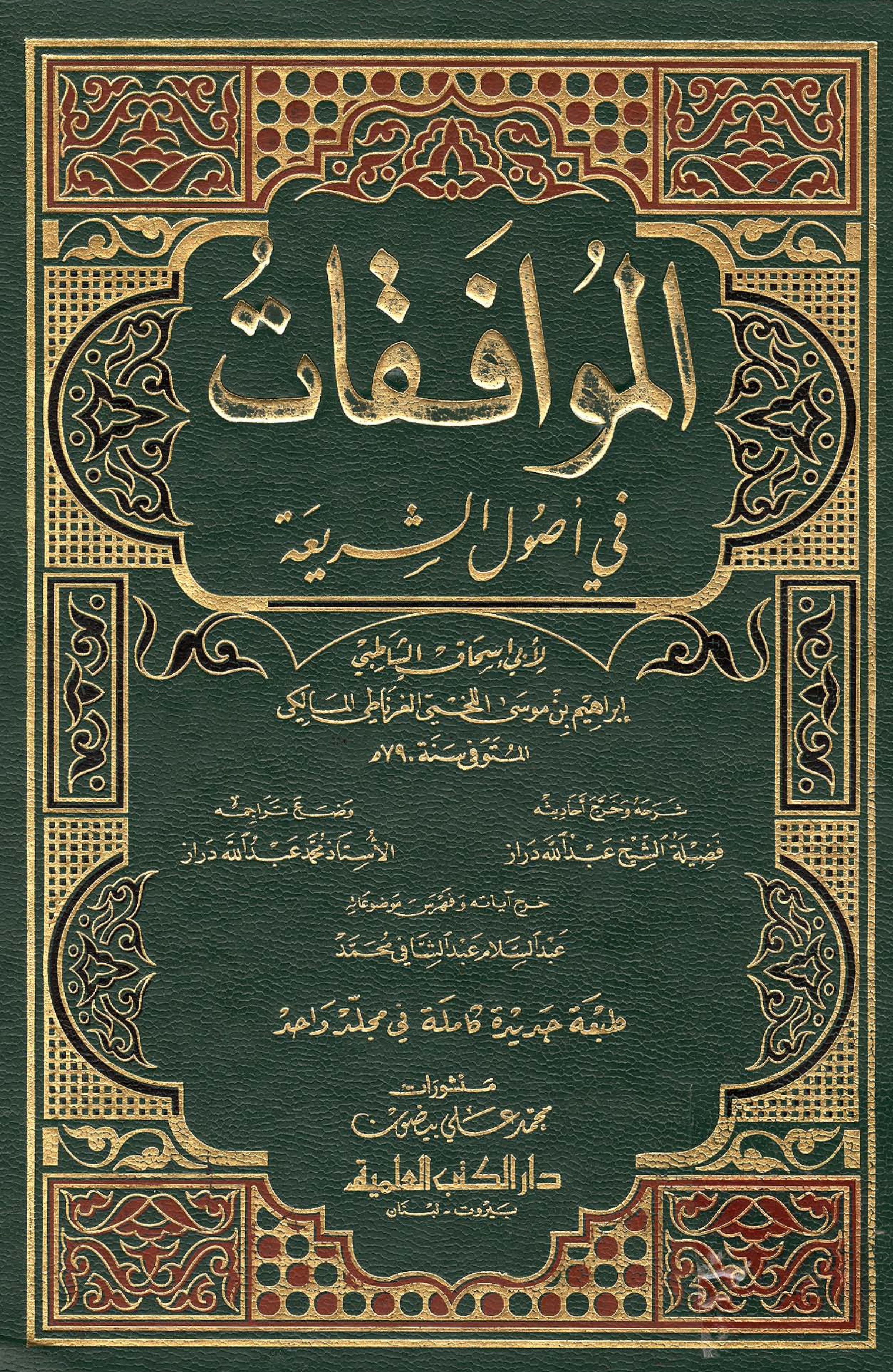

الموافقات
في أصول الشريعة
لأبي إسحاق الشاطبي
إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي
المتوفى سنة ٧٩٠هـ
شرحه وخرج أحاديثه
فضيلة الشيخ عبد الله دراز
وضع تراجمه
الأستاذ محمد عبد الله دراز
خرج آياته وفهرس موضوعاته
عبد السلام عبد الشافي محمد
طبعة جديدة كاملة في مجلد واحد
منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

منشورات محمد علي بيضون



دار الكتب العلمية

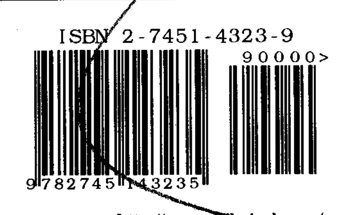
الطبعة الأولى
٢٠٠٤ م - ١٤٢٥ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (٩٦١ ٥ +)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kutub Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.P: 11-9424 Beyrouth - Liban



ISBN 2-7451-4323-9

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على سيّد رسل الله محمد بن عبد الله، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛

فهذا كتاب **«الموافقات في أصول الشريعة»** للإمام الشاطبي، نضعه بين أيدي القرّاء الكرام في طبعة جديدة فاخرة من مجلّد واحد، مصحّحة ومنقّحة. ولن نطيل في هذه المقدمة الموجزة الكلام عن الكتاب وأهميته، فقد كفانا الأستاذ عبد الله دراز في تقديمه لهذا الكتاب ـ وهو التقديم الذي سيأتي بعد صفحتين ـ كفانا عناء الإطالة بالتعريف بالموافقات وميّزاته المتعددة.

ونكتفي فيما يلي بترجمة مختصرة للإمام الشاطبي مقتبسة من الأعلام للزركلي (١/ ٧٥).

ترجمة الشاطبي

(٠٠٠ ــ ٧٩٠هـ = ٠٠٠ ــ ١٣٨٨م)

هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: أصولي حافظ. من أهل غرناطة. كان من أئمة المالكية.

من كتبه:

«**الموافقات في أصول الفقه**» أربع مجلدات (وهو الكتاب الذي بين أيدينا).

و«**المجالس**» شرح به كتاب البيوع من صحيح البخاري.

و«**الإفادات والإنشادات**» رسالة في الأدب، نشرت نبذة منها في مجلة المقتبس (المجلد الثامن).

و«**الاتفاق في علم الاشتقاق**».

و«**أصول النحو**».

و«**الاعتصام**» في أصول الفقه، ثلاث مجلدات.

و«**شرح الألفية**» سماه «**المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية**» خمس مجلدات ضخام، قال التنبكتي: لم يؤلف عليها ـ أي على الخلاصة المعروفة بالألفية ـ مثله، بحثاً وتحقيقاً، فيما أعلم.

وفي خزانة الرباط (١٠١٣ جلاوي) مخطوطة من «**الجمان في مختصر أخبار الزمان**» منسوبة إليه، فراجعها.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسل الله.

التعريف بكتاب الموافقات:

لما كان الكتاب العزيز هو كلية الشريعة،وعمدة الملة، وكانت السُّنة راجعةً في معناها إليه، تفصل مجمله وتبين مشكله، وتَبسط موجزَه، كان لا بد ـ لمريد اقتباس أحكام هذه الشريعة بنفسه ـ من الرجوع إلى الكتاب والسنة أو إلى ما تفرع عنهما بطريق قطعي من الإجماع والقياس.

ولما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب، وكانت لهم عادات في الاستعمال، بها يتميز صريحُ الكلام وظاهرهُ ومجملهُ، وحقيقتهُ ومجازه، وعامُّه وخاصُّه، ومحكمه ومتشابهُهُ، ونصُّه وفحواه، إلى غير ذلك، كان لا بد ـ لطالب الشريعة من هذين الأصلين ـ أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها، فكان حذقُ اللغة العربية بهذه الدرجة ركناً من أركان الاجتهاد. كما تقرر ذلك عند عامة الأصوليين، وفي مقدمتهم الإمامُ الشافعي رضي الله عنه في «**رسالة الأصول**».

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين. بل وضعت لتحقيق مقاصدِ الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً. ورُوعي في كل حكم منها: إما حفظُ شيء من الضروريات الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التي هي أُسُس العمران المرعيةُ في كل ملة، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، ولفاتت النجاة في الآخرة؛ وإما حفظُ شيء من الحاجيات، كأنواع المعاملات، التي لولا ورودُها على الضروريات لوقع الناس في الضيق والحرج؛ وإما حفظ شيء من التحسينات، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، وإما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحققه ولا يخلو باب من أبواب الفقه ـ عبادات ومعاملات وجنايات وغيرها ـ من رعاية هذه المصالح، وتحقيق هذه المقاصد، التي لم توضع الأحكامُ إلاّ لتحقيقها.

ومعلوم أن هذه المراتب الثلاث تتفاوت في درجات تأكُّد الطلب لإقامتها، والنهي عن تعدي حدودها.

وهذا بحر ذاخر، يحتاج إلى تفاصيلَ واسعة، وقواعد كلية، لضبطِ مقاصد الشارع فيها

(من جهة قصدِهِ لوضع الشريعة ابتداء، وقصدِهِ في وضعها للإفهام بها، وقصده في وضعها للتكليفِ بمقتضاها، وقصده في دخول المكلَّفِ تحت حكمها).

تحقيقُ هذه المقاصد، وتحري بسطها، واستقصاء تفاريعها، واستثمارُها من استقراء مواردِ الشريعة فيها، هو معرفةُ سر التشريع، وعلم ما لا بدَّ منه لمن يحاول استنباط الأحكامِ الشرعية من أدلتها التفصيلية.

إذ إنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية، دون النظر إلى كليات الشريعة وإلاّ لتضاربت بين يديه الجزئيات، وعارض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر، إذا لم يكن في يده ميزانُ مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع. فالواجب إذاً اعتبار الجزئيات بالكليات. شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات.

وإلى هذا أشار الغزالي، فيما نقله عن الشافعي، بعد بيان مفيد فيما يراعيه المجتهد في الاستنباط، حيث قال: ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقَّل، فتقدم قاعدةُ الردع، على مراعاة الاسم الوارد في الجزئي.

من هذا البيان، علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها.

أما الركن الأول: فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب الخلص، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم. كما أنهم كسبوا الاتصاف بالركن الثاني من طول صحبتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع، حيث كان ينزلُ القرآن وتردُ السنة نجوماً، بحسب الوقائع، مع صفاء الخاطر، فأدركوا المصالح، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع، كما يَعرف ذلك مَن وَقف على شيء من محاوراتهم عند أخذ رأيهم، واستشارة الأئمة لهم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها.

وأما من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين، فلا بد له من قواعد، تضبط له طريق استعمال العرب في لسانها، وأخرى تضبط له مقاصدَ الشارع في تشريعه للأحكام، وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة، بين مقلّ ومكثر، وسموها (أصول الفقه).

ولما كان الركن الأول هو الحذق في اللغة العربية، أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر، مما قرره أئمة اللغة، حتى إنك لترى هذا النوع من القواعد، هو غالب ما صنف في أصول الفقه، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله. وكان الأجدر - في جميع ما دونوه - بالاعتبار من صلب الأصول، هو ما يتعلق بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما، ثم ما يتعلق بالإجماع والقياس والاجتهاد.

ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع، اللهم إلاّ إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات وتحسينات الخ مع أن هذا كان أولى بالعناية

والتفصيل، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت إلى الأصول من علوم أخرى.

* * *

وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكوَّن منه في مباحث الشطر الأول. وما تجدد من الكتب بعد ذلك، دائر بين تلخيص، وشرح، ووضع له في قوالب مختلفة.

وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري، لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف، في نواحي هذا العلم الجليل، فحلل هذه المقاصد إلى أربعة أنواع، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف إليها مقاصد المكلف في التكليف، وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة، وتسعة وأربعين فصلاً، من كتابه «**الموافقات**»، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية. لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة. وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافاً في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يُحكمُ به عليها، وأن هذه الشريعة ـ كما يقول ـ خاصيتها السماح، وشأنها الرفق، تحمل الجماء الغفير، ضعيفاً وقوياً، وتهدي الكافة، فهيماً وغبياً.

المباحث التي أغفلوها فيما تكلموا عليه:

لم تقف به الهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن، عند حد تأصيل القواعد، وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة. بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال، وتوصل باستقرائها إلى استخراج دررٍ غوال لها أوثق صلة بروح الشريعة، وأعرق نسب بعلم الأصول. فوضع في فاتحة كتابه ثلاث عشرة قاعدة، يتبعها خمسة فصول جعلها لتمهيد هذا العلم أساساً، ولتمييز المسائل التي تعتبر من الأصول نبراساً، ثم انتقل منها إلى قسم الأحكام الخمسة الشرعية والوضعية، وبحث فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة في كتب الأصول، وأمعن بوجه خاص في المباح، والسبب، والشرط، والعزائم، والرخص. وناهيك في هذا المقام أنه وضع في ذلك ربع الكتاب، تصل منه إلى علم جَمٍّ، وفقه في الدين، وقد رتب عليه في قسم الأدلة قواعد ذات شأن في التشريع. وهناك يبين ابتناء تلك القواعد على ما قرره في قسم الأحكام حتى لترى الكتاب آخذاً بعضه بحجَزِ بعض.

ثم إن عرائس الحكمة، ولباب الأصول، التي رسم معالمها، وشد معاقلها في مباحث الكتاب والسنة؛ ما كان منها مشتركاً، وما كان خاصاً بكل منهما، وعوارضهما من الأحكام، والتشابه، والنَّسخ، والأوامر، والنواهي، والخصوص، والعموم، والإجمال، والبيان ـ هذه المباحث التي فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها، وتكشف له قناعها، إلاّ باتخاذه القرآن الكريم أنيسَه، وجعلهِ سميرَه وجليسَه، على ممر الأيام والأعوام، نظراً وعملاً وباستعانته على

ذلك بالاطلاع والإحاطة بكتب السنة ومعانيها، وبالنظر في كلام الأئمة السابقين، والتزود من آراء السلف المتقدمين، مع ما وهبه الله من قوة البصيرة بالدين، حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذروة طود شامخ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها، يحيط بمسالكها، ويَبصر بشعابها، فيصف عن حسّ، ويبني قواعد عن خبرة، ويمهد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة، فيضم آية إلى آيات، وحديثاً إلى أحاديث، وأثراً إلى آثار، عاضداً لها بالأدلة العقلية، والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك، ويسد مسالك الوهم، ويظهر الحق ناصعاً بهذا الطريق الذي هو نوع من أنواع التواتر المعنوي، ملتزماً ذلك في مباحثه وأدلته حتى قال ـ بحق ـ إن هذا المسلك هو خاصية كتابه.

ولقد أبان في هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة، وأنه أصل لجميع هذه الأدلة، وأن تعريفه للأحكام كلي، وأنه لا بد له من بيان السنة، كما بيَّن أقسام العلوم المضافة إلى القرآن، وما يحتاج إليه منها في الاستنباط. وما لا يحتاج إليه، وتحديد الظاهر والباطن من القرآن، وقسّم الباطن الذي يصح الاستنباط منه، والذي لا يصح الاستنباط منه، وأثبت أن المكي اشتمل على جميع كليات الشريعة، والمدني تفصيل وتقرير له، وأنه لا بد من تنزيل المدني على المكي، وأن النَّسخ لم يرد على الكليات مطلقاً، وإنما ورد على قليل من الجزئيات لأسباب مضبوطة، وحدد الضابط للحد الأعدل الأوسط في فهم الكتاب العزيز الذي يصح أن يبنى عليه اقتباس الأحكام منه، ثم بينّ رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب، وأنها لا تخرج في أحكام التشريع عن كليات القرآن، وأثبت ذلك كله بما لا يدع في هذه القواعد شبهة.

وقد جعل تمام الكتاب باب الاجتهاد ولواحقه، فبيَّن أنواع الاجتهاد، وما ينقطع منها، وما لا ينقطع إلى قيام الساعة،وأنواع ما ينقطع، وما يتوقف منها على الركنين ـ حذق اللغة العربية حتى يكون المجتهد في معرفة تصرفاتها كالعرب، وفهم مقاصد الشريعة على كمالها ـ وما يتوقف منها على الثاني دون الأول، وما لا يتوقف على واحد منهما.

ثم أثبت أن الشريعة ترجع في كل حكم إلى قول واحد، مهما كثر الخلاف بين المجتهدين في إدراك مقصد الشارع في حكم من الأحكام؛ وبنى على هذا الأصل طائفة من الكليات الأصولية؛ ثم بين محالَّ الاجتهاد، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ.

وفيما ذكرناه إشارة إلى قطرة من ساحل كتاب «**الموافقات**» الذي لو اتخذ مناراً للمسلمين، بتقريره بين العلماء، وإذاعته بين الخاصة، لكان منه مِذَبَّةٌ تطرد أولئك الأدعياء المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة، يتبجحون بأنهم أهل للاجتهاد مع خلوهم من كل وسيلة، وتجردهم من الصفات التي تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى، وتمكن الهوى، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب.

فترى فريقاً ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادىء الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً في يده لهذه الأدلة الجزئية؛ وفريقاً آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة، فيحكّم الهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تبعاً لغرضه، من غير إحاطة بمقاصد

الشريعة، ولا رجوع إليها رجوعَ الافتقار، ولا تسليم لما روى عن ثقات السلف في فهمها، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط منها؛ وما ذلك إلاّ بسبب الأهواء المتمكنة من النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل، وإطّراح النَّصفة، وعدم الاعتراف بالعجز، مضافاً ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة، والغرور بتوهم بلوغ درجة الاجتهاد. وإنها لمخاطرة في اقتحام المهالك أعاذنا الله.

ونعود إلى الموضوع فنقول إن صاحب «**الموافقات**» لم يذكر في كتابه مبحثاً واحداً من المباحث المدونة في كتب الأصول، إلّا إشارة في بعض الأحيان لينتقل منهاإلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل، ثم هو مع ذلك لم يَغض من فضل المباحث الأصولية، بل تراه يقول في كثير من مباحثه: إذا أضيف هذا إلى ما تقرر في الأصول أمكن الوصول إلى المقصود.

وجملة القول، أن كلاً مما ذكروه في كتب الأصول، وما ذكره في «**الموافقات**»، يعتبر كوسيلة لاستنباط الأحكام من أدلة الشريعة، إلاّ أن القسم المذكور في الأصول على كثرة تشعبه، وطول الحجاج في مسائله، تنحصر فائدته في كونه وسيلة؛ حتى لطالما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لا فائدة فيه إلاّ لمن يبلغ درجة الاجتهاد، فكان الجواب الذي يقال دائماً: إن فائدته لغير المجتهد أن يعرف كيف استنبطت الأحكام؛ ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج إلى تسامح وإغضاء كثير، لأنه إنما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط مفككة منثورة؛ والبعض الآخر ـ وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة ـ فاقد وما مثله في هذه الحالة إلاّ كمثل من يريد أن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محلولة مبعثرة الأجزاء، ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة.

أما القسم الذي ذكره الشاطبي في الأجزاء الأربعة من كتابه فهو وإن كان كجزء من وسيلة الاستنباط، يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضاً، إلاّ أنه في ذاته فقه في الدين. وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع، فإن لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد، والقدرة على الاستنباط، فإنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع، وسر أحكام الشريعة، وإنه لهدى تسكن إليه النفوس، وإنه لنور يشرق في نواحي قلب المؤمن، يدفع عنه الحيرة ويطرد ما يلم به من الخواطر، ويجمع ما زاغ من المدارك، فلله ما أفاد الشريعة الإسلامية هذا الإمام رضي الله عنه.

السبب في عدم تداول الكتاب:

بقي أن يقال: إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت، وفضله في الشريعة على ما وصفت، فلماذا حجب عن الأنظار، طوال هذه السنين، ولم يأخذ حظه من الإذاعة، بَلْهَ العكوف على تقريره، ونشره بين علماء الشرق؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت.

وجوابه: أن هذا منقوض، فإنه لا يلزم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص، فالكتب عندنا كالرجال، فكم من فاضل استتر، وعاطل ظهر، ويكفيك تنبيهاً على فساد هذه النظرية ماهو مشاهد، فهذا كتاب «**جمع الجوامع**» بشرح «**المحلي**» بقي قروناً طويلة، هو كتاب الأصول

الوحيد الذي يدرس في الأزهر، ومعاهد العلم بالديار المصرية، مع وجود مثل «**الإحكام**» للآمدي؛ وكتابي «**المنتهى**» و«**المختصر**» لابن الحاجب، و«**التحرير**» و«**المنهاج**» و«**مسلم الثبوت**» وغيرها من الكتب المؤلفة في نفس القسم الذي اشتمل عليه «**جمع الجوامع**» وقد نسجت عليها عناكب الإهمال، فلم يبرز بعضها للتداول والانتفاع بها، إلاّ في عهدنا الأخير، ولا يختلف اثنان في أن «**جمع الجوامع**» أقلها غناء، وأكثرها عناء.

وإنما يرجع خمول ذكر الكتاب إلى أمرين: **أحدهما**: المباحث التي اشتمل عليها، **وثانيهما**: طريقة صوغه وتأليفه.

فالأول: كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يُسبق إليها المؤلف كما أشرنا إليه، وجاءت في القرن الثامن بعد أن تم للقسم الآخر من الأصول تمهيده وتعبيد طريقه، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة، وتناولوه بالبحث والشرح والتعلم والتعليم، وصار في نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد الذي لم يتذوقوه، فلا يكادون يشعرون بنقص في هذه الوسيلة؛ فلم تتطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله وإجهاد الفكر في مباحثه، واقتباس فوائده، وضمها إلى ما عرفوا، والعمل على إلفها فيما ألفوا، ولَفْتِ طلاب العلم إليها، وتحريك هممهم وإعانتهم عليها.

والثاني: أن قلم أبي إسحاق رحمه الله، وإن كان يمشي سوياً، ويكتب عربياً نقياً، كما يشاهد ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام لذهنه وقلمه، فهناك ترى ذهناً سيالاً، وقلماً جوالاً، قد تقرأ الصفحة كاملة لا تتعثر في شيء من المفردات ولا أغراض المركبات؛ إلا أنه في مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى، يجعل القارىء ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه، وغرضاً يعول في سياقه عليه، فهو يكتب بعد ما أحاط بالسنة، وكلام المفسرين، ومباحث الكلام، وأصول المتقدمين، وفروع المجتهدين، وطريق الخاصة من المتصوفين، ولا يسعه أن يحشو الكتاب بهذه التفاصيل؛ فمن هذه الناحية وجدت الصعوبة في تناول الكتاب، واحتاج في تيسير مَعانيه، وبيان كثير من مبانيه، إلى إعانة مُعانيه، ومع هذا فالكتاب يعين بعضه على بعض، فتراه يشرح آخره أوله وأوله آخره.

سبب توجهي للكتاب وطريقة مزاولتي لخدمته:

كثيراً ما سمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العلم بتناول الكتاب، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية، فوقف أمامي وأمام غيري صعوبة الحصول على نسخة منه ـ وبعد اللتيا والتي، وفقنا إلى استعارة نسخة بخط مغربي من بعض الطلبة، فكان ألغاز الخط مع صعوبة المباحث، وإلحاح صاحب النسخة لاسترجاعها، أسباباً تضافرت على الصدّ عن سبيله، فأنفذنا وصية القائل:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه ... وجاوزه إلى ما تستطيع

فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية، وأتيحت لي فرصة النظر فيه، عالجته أول مرة حتى جئت على آخره، فَرضتُ في هذا السفر الطويل شعابه وأوديته، وسبرت خزائنه وأوعيته. وقد زادني الخُبر به في تصديق الخَبر، وحمدت السرى ومغبة السهر. فملك أعنة نفسي لإعادة النظر فيه، بطريق الاستبصار، وامتحان ما يقرره بميزان النظار، والرجوع إلى الموارد التي استقى منها، والتحقق من معانيها التي يصدر عنها، والإفصاح عما دق من إشاراته، والإيضاح لما شق على الذهن في عباراته، بأكمل لفظ موجز، ومد معنى مكتنز، وجلب فرع توقف الفهم عليه، والإشارة لأصل يرمي إليه. ولم أرُم الإكثار في هذه التعليقات، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات، بل جعلت المكتوب بمقياس المطلوب، واقتصرت على المكسوب في تحقيق المرغوب، إلاّ ما دعت ضرورة البيان إليه، في النادر الذي يتوقف الفهم عليه، والتزمت تحرير الفكر من قيوده، وإطلاقه من مجاراة المؤلف في قبول تمهيده، أو الإذعان لاستنتاجه لمقصوده، وكان هذا سبباً في عدم الاحتشام من نقده في بعض الأحيان، والتوقف في قبول رفده الذي لم يرجح في الميزان، فقد جعل هذا المسلك حقاً على الناظر المأمل فيما قرر، والطالب للحق فيما أورد وأصدر، وطلب منه أن يقف وقفة المتحيرين، لا وقفة المترددين المتحيرين، كما نهى عن الاستشكال قبل الاختبار، حتى لا تطرح الفائدة بدون اعتبار؛ نعم فليس في تحقيق العلم فلان وأين منه فلان؟ ولو كان لضاع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان، وهذه ميزة ديننا الإسلام: قبول المحاجة والاختصام، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام.

تخريج أحاديث الكتاب:

كان من استقراء المؤلف لموارد الشريعة أن أورد زُهاء ألْفٍ من الأحاديث النبوية، وفي الغالب لم يسندها إلى راويها، ولم ينسبها لكتب الحديث التي تحويها، بل قلما استوفى حديثاً بتمامه، وإنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام، وقد يذكر جزءاً آخر منه في مقام آخر حسبما يستدعيه الكلام، وقد يشير إلى الحديث إشارة، دون أن يذكر منه شيئاً؛ يقصد بهذا وذاك الوصول إلى قصده، دون أن يخرج في الإطناب عن حده؛ ولا تخفى حاجة الناظر في كلامه، إلى الوقوف على الحديث بتمامه، ومعرفة منزلته قوة وضعفاً، ليكون الأول عوناً على معرفة الغرض من سياق الحديث، والثاني مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال، والاطمئنان أو عدمه في هذا المجال، فكان هذا حافزاً للهمة، إلى القيام بهذه المهمة، على ما فيها من المشقة والعمل المضني في البحث، واستقصاء ساحات دواوين الحديث الفيحاء، مع كثرة مآخذه، وتعدد مراجعه، حتى كان مرجعنا في ذلك ثلاثة وثلاثين كتاباً من كتب الحديث، ولقد كان يحمل عنا أبهظ هذا العبء الأستاذ الشيخ محمد أمين عبد الرزاق، الذي استمر أشهراً طوالاً يعاني مراجعة هذه الأصول للوصول إلى مخرّج الحديث، والعثور على لفظه، على كثرة الروايات، واختلافها في العبارات، ليشار أمام الحديث إلى الكتاب الذي خرجه، وفي الغالب باللفظ الذي أدرجه، حتى يسهل الرجوع إلى محلته، لمعرفة لفظه ومنزلته، فجزاه الله عن خدمته للعلم خير الجزاء.

التحريفات والأخطاء الباقية في الطبعة الماضية:

إنه وإن قام جليلان من أكابر العلماء بتصحيح الكتاب عند طبعه، والعناية بقدر الوسع في رده لأصله، فقد كانت كثرة ما وجد من الخطأ والتحريف في النسخة التي حصل عليها طابع الكتاب، مضافة إلى ضيق الوقت الذي جرى فيه التصحيح، كافية لقيام العذر لحضرتهما في بقاء قسم كبير من التحريفات، وسقوط جمل برمتها، أو كلمات لا يستقيم المعنى دون إكمالها، ولا يتم للمؤلف غرض دون إدراجها؛ فكان هذا من دواعي زيادة الأناة وإعمال الفكرة في هذه الناحية، حتى يسرها الله، وصار الكتاب في مبناه ومعناه خالصاً سائغاً للطالبين.

ولست ـ وإن أطرى الناظرون ـ بمدع أني بلغت في خدمة الكتاب النهاية، بل ـ إذا حسنت الظنون ـ قلت خطوة في البداية، فميدان العمل فيه سعةٌ لمن شحذت همته، وبذل النصح شرعةٌ لمن خلصت نيته، فإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى؟.

عبد الله دراز

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

خطبة المؤلف

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عماية الضلالة، ونصب لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى علم وأوضح دلالة. وكان ذلك أفضلَ ما منَّ به من النعم الجزيلةِ والمنحِ الجليلةِ وأناله.

فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء، وتجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السوَاء، لضعفها عن حَملِ هذه الأعباء، ومشاركة عاجلاتِ الأهواء، على مَيْدان النفس التي هي بين المنقلَبين مدارُ الأسواء، فنضع السمومَ على الأدواءِ مواضع الدواء، طالبين للشفاء، كالقابض على الماء. ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فنهيم، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليلٍ بهيم، ونستنتج القياس العقيم، ونطلبُ آثار الصحةِ من الجسم السقيم، ونمشي إكباباً على الوجوه ونظن أنا نمشي على الصراط المستقيم. حتى ظهر محض الإجبار، في عين الأقدار، وارتفعت حقيقةُ أيدي الاضطرار، إلى الواحد القهار، وتوجهت إليه أطماعُ أهل الافتقار، لما صح من ألسنةِ الأحوال صدقُ الإقرار، وثبت في مكتسباتِ الأفعال حكمُ الاضطرار. فتداركنا الرب الكريم، بلطفه العظيم، ومنَّ علينا البر الرحيم، بعطفه العميم، إذ لم نستطع من دونه حيَلاً، ولم نهتد بأنفسنا سُبلاً، بأن جعل العذر مقبولاً، والعفوَ عن الزلات قبل بعث الرسالات مأمولاً، فقال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. فبعثَ الأنبياء عليهم السلام في الأمم، كل بلسان قومه من عرب أو عجم؛ ليبينوا لهم طريق الحق من أَمَم، ويأخذوا بحُجَزهم عن موارد جهنم، وخصَّنا معشَر الآخرين السابقين بِلَبِنة تمامهم، ومِسكِ خِتامهم، محمدِ بن عبد الله، الذي هو النعمة المسداة، والرحمةُ المهداة، والحكمة البالغة الأمية، والنخبة الطاهرة الهاشمية. أرسله إلينا شاهداًومبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وأنزل عليه كتابه العربي المبين، الفارق بين الشك واليقين، الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه، ووضع بيانه الشافي وإيضاحه الكافي في كفه، وطيَّبه بطيب ثنائه وعرَّفه بعَرْفه، إذ جعل أخلاقَه وشمائله جملة نعتهِ وكليّ وصفه، فصار عليه السلام مبيناً بقوله

وإقراره وفعله وكفه. فوضح النهار لذي عينين، وتبين الرشد من الغي شمساً من غير سحاب ولا غين.

فنحمده سبحانه والحمدُ نعمة منه مستفادة، ونشكر له والشكرُ أول الزيادة؛ ونشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، الملكُ الحقُّ المبين، خالقُ الخلق أجمعين، وباسطُ الرزقِ للمطيعين والعاصين، بسطاً يقتضيه العدل والإحسان، والفضل والامتنان، جارياً على حكم الضمان. قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٨] وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ﴿١٣٢﴾﴾ [طه: ١٣٢]. كلٌّ ذلك ليتفرغوا لأداءِ الأمانة التي عُرضتْ عليهم عرضاً، فلما تحملوها على حكم الجزاء حُمِّلوها فرضاً، ويا ليتهم اقتصروا على الإشفاق والإباية، وتأملوا في البدايةِ خطرَ النهاية، لكنهم لم يخطر لهم خَطرُها على بال، كما خطر للسماوات والأرضِ والجبال، فلذلك سُمي الإنسانُ ظلوماً جهولاً، وكان أمر الله مفعولاً؛ دل على هذه الجملةِ المستبانة، شاهدُ قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ [الأحزاب: ٧٢] فسبحان من أجرى الأمور بحكمته وتقديره، على وفق علمه وقضائه ومقاديره، لتقوم الحجةُ على العبادِ فيما يعملون، لا يُسألُ عما يفعل وهم يُسألون.

ونشهد أن محمداً عبده ورسولهُ، وحبيبهُ وخليلهُ، الصادقُ الأمينُ، المبعوثُ رحمةً للعالمين، بملة حنيفية، وشِرعةٍ بالمكلفين بها حَفية، ينطق بلسان التيسير بيانُها، ويعرِّف أن الرفق خاصيتها والسماحَ شأنها، فهي تحملُ الجَّماءَ الغفير ضعيفاً وقوياً، وتَهدي الكافة فهيماً وغبياً، وتدعوهم بنداء مشترك دانياً وقصياً، وترفق بجميع المكلفين مطيعاً وعصياً، وتقودهم بخزائمهم منَقاداً وأبياً، وتسوّي بينهم بحكم العدل شريفاً ودَنيًّا، وتبوّىء حاملها في الدنيا والآخرةِ مكاناً عليًّا، وتُدرج النبوءة بين جنبيه وإن لم يكن نبياً، وتُلبس المتصفَ بها ملبساً سنياً، حتى يكونَ لله ولياً، فما أغنى من والاها وإن كان فقيراً، وما أفقر من عادها وإن كان غنياً.

فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها، ويبث للثقلين ما لديها، ويناضل ببراهينها عليها، ويحمي بقواطعها جانبيها، بالِغ الغايةِ في البيان، يقول بلسان حاله ومقاله: «أنا النذيرُ العُرْيان» ﷺ وعلى آله وأصحابه الذين عرفوا مقاصدَ الشريعة فحصَّلوها، وأسسوا قواعدها وأصَّلوها، وجالت أفكارُهم في آياتها. وأعملوا الجدَّ في تحقيق مباديها وغاياتها، وعنُوا بعد ذلك باطراح الآمال، وشفعوا العلم باصلاح الأعمال، وسابقوا إلى الخيرات فسبقوا، وسارعوا إلى الصالحات فما لحقوا، إلى أن طلعَ في آفاق بصائرهم شمس الفرقان. وأشرق في قلوبهم نورُ الإيقان، فظهرت ينابيعُ الحكم منها على اللسان، فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان. وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب، فصاروا خاصةَ الخاصة ولُبابَ اللباب، ونجوماً يَهتدي بأنوارهم أولو الألباب، رضي الله عنهم وعن الذين خَلَفوهم قدوةً للمقتدين، وأسوة للمهتدين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

(أما بعد) ـ أيها الباحِثُ عن حقائق أعلى العلوم، الطالب لأسنَى نتائج الحُلوم، المتعطشُ إلى أحلَى مواردِ الفهوم، الحائمُ حولَ حمى ظاهر المرسوم، طمعاً في إدراكِ باطِنه المرقوم،

معاني مرتوقةَ في فتق تلك الرسوم ـ فإنه قد آن لك أن تصغي إلى مَن وافقَ هواك هواه، وإن تُطارح الشجي من ملكه ـ مثلك ـ شجاه، وتعود ـ إذ شاركته في جَواَه ـ محلَّ نجواه، حتى يبث إليك شكواه، لِتجريَ معه في هذا الطريق من حيث جرى، وتسري في غَبَشه الممتزجِ ضوؤه بالظُّلمة كما سَرَى، وعند الصباح تَحمدُ إن شاء الله عاقبة السُّرى.

فلقد قطعَ في طلب هذا المقصود مَهامِهَ فِيحاً، وكابد من طوارق طريقه حَسناً وقبيحاً، ولاقى من وجوه المعترضة جَهْماً وصَبيحاً، وعاتى من راكبتِهِ المختلفة مانعاً ومبيحاً، فإن شئت ألفيتَه لتعب السير طليحاً، أو لِما حالفَ من العناء طريحاً، أو لمحاربةِ العوارض الصادة جريحاً، فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً؛ وجملة الأمر (في التحقيق) أن أدهى ما يلقاه السالك للطريق فقدُ الدليل، مع ذهنٍ لعدم نور الفرقان كليلٍ، وقلبٍ بصدَماتِ الأضغاث عليل، فيمشي على غير سبيلٍ، وينتمي إلى غير قبيل. . . . إلى أنْ منَّ الربُ الكريم، البر الرحيم، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم، فبعُثت له أرواحُ تلك الجسوم، وظهرت حقائقُ تلك الرسوم، وبدَت مسمياتُ تلك الوسوم، فلاحَ في أكنافها الحقُّ واستبان، وتجلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان، وقويت النفسُ الضعيفة وشجُع القلبُ الجبان، وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان، فأورد من أحاديثه الصحاحِ الحسان، وفوائده الغريبة البرهان، وبدائعه الباهرةِ للأذهان، ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره العقلُ ويقصر عن بث معشاره اللسان، إيراداً يميز المشهورَ من الشاذ، ويحقق مراتب العوام والخواص والجماهير والأفذاذ، ويوفي حق المقلد والمجتهد، والسالك والمربي، والتلميذ والأستاذ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء، والتواني والاجتهاد، والقصور والنفاذ، وينزل كلاً منهم منزلته حيث حل، ويبصره في مقامه الخاص به بما دقّ وجلّ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو مَجالُ العدل والاعتدال، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال، ليخرجوا من انحرافي التشدد والانحلال، وطرفي التناقض والمحال، فله الحمد كما يجب لجلاله، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله.

ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجملاً، وأسوق من شواهده، في مصادر الحكم وموارده، مبيناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراآت الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية، بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمُنَّة، في بيان مقاصد الكتاب والسنّة، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد، إلى تراجم تردُّها إلى أصولهَا، وتكونُ عوناً على تعقلِها وتحصيلها، فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية، فصار كتاباً منحصراً في خمسة أقسام:

(**الأول**) في المقدمات العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود؛ و(**الثاني**) في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف؛ و(**الثالث**) في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام؛ و(**الرابع**) في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل وذكر مآخذها وعلى أي وجه يحكم بها على أفعال المكلفين؛ و(**الخامس**) في أحكام الاجتهاد والتقليد

والمتصفين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب. وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل وتمهيدات، وأطراف وتفصيلات، يتقرر بها الغرض المطلوب، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب.

ولأجل ما أُودعَ فيه من الأسرار التكليفية، المتعلقة بهذه الشريعةِ الحنيفية، سميته بعنوان **(التعريف بأسرار التكليف)**، ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب، يقضي العجب منه الفطنُ الأريب، وحاصله أني لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محلَّ الإفادة، وجعلت مَجالِسهم العلمية محطاً للرحل ومُناخاً للوفادة، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه فقال لي: رأيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتاب ألَّفتَه، فسألتك عنه، فاخبرتني أنه (كتاب «**الموافقات**») قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وَفقت به بين مَذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة، فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب، فإني شرعت في تأليف هذه المعاني، عازماً على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصولُ المعتبرةُ عند العلماء، والقواعدُ المبنيُّ عليها عند القدماء، فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق؛ ليكون ـ أيها الخل الصفي، والصديق الوفي ـ هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتَك في كل تحقق وتحقيق، ومرجعك في جميع ما يعنّ لك من تصور وتصديق؛ إذ قد صار علماً من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم، وموراداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم؛ لا جرم أنه قرَّب عليك في المسير، وأَعْلَمك كيف ترقى في علوم الشريعة وإلى أين تسير، ووقف بك من الطريق السابلة على الظهَّر، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر.

فقدِّمْ قدَمَ عزمك فإذا أنت بحول الله قد وصلت، وأَقبِلْ على ما قِبلَك منه فها أنت إن شاء الله قد فزت بما حصَّلت، وإياك وإقدَام الجبان، والوقوفَ مع الطرق الحسان، والإخلادَ إلى مجرد التصميم من غير بيان؛ وفارقْ وَهد التقليد راقياً إلى يفاع الاستبصار، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصار، إذا تطلعت الأسئلة الضعيفة والشُّبَه القصار؛ والبس التقوى شعاراً، والاتِّصافَ بالإنصاف دثاراً، واجعل طلبَ الحق لك نحلة، والاعتراف به لأهله ملة، لا تملكْ قلبَكَ عوارضُ الأغراض، ولا تُغَرِّ جوهرة قصدك طوارق الإعراض، وقفْ وقفة المتخيرين، لا وقفة المتحيرين، إلاّ إذا اشتبهت المطالب، ولم يلُحْ وجه المطلوب للطالب، فلا عليك من الإحجام وإن لجَّ الخصوم، فالواقع في حمى المشتبهات هو المخصوم، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم، وإنما العار والشنار، على من اقتحم المناهيَ فأوردته النار. لا تَرِدْ مَشرع العصبية، ولا تأنف من الإذعان إذا لاح وجه القضية، أنفةَ ذوي النفوس العصية، فذلك مرعى لِسَوامِها وبيل، وصدود عن سواء السبيل.

فإن عارضك دون هذا الكتاب عارضُ الإنكار، وعمى عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرَّ الظانَّ (إنه شيء ما سُمع بمثله، ولا أُلِّف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منوالِهِ أو شُكلَ بشكله، وحسبُك من شرٍّ سماعه، ومن كل بِدْع في الشريعة ابتداعه) فلا

تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا تَرْم بمظنة الفائدة على غير اعتبار، فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشدَّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالِمَه العلماءُ الأحبار، وشيد أركانَه أنظار النظار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشرِ من الخطأ والزلل، ويطرق صحة أفكارهم من العِلل، فالسعيد من عدَّت سقطاته، والعالم من قلَّت غلطاته.

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل، إذا وجد فيه نقصاً أن يكملَ، وليحسن الظن بمن حالفَ الليالِيَ والأيام، واستبدلَ التعبَ بالراحةِ والسهر بالمنام، حتى أَهدَى إليه نتيجةَ عمرِه، ووهب له يتيمةَ دهرِهِ، فقد ألقى إليه مقاليد ما لديه، وطوقه طوقَ الأمانةِ التي في يديه، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه، و«إنما الأعمالُ بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله وَرَسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكِحُها فهجرته إلى ما هاجر إليه».

جعلنا الله من العاملين بما علِمْنا، وأعاننا على تفهيم ما فهمنا، ووهب لنا علماً نافعاً يبلّغنا رضاه، وعملاً زاكياً يكون عُدَّة لنا يوم نَلقاه. إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير؛ وها أنا أشرعْ في بيان الغرض المقصود، وآخُذُ في انجاز ذلك الموعود، والله المستعانُ ولاحول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم.

مقدمات المؤلف

تمهيد المقدمَاتِ المحتاجِ إليها قبلَ النظرِ في مسائل الكتاب

(وهي بِضْع عشرةَ مقدمةً)

المقدمة الأولى:

إن أصول الفقهِ[١] في الدين قطعية لا ظنية؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي.

بيان الأول: ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع[٢]؛ وبيان الثاني من أوجه. أحدها[٣]: إنها ترجع. إمَّا إلى أصول عقلية[٤]، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي[٥] من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً؛ ولا ثالثَ[٦] لهذين إلاّ المجموع منهما، والمؤلفُ من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.

---

(١) تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كلا ضرر ولا ضرار، ولا تزر وازرة وزر أخرى. وما جعل عليكم في الدين من حرج، إنما الأعمال بالنيات، من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وهكذا، وهذه تسمى أدلة أيضاً كالكتاب والسنة والإجماع الخ.. هي قطعية بلا نزاع. وتطلق أيضاً على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها، وهذه القوانين هي فن الأصول. فمنها ما هو قطعي باتفاق، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية. فالقاضي ومن وافقه على أن من هذه المسائل الأصولية ما هو ظني، والمؤلف بصدد معالجة إثبات كون مسائل الأصول قطعية بأدلته الثلاثة الأولى وبالأدلة الأخرى التي جاء بها في صدد الرد على المازري في اعتراضه على القاضي. ثم قرر أخيراً إن ما كان ظنياً يطرح من علم الأصول فيكون ذكره تبعاً لا غير.

(٢) فإنّا إذا تصفحنا جميع مسائل علم الأصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث، واستقراء جميع الأفراد فيه ممكن فإنها مسائل محصورة.

(٣) حاصله أن كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية، وإما على استقراء كلي من الشريعة، وكلاهما قطعي، فهذه الكليات قطعية، فما ينبني عليها من مسائل الأصول قطعيّ.

(٤) أي راجعة إلى أحكام العقل الثلاثة كما سيذكره في المقدمة الثانية تفصيلاً.

(٥) لا يتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة أن الأمر للوجوب مثلاً وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلي المعروف الموجب لليقين، لكن المطلوب هنا القطع أي الجزم، ويكفي لذلك الكثرة المستفيضة الأفراد من كل نوع من أنواع الأمر، الواردة في مقاصد الشريعة الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومثل هذا كاف في عده استقراء كلياً يوجب القطع، لأن ما لم يطلع عليه المستنبط من الأوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أنواع الأوامر التي اطلعوا عليها فلا يترتب عليه إخلال بالقاعدة.

(٦) سيأتي في المقدمة الثانية زيادة العادي فلعله توسع هنا بإدراجه في العقلي.

والثاني[١]: أنها لو كانت ظنيةً لم تكن راجعةً إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يُقبلُ في العقليات، ولا إلى كليّ شرعيّ، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات[٢]؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكلياتِ الشريعة لجاز تعلقُه بأصلِ الشريعة، لأنه الكلي الأول[٣]، وذلك غير جائز عادة[٤] - وأعني بالكليات[٥] هنا الضروريات والحاجياتِ والتحسينيات - وأيضاً لو جاز تعلقُ الظنِ بأصلِ الشريعة لجاز تعلقُ الشك بها، وهي لا شكَّ فيها، ولجاز تغييرُها وتبديلُها، وذلك خلافُ ما ضمِنِ اللهُ عزَ وجلَ من حفظها.

والثالث: أنه لو جاز جعلُ الظني أصلاً في أصولِ الفقه لجاز جعلهُ أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا، لأن نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبةِ أصولِ الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوتِ في أنها كلياتٌ معتبرةٌ[٦] في كلّ ملة، وهي داخلةٌ في حفظ الدين من الضروريات.

وقد قال بعضهم: لا سبيلَ إلى إثباتِ أصولِ الشريعة بالظن، لأنه تشريع، ولم نُتعبَّد بالظن إلاّ في الفروع، ولذلك لم يعدّ القاضي ابنُ الطيبِ من الأصول تفاصيلَ العلل، كالقول في عكسِ العلةِ، ومعارضتها، والترجيحِ بينها وبين غيرها، وتفاصيل أحكام الأخبار، كأعداد الرُّواةِ والإرسال، فإنه ليس بقطعي.

واعتذر ابنُ الجُوَيني عن إدخالِه في الأصول بأن التفاصيلَ المبنيةَ على الأصول المقطوع بها داخلةٌ بالمعنى[٧] فيما دلَّ عليه الدليلُ القطعي.

قال المازَري: وعندي إنه لا وجه للتحاشي عن عَدِّ هذا الفنِّ من الأصول وإن كان ظنياً، على طريقة القاضي في أن الأصول هي أصولُ العلم؛ لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفُسها[٨] لكن ليُعْرَض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر - قال - فهي في هذا كالعموم[٩]

---

(١) إثبات للمطلوب بإبطال نقيضه، لأنه يترتب على كونها ظنية حصول ما لا يجوز عادة وهو تعلق الظن بأصل الشريعة، وأيضاً حصول الشك فيها، وأيضاً جواز تبديلها، وكلها باطلة.

(٢) لا الكليات الشرعية بدليل قوله إذ لو جاز فهو روح الدليل.

(٣) أي بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكلي فيصح قوله لجاز الخ وأصل الشريعة المقطوع بها هي الكلي الأول الذي تفرعت عنه القوانين والكليات الأخرى، وحيث كان الأصل الأول مقطوعاً به وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء الكلي فحكم الفرع حينئذٍ يكون حكماً للأصل والعكس.

(٤) لأنه بعد قيام الدليل على الأصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع، ولم يقل عقلاً لأنه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص في شيء بعد القطع بالدليل، فإنه لا يلزم من فرض ذلك محال عقلاً.

(٥) أي التي قلنا إنها مرجع لمسائل الأصول.

(٦) استدلال خطابي لأنه لا يتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الأصول حتى ما اتفقوا عليه منها، إنما المعتبر في كل ملة بعض القواعد العامة فقط، وكان يجدر به وهو في مقام الاستدلال العام على قطعية مسائل الأصول ومقدماتها ألاّ يذكر مثل هذا الدليل.

(٧) لا يخفى أن اعتبار مثل هذا يؤدي إلى دعوى أن الفروع قطعية أيضاً.

(٨) أي لا لتعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعي.

(٩) لعله يريد إن القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام بالنسبة لجزئياته وحيث إن جزئيات الأدلة يلحقها الظن في دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التي تنطبق عليها كانطباق العام على الخاص يلحقها الظن أيضاً.

والخصوص، قال: ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدَّها من الأصولِ، لأن الأصول عنده هي الأدلةُ، والأدلةُ عنده ما يُفضِي إلى القطع؛ وأما القاضي فلا يَحسُن به إخراجُها من الأصول، على أصلهِ الذي حكيناه عنه. هذا ما قال.

والجواب[١] إن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به؛ لأنه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمالُ الإخلافِ، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء، والقوانينُ الكليةُ لا فرقَ بينها[٢] وبين الأصولِ الكليةِ التي نُصّ عليها. ولأن الحفظَ المضمون في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩] إنما المراد به حفظُ أصوله الكلية المنصوصة[٣]، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] أيضاً؛ لا أن المراد[٤] المسائل الجزئية، إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظِ جزئيٌّ من جزئيات الشريعة؛ وليس كذلك لأنّا نقطع بالجواز، ويؤيده الوقوع، لتفاوتِ الظنون، وتطرق الاحتمالات في النصوصِ الجزئيةِ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً؛ فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد وفي معاني الآيات، فدل على أن المرادَ بالذكر المحفوظِ ما كان منه كلياً[٥]، وإذ ذاك يلزم أن يكون كلُّ أصل قطعياً. هذا على مذهب أبي المعالي وأما على مذهب القاضي فإن إعمال الأدلة القطعيةِ أو الظنيةِ إذا كان متوقفاً على تلك القوانينِ التي هي أصولُ الفقهِ فلا يمكنُ الاستدلالُ بها إلاّ بعدّ عرضِها عليها، واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلَها بل أقوى منها، لأنك أقَمتَها مُقامَ الحاكم على الأدلة، بحيثُ تُطرحُ الأدلة إذا لم تجْر على مقتضى تلك القوانين؛ فكيف يصح أن تجعل الظنياتُ قوانينَ لِغيرها[٦].

ولا حجة في كونها غيرَ مرادة لأنفسها، حتى يستهانَ بطلبِ القطع فيها، فإنها حاكمة على

---

(١) أي عن القاضي، أي أن القاضي وإن قال إن الأصول في تلك القوانين فهذا لا ينافي أنه يقول إنها قطعية، لأن كل ما كان ظنياً لا يعد من الأصول، فسواء أريد بالأصول الأدلة من الكتاب والسنة الخ أو أريد بها تلك القواعد لا بد أن تكون قطعية. ومنه يعلم أن قوله لأن تلك الظنيات الخ من كلام المازري لا من كلام القاضي، ومعلوم أن الغرض من جلب كلام القاضي والمازري تصفية المقام ورد شبهة المازري ليتم له أن أصول الفقه على أي تقدير في معناها قطعية سواء كانت هي القواعد، أو الأدلة من الكتاب والسنة، أو الكليات الشرعية المنصوصة.

(٢) مجرد دعوى إلاّ أن يجعل تفريعاً على ما قبله فتكون الفاء ساقطة.

(٣) مسلم ولكنك تعمم في المستنبطة الصرفة أيضاً.

(٤) سيأتي له ما يخالف هذا إذ يقول في المقدمة التاسعة: ولذا كانت الشريعة محفوظة أصولها وفروعها. ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها وهناك إثبات حفظها بنصب أدلتها الكافية لمن توجه إليها بفهم راسخ فإن أخطأها بعض أصابها بعض آخر فهي محفوظة في الجملة.

(٥) كلياً منصوصاً كما قال أولاً، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كل أصل قطعياً. فإذا كان غرضه تقرير مذهب أبي المعالي، وأن القطع إنما هو في الكليات المنصوصة في الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة لا يكون لذكره هنا فائدة تعود على غرضه من قطعية مسائل الأصول، وإذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله لا فرق بينها وبين الأصول التي نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة.

(٦) أي من القطعيات التي تعرض فيما يعرض عليها. وقد يقال إنها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات، وليست قوانين لنفس القطعيات. والفروع المستنبطة بها ظنية ولا ضير في هذا.

غيرها، فلابدّ من الثقةِ بها في رُتبتها، وحينئذٍ يصلح أن تجعلَ قوانين. وأيضاً لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة، وذلك غير صحيح؛ ولو سلم ذلك كلّه فالاصطلاح اطّردَ على أن المظنوناتِ لا تجعل أصولاً، وهذا كاف في اطّراح الظنياتِ من الأصول بإطلاق. فما جرى [(١)] فيها مما ليس بقطعي فمبنيٌّ على القطعي تفريعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول.

المقدمة الثانية:

إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلَة المعتمدة فيه لا تكون إلاّ قطعية [(٢)]، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به. وهذا بيّن. وهي إما عقلية، كالراجعةِ إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوبِ والجواز والاستحالة؛ وإما عاديةٌ، وهي تتصرف ذلك التصرفَ أيضاً، إذ من العادي ما هو واجبٌ في العادة أو جائز أو مستحيل؛ وإما سمعية، وأجلّها المستفادُ من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أن تكون قطعيةَ الدلالة، أو من الأخبارالمتواترة في المعنى، أو المستفادُ من الاستقراءِ في موارد الشريعة. فإذاً الأحكام المتصرفة [(٣)] في هذا العلم لا تعدو الثلاثة: الوجوب والجوازَ والاستحالة، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع. فأما كون الشيء حُجَة أو ليس بحُجَّة فراجعٌ إلى وقوعه كذلك، أو عدم وقوعه كذلك. وكونه صحيحاً أوغير صحيح راجعٌ [(٤)] إلى الثلاثة الأول. وأما كونه فرضاً، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو حراماً، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصولٌ. فَمن أدخلها فيها فمِن [(٥)] بابِ خلطِ بعض العلوم ببعض.

المقدمة الثالثة [(٦)]:

الأدلة العقلية إذا استعملتْ في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة [(٧)] على الأدلة السمعية، أو

---

(١) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول، فإن من مسائل الأصول، ما هو قطعي مجمع عليه. ومنها ما هو محل للنظر وتشعب وجوه الأدلة إثباتاً ورداً راجع **«الأسنوي على المنهاج»** في تعريف الأصول. على أنه ـ بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً دون تحديد لنوع ما يطرح ـ صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعياً وما سلّم فيه إنه ظني. وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة.

(٢) لازم أو ملزوم لما تقدم له في المقدمة الأولى فيجري عليه ما جرى عليها.

(٣) أي التي تتركب منها مقدماته لا تتجاوز الأحكام الثلاثة سواء كانت عقلية أو عادية أو سمعية، وقد يذكر في **«الأصول»** إن كذا حجة أو ليس بحجة فهذا ليس من المقدمات وإنما هو مما يتفرع على تلك المقدمات، إذ هو العرض الذاتي الذي يراد إثباته لموضوعاته التي هي الأدلة بواسطة تلك المقدمات.

(٤) لأنها بمعنى ثبوته أعم من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً يعني عقلياً أو عادياً لا خصوص العقلي.

(٥) إنما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الأصولي إلى تصورها والحكم بها إثباتاً ونفياً كقوله الأمر للوجوب والنهي للتحريم مثلاً وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. إلاّ أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضاً أو حراماً مثلاً، فإن هذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء

(٦) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها.

(٧) أي لا تكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون إحدى المقدمات والباقي شرعية مثلاً. وقد تكون معينة بأن يأتي الدليل كله شرعياً ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلي، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لإثبات أصلي كلي، بل لتحقيق المناط أي لتطبيق أصل على جزئي من جزئياته، وذلك بالبحث في أن =

معِينة في طريقها، أو محقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع. وهذا مبيَّن في علم الكلام. فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصدِ الأول الأدلة الشرعية؛ ووجود القطع فيها ـ على الاستعمال المشهور ـ معدومٌ، أو في غاية الندور؛ أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطعَ ظاهر؛ وإن كانت متواترة فإفادتها القطعَ موقوفة على مقدماتِ جميعُها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقلِ الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييدِ للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، والمُعارض العقلي. وإفادةُ القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدةٌ أو منقولة فقد تفيد اليقين. وهذا كله نادرٌ أو متعذِّر[١].

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلةٍ ظنيةٍ تضافرتْ على معنى واحدٍ حتى أفادت فيه القطعَ، فإن للاجتماعِ من القوةِ ما ليس للإفتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع. وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلةِ المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواترِ[٢] المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه، وَجود حاتِم، المستفادِ من كثرة الوقائع المنقولة عنهما.

ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعدِ الخمس، كالصلاة، والزكاة؛ وغيرهما، قطعاً؛ وإلاّ فلو استدل مستدلٌّ على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه[٣]؛ لكن حَفَّ بذلك من الأدلةِ الخارجية والأحكامِ المترتبةِ ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلاّ شاكٌّ في أصل الدين.

ومن ههنا[٤] اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي

= هذا الجزئي مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها. وسيأتي أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذلك إلاّ أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها. ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الآتيين له في الجزء الرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولي، إلاّ أن يقال لا مانع من تحقيق المناط في مسائل الأصول أيضاً، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح.

(١) أي فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة في سائر الأدلة كما هو المطلوب.

(٢) وليس تواتراً معنوياً لأن ذاك يأتي كله على نسق واحد كالوقائع الكثيرة المختلفة التي تأتي جميعها دالة على شجاعة علي مثلاً بطريق مباشر. أما هذا فيأتي بعضه دالاً مباشرة على وجوب الصلاة، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفاد منه الوجوب، كمدح الفاعل لها، وذم التارك، والتوعد الشديد على إضاعتها، وإلزام المكلف بأقامتها ولو على جنبه إن لم يقدر على القيام، وقتال من تركها الخ الخ، ولذلك عدّه شبيهاً بالمعنوي ولم يجعله معنوياً.

(٣) أي كان استدلالاً ظنياً لتوقفه على المقدمات الظنية المشار إليها.

(٤) أي فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار إليها يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشاغبة إلى طريق ذكر الإجماع القاطع للشغب وما ذلك إلا لأن كل دليل على حدته ظني لا يفيد القطع.

وقاطع لهذه الشواغب. وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجةً أو خبر الواحد أو القياسِ حجة فهو راجع إلى هذا المساق[١]؛ لأن أدلتها مأخوذةٌ من مواضعَ تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق[٢] لا ترجع إلى باب واحد، إلاّ أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. وإذا تكاثرت على الناظرِ الأدلة عضّد بعضها بعضاً فصارت بمجموعها مفيدة للقطع؛ فكذلك الأمرُ في مآخذِ الأدلةِ في هذا الكتاب[٣] وهي مآخذ الأصول. إلاّ أن المتقدمين من الأصوليين ربما[٤] تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكلَ الاستدلالَ بالآيات على حدتها[٥] وبالأحاديث على انفرادها. إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرَّ عليها بالاعتراض نصّاً نصّاً، واستضعف الاستدلالَ بها على قواعد الأصول المراد منها القطع. وهي إذا أخذت على هذا السبيل[٦] غير مشكلة، ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذَ هذا المعترضِ لم يحصل لنا قطعٌ بحكم شرعي ألبتة، إلاّ أن نشرك العقلَ[٧]، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية.

فقد اتفقت[٨] الأمَّة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس: وهي الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شَهِد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد؛ ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادةً تعيينُه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك لأن كلَّ واحد منها بانفراده ظني، ولأنه - كما لا يتعين في التواتر المعنويّ أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبرَ واحد دون سائر الأخبار - كذلك لا يتعين هنا، لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد؛ وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه، وكثرة البحث وقلته، إلى غير ذلك.

---

(١) وهو شبه التواتر المعنوي.

(٢) أي كما أشرنا إليه فلذا كان شبيهاً بالتواتر المعنوي وليس إياه.

(٣) فإنه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها.

(٤) إنما قال ربما ولم يقل إنهم تركوه قطعاً لأن الغزالي أشار إليه في دليل كون الإجماع حجة كما تجيء الإشارة إليه. ولله درّ الغزالي فإنه بإشارته لهذا في الإجماع جعل الشاطبي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجليلة ويتوسع فيه هذا التوسع، بل جعله خاصة كتابه كما سيقول في آخره.

(٥) أي كل آية على حدة بدون ضمها إلى سائر الآيات والأحاديث حتى يصير النظر إليها نظراً إلى المجموع الذي يشبه التواتر.

(٦) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كالإجماع من آحاد الأدلة على المعنى المطلوب.

(٧) أي بالاستقراء والنظر إلى الأدلة منظومة في سلك واحد. ويحتمل أن يكون المعنى إلاّ أن نحكّم العقل في الأحكام الشرعية ونقول إنه يدركها بنفسه فيحصل القطع بها من جهته وإن كان دليل السمع ظنياً، لكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة وإنما ينظر فيها من وراء الشرع فتعين هذا الطريق الاستقرائي في إفادة السمعيات القطع.

(٨) تمثيل بأهم مسألة أصولية لا يمكن إثباتها بدليل معين وإنما ثبتت بشبه التواتر المعنوي بأدلة لم ترد على سياق واحد وفي باب واحد.

فنحن إذا نظرنا[(١)] في الصلاة فجاء فيها: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذمُّ التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. وكذلك النفس نُهي عن قتلها، وجعل قتلها موجباً للقصاص، متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سدُّ رمقِ المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك؛ ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف لهذا علمنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريمَ القتل. وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معيّنة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص.

فصل

وينبني على هذه المقدمة معنى آخر، وهو أن كلَّ أصلٍ شرعيّ لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به. لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذّر. ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلالِ المرسل[(٢)] الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معيّن فقد شهد له أصل كلي؛ والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصلَ المعيّن، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعيّن وضعفه؛ كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصولِ المعيّنة المتعارضةِ في باب الترجيح؛ وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع[(٣)] إلى تقديم[(٤)] الاستدلال المرسل على القياس، كما هو مذكور في موضعه.

---

(١) مثالان آخران في أهم المسائل الشرعية من الفروع.

(٢) أي المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع بالاعتبار ولا بالالغاء، وذلك كجمع المصحف وكتابته، فإنه لم يدل عليه نص من قِبَل الشارع ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر أولاً، حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في ذلك، ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها، ففي مثل تدوين النحو مثلاً لم يشهد له دليل خاص، ولكنه شهد له أصل كلي قطعي يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعاً، وإن كان محتاجاً إلى وسائط لإدراجه فيه.

(٣) بناء على بعض تفاسير الاستحسان، وسيأتي غير ذلك له في الجزء الرابع، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس؛ فمالك يستحسن تخصيصه بالمصلحة وأبو حنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد، فلذا نسبه هنا لمالك.

(٤) أي الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، وذلك كبيع العريّة بخِرصها تمراً، فهو بيع رَطب بيابس وفيه الغرر الممنوع بالدليل العام، إلا أنه أبيح رفعاً لحرج المعرِي والمعرَى. ولو منع لأدى إلى منع العرية رأساً وهو =

فإن قيل[١]: الاستدلالُ بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح؛ لأن الأصل الأعمَّ كليّ، وهذه القضيةُ المفروضةُ جزئية خاصة، والأعمُّ لا إشعار له بالأخصّ، فالشرع وإن اعتبر كليَّ المصلحة من أين يُعلم اعتبارهُ لهذه المصلحة الجزئية المتنازَع فيها؟ فالجواب أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد. أما كونه كلياً فلما يأتي[٢] في موضعه إن شاء الله؛ وأما كونه يجري مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استنبط، لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقِعَين على جميع المكلفين، فهو كلي في تعلقه، فيكون عاماً في الأمر به والنهي للجميع.

لا يقال: يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة، موافقةً لمقصد الشارع أو مخالفةً؛ وهو باطل. لأنا نقول: لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبما هو مذكور في موضعه[٣] من هذا الكتاب.

فصل

وقد أدّى عدمُ الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعضُ الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجةً ظني لا قطعي؛ إذا لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيده القطع فأدّاه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده؛ ومال أيضاً بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدّلة اللفظية في الأخذ بأمور عاديّة أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع[٤]؛ وكذلك مسائل أُخرُ غير الإجماع عَرض فيها أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله تعالى.

= مفسدة؛ فلو اطرد الدليل العام فيه لأدى إلى هذه المفسدة فيستثنى من العام. وسيأتي شرحه بإيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع. ومنه الاطلاع على العورات في التداوي أبيح على خلاف الدليل العام لأنّ اتباع العام في هذا يوجب مفسدة وضرراً لا يتفق مع مقاصد الشريعة في مثله. فالاستحسان ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعي مآلاتها إلى أقصاها. فلو أدت في بعض الجزئيات إلى عكس المصلحة التي قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنيت وفاقاً لمقاصد الشرع. وفي الشرع من هذا كثير جداً في أكثر أبوابه. وهو وإن لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة إلا أنه يلائم تصرفاته ومأخوذ معناه من موارد الأدلة التفصيلية. فيكون أصلاً شرعياً وكلياً يبني عليه استنباط الأحكام.

(١) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان لأن كلاً منهما استدلال بأصل كلي على فرع خاص. والفرق بينهما أن الثاني تخصيص لدليل بالمصلحة والأول إنشاء دليل بالمصلحة على ما لم يرد فيه دليل خاص.

(٢) أول الجزء الثالث.

(٣) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثاني.

(٤) أي أن عدم التفاتهم إلى التواتر المعنوي في حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة الذي استدل به الغزالي على حجية الإجماع، ونظرهم في الأحاديث الواردة نظراً إفرادياً لكل حديث منها، جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الإجماع ويجنحون: إما إلى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره، وإما إلى الاستدلال عليه بالإجماع على القطع بتخطئة المخالف له، مع ما فيه من شبه المصادرة (راجع «ابن الحاجب») وبهذا البيان يعلم أن قوله في الأخذ إن لم يكن محرفاً عن (والأخذ) أو (إلى الأخذ) فهو بمعناه.

المقدمة الرابعة:

كل مسألة مرسومةٍ في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهيةٌ أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك[١]، فوضعها في أصول الفقه عاريّة. والذي يوضّح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلاّ لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه؛ فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له. ولا يلزم على هذا أن يكون كلُّ ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه؛ وإلاّ أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه: كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيقُ الفقه[٢] وينبني عليها من مسائله؛ وليس كذلك؛ فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعدُّ من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبنى عليه فقه فليس بأصل له.

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع[٣]، ومسألة الإباحة[٤] هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كل النبي ﷺ متعبَّداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلاّ بفعل. كما إنه لا ينبغي[٥] أن يعد منها ما ليس منها، ثم البحث فيه في علمه وإن انبنى عليه الفقه، كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذلك.

غير أنه يُتكلم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريقةٌ في الأصول: وهي أن القرآن عربي والسنة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل، لأن هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي،

---

(١) أي بطريق مباشر لا بالوسائط كما هو الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه فيها العون المباشر الذي يجعلها من الأصول بخلاف المقدمات البعيدة مثل ما سيذكره من المباحث بعد.

(٢) تحقيقه غير استنباطه. ولهذا الغرض لم يقل مسائله بل من مسائله.

(٣) أضف إليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، ونحو ذلك.

(٤) تكلم على المباح في خمس مسائل تأتي قريباً. فعليك أن تنظر فيها بضابطه في هذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الإباحة تكليفاً أو لا وبين تلك المسائل، حتى عد هذا خارجاً عن الأصول وعد مباحثه الخمسة من الأصول.

(٥) ذكر فيما قبل الكاف نوعاً من المسائل التي لا يصح إدخالها في أصول الفقه وجعل ضابطه كل مسألة لا يبنى عليها فقه، ومثل له بكثير من مبادىء الأحكام وبعض المبادىء اللغوية كمسألة ابتداء الوضع ـ وهذا نوع آخر وهو ما ينبنى عليه فقه ولكنه ليس من مسائل الأصول بل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه في علمه الخاص به، وذلك كمبادىء النحو واللغة. وبهذا البيان تعلم أن قوله: (ثم البحث فيه في علمه) جملة اسمية معطوفة على صلة ما، ولعل أصل النسخة (وتم البحث الخ) بجملة فعلية من التمام فحرفت إلى ما ترى.
وبعد فالمعروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت في الأصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التي يتوقف عليها توقفاً قريباً. نعم كان ينبغي ألا يتوسعوا في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لأنها محققة في علم آخر. ولعل هذا هو مراد المؤلف.

بحيث إذا حقق هذا التحقيق سُلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلكُ كلام العرب في تقرير معانيها ومنازِعِها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروجٌ عن مقصود الشارع. وهذه مسألة مبينة[١] في كتاب المقاصد والحمد لله.

فصل

وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلاّ أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضعُ الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عاريةٌ أيضاً؛ كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير[٢]، والمحرّم المخيّر[٣] فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناءً على أصل محرر في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقرير أيضاً، وهو: هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الأعيان[٤] أو إلى خطاب الشارع؟ وكمسألة تكليف الكفار بالفروع[٥] عند الفخر الرازي، وهو ظاهر، فإنه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرةَ له في الفقه.

لا يقال: إن ما يرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبني عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم، وأيضاً ينبني عليه عصمةُ الدم والمال، والحكمُ بالعدالة أو غيرها من الكفر إلى ما دونه، وأشباه ذلك، وهو من علم الفروع. لأنا نقول: هذا جارٍ في علم الكلام في جميع مسائله، فليكن من أصول الفقه؛ وليس كذلك. وإنما المقصود ما تقدم.

---

(١) في المسألة الأولى من النوع الثاني من المقاصد.

(٢) فالجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هذه المعينات التي خير بينها. وقال المعتزلة بل الواجب الجميع. قال الإمام في «**البرهان**» إنهم معترفون بأن من ترك الجميع لا يأثم إثم تارك واجبات، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات فلا فائدة في هذا الخلاف عملياً بل هو نظري صرف لا يبنى عليه تفرقة في العمل فلا يصح الاشتغال بأدلته في علم الأصول.

(٣) قال الأولون يجوز أن يحرم واحد لا بعينه ويكون معناه أن عليه أن يترك أيها شاء جمعاً وبدلاً فلا يجمع بينها في الفعل. وقال المعتزلة لا يجوز بل المحرم الجميع وترك واحد كاف في الامتثال، والأدلة من الطرفين والردود هي بعينها المذكورة في الواجب المخير. وإذن فليس من فائدة عملية في هذا الخلاف أيضاً. هذا ما يريده المؤلف وهو واضح.

(٤) لعل صوابه الأفعال. وهي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. فالمعتزلة القائلون بها يقولون: إن الأمر بواحد مبهم غير مستقيم، لأنه مجهول ويقبّح العقل الأمر بالمجهول. والجمهور يقولون: إن الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولا دخل للعقل فيه ولا حسن ولا قبح في الأفعال إلاّ بأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفارة، على أن له جهة تعيين بأنه أحد الأشياء المعينة. فهذا وجه بناء مسألة المخير على قاعدة التحسين.

(٥) راجع «**الأسنوي**» فقد ذكر له فوائد عملية كثيرة من تنفيذ عتقه وطلاقه... في نحو عشرة فروع خلافية؛ نعم إنه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازي، والرازي يقول لا فائدة في التكليف إلاّ تضعيف العذاب عليهم في الآخرة، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية ـ لكن بعد ظهور هذه الفروع وإطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازي كان ينبغي للمؤلف حذف مسألة تكليف الكفار من بحثه هذا.

المقدمة الخامسة:

كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب[١] شرعاً.

والدليل على ذلك استقراء الشريعة: فإنّا رأينا الشارع يُعرض عمّا لا يفيد عملاً مكلفاً به[٢]. ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩] فوقع الجواب بما يتعلق به العمل، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: لِم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط ثم يمتلىء حتى يصير بدراً ثم يعود إلى حالته الأولى؟ ثم قال: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩] بناء على تأويل من تأول أن الآية كلها نزلت في هذا المعنى، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال ـ في التمثيل ـ إتيان للبيوت من ظهورها، والبر إنما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التي لا تفيد نفعاً في التكليف ولا تجرُّ إليه. وقال تعالى ـ بعد سؤالهم عن الساعة: أيان مرساها؟ ـ: ﴿فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾﴾ [النازعات: ٤٣] أي إن السؤال عن هذا سؤال عما لا يعني، إذ يكفي من علمها أنه لا بد منها؛ ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل: «ما أعْدَدْتَ لها؟[٣]» إعراضاً عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة، ولم يجبه عما سأل. وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] نزلت في رجل سأل: مَن أبي؟ روي[٤] أنه عليه السلام قام يوماً يُعرف الغضبُ في وجهه فقال: لا تسألوني عن شيء إلاّ أنبأتكم. فقام رجل فقال يا رسول الله مَن أبي؟ قال: أبوك حذافة. فنزلت. وفي البابين روايات أخر. وقال ابن عباس ـ في سؤال بني إسرائيل عن صفات البقرة ـ: لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شدّدوا فَشدَّد اللَّهُ عليهم. وهذا يبيّن أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة. وعلى هذا المعنى يجري الكلام في الآية قبلها[٥] عند من روى أن الآية نزلت[٦] فيمن سأل[٧]: احَجُّنا هذا لعامنا أم للأبد؟ فقال عليه

---

(١) المباح ليس مطلوباً شرعاً كما يأتي له في بحثه فقاعدته هذه تقتضي أن البحث الذي ينبني عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلاني لا يكون مستحسناً شرعاً، وهو غير ظاهر فتقييده بالحيثية فيه خفاء.

(٢) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدي إلى قوة الإيمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق جل شأنه امتثالاً للآيات الطالبة من المكلفين النظر في السموات والأرض وما فيها؟ ولذا قالوا إن الجواب بالآية عن السؤال من الأسلوب الحكيم أي إنه أليق بحال هذا السائل لمعنى عرفه ﷺ فيه. وعليه فلو أجابه ﷺ بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية إلاّ أنه رأى الأليق بحاله توجيه فكره إلى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو وقد يعسر فهمها على كثير من العرب. ومثله لا يناسب منصب النبوة. فالعدول لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وإن كان الجواب المطابق للسؤال قد يؤدي إلى فائدة عملية قلبية فتأمل.

(٣) رواه البخاري ومسلم ـ وقال عنه الحافظ العراقي في تخريجه لأحاديث «**الإحياء**» متفق عليه من حديث أنس ومن حديث أبي موسى وابن مسعود بنحوه.

(٤) رواه الشيخان.

(٥) آية لا تسألوا الخ.

(٦) هذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم الاجتهاد آخر الكتاب.

(٧) سأل بعد نزول آية **﴿ولله على الناس حج البيت﴾** [آل عمران: ٩٧] كما يأتي للمؤلف في الجزء الرابع.

السلام: (للأبد. ولو قلت «نَعمْ» لَوَجبتْ)[١] وفي بعض رواياته «فذَرُوني ما تَركتكم فإنما هلك مَن كان قبلَكم بكثرةِ سؤالِهم أنبياءهم» الحديث. وإنما سؤالُهم هنا زيادة[٢] لا فائدة عمل فيها، لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل، فصار السؤال لا فائدة فيه. ومن هنا نهى عليه السلام «عن قيلَ وقال وكثرةِ السؤالِ[٣]» لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد. وقد سأله جبريل عن الساعة فقال: (ما المسؤول عنها بأعلَم مِن السائل)[٤] فأخبره أن ليس عنده مِن ذلك علم، وذلك يبيِّن أن السؤال عنها لا يتعلق به[٥] تكليف؛ ولمّا كان ينبني على ظهور أماراتِها الحذرُ منها ومن الوقوع في الأفعال[٦] التي هي من أماراتِها، والرجوعُ إلى الله عندها، أخبره بذلك؛ ثم خَتم عليه السلام ذلك الحديثَ بتعريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم. فصح إذاً أن من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به؛ أعني علم زمان إتيانها. فليتنبهْ لهذا المعنى في الحديث وفائدةِ سؤاله له عنها. وقال: «إن أعظم الناس جُرما من سأل عن شيء لم يحرَّم فحرِّم من أجل مسألته[٧]»؛ وهو مما نحن فيه؛ فإنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة إلى العمل؟ وقرأ عمر ابن الخطاب ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾ [عبس: ٣١] وقال: هذه الفاكهة فما الأبّ[٨]؟ ثم قال نُهينا عن التكلُّف. وفي القرآن الكريم: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥] الآية، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هذا مما لا يحتاج إليه في التكليف. وروي أن أصحاب النبي ﷺ ملّوا ملّة فقالوا: يا رسول الله حدِّثنا. فأنزل الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣] الآية؛ وهو كالنص في الرد عليهم فيما سألوا،

---

(١) هذه الجملة ملفقه من حديثين في قصتين مختلفتين كما يفهم من الأسلوب العربي وكما يعلم من مراجعة «مسلم» في باب حجة النبي ﷺ وفي باب فرض الحج مرة، والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل: أفي كل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثاً. ثم قال ذروني ما تركتكم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم الخ. والسائل هنا هو الأقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة المقام.
أما الحديث الآخر ففي صفة متعة النبي ﷺ في الحج قال سراقة بن مالك: أرأيت متعتنا هذه لعامنا أم للأبد فقال بل هي للأبد اهـ.

(٢) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لأن ظاهر الآية الإطلاق وهو أن حجهم لا يجب إلا مرة في العمر. والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الإجابة على الأسئلة الكثيرة مظنة الإساءة بزيادة تكليف لم يكن أو بجواب يكرهه السائل ولو في غير التكليف وإن كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون لأن الجواب بما فيه يُسْر وهو أن الحج واجب مرة فقط.

(٣) إن الله كره لكم قيل وقال وإضاعة المال وكثرة السؤال ـ رواه البخاري واللفظ له ومسلم وأبو داود عن المغيرة وأبو يعلى وابن حبان في «**صحيحه**» من حديث أبي هريرة بنحوه.

(٤) جزء من حديث طويل رواه البخاري ورواه في «**التيسير**» عن الخمسة ما عدا البخاري بلفظ أطول والجميع متفقون على الجزء الذي هنا.

(٥) وإلاّ لعلمه ﷺ، وإذا كان هو لا بعينه علمها وهو المعنيّ بالعلم والمعارف الربانية فغيره أولى.

(٦) كما ينبه عليه حديث الترمذي مجملاً «يكون بين يدي الساعة فتن كقطع الليل المظلم الخ ـ إلى إن قال ـ يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا».

(٧) أخرجه في «**التيسير**» عن الشيخين وأبي داود.

(٨) أي أنه لفت نظرهم أولاً إلى أن هنا شيئاً مجهولاً ليبني عليه هذه الفائدة العلمية.

وأنه لا ينبغي السؤال إلاّ فيما يفيد في التعبد لله؛ ثم ملّوا ملّة فقالوا حدِّثنا حديثاً فوق الحديث ودون القرآن؛ فنزلت سورة يوسف. انظر الحديث في «**فضائل القرآن لأبي عبيد**». وتأمل خبر عمر بن الخطاب مع ضبيع[١] في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا ينبني عليها حكم تكليفي، وتأديب عمر له. وقد سأل ابن الكواء عليّ بن أبي طالب عن ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ۝١ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا ۝٢﴾ [الذاريات: ١، ٢] الخ فقال له عليٌّ: ويلك! سل تفقُّهًا ولا تسأل تعنُّتاً؛ ثم أجابه، فقال له ابن الكواء: أفرأيت السواد الذي في القمر؟ فقال: أعمى سأل عن عمياء؛ ثم أجابه، ثم سأله عن أشياء؛ وفي الحديث طول. وقد كان مالك[٢] بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، ويَحكي كراهيتَه عمن تقدم.

وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة:

منها: أنه شغل عما يَعني من أمر التكليف الذي طُوِّقَه المكلفُ بما لا يَعني؛ إذ لا ينبني على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ أما في الآخرة فإنه يُسأل عما أمر به أو نهي عنه؛ وأما في الدنيا فإنَّ علمه بما علم من ذلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا ينقصه؛ وأما اللذة الحاصلة عنه في الحال فلا تفي مشقةُ اكتسابها وتعبُ طلبها بلذة حصولها. وإن فرض أن فيه فائدة في الدنيا فمن شرط كونها فائدةً شهادةُ الشرع لها بذلك؛ وكم من لذة وفائدة يعدّها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلاّ على الضد، كالزنى، وشرب الخمر، وسائر وجوه الفسق، والمعاصي التي يتعلق بها غرض عاجل. فإذاً قطع الزمان فيما لا يُجنى ثمرة في الدارين، مع تعطيل ما يُجنى الثمرة، من فعل ما لا ينبغي.

ومنها: أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها؛ فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك، وهو مشاهد في التجربة العاديّة: فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابر والتعصب، حتى تفرقوا شيعاً[٣]. وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنّة. ولم يكن أصل التفرّق إلاّ بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعني، وخرجوا إلى ما لا يعني، فذلك فتنة على المتعلم والعالم؛ وإعراض الشارع ـ مع حصول السؤال ـ عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتِّباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل.

ومنها: أنّ تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلاّ بتعلقهم بما يخالف السنة. فاتباعهم في نحلةٍ هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادّة. ووجوه عدم الاستحسان كثيرة.

---

(١) في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والغين المعجمة قال إنه ضربه وشرّد به لمّا كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل.

(٢) يأتي ذلك مبسوطاً في المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد (ج/ ٤).

(٣) وذلك كاختلافهم في نجاة أبويه ﷺ فإنه طالما شقي به الناس فرقة وتدابراً.

فإن قيل: العلم محبوب على الجملة، ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتنتظم صيغُه كلّ علم؛ ومن جملة العلوم ما يتعلق به عملٍ، وما لا يتعلق به عمل؛ فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم. وأيضاً فقد قال العلماء: إنَّ تعلم كلِ علم فرض كفاية، كالسِّحر والطلسمات وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل؛ فما ظنُّك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك؟ وأيضاً فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة، وقد لا ينبني عليه عمل. وتأمّل حكاية الفخر الرازي: أن بعض العلماء مرَّ بيهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم، فسأل اليهوديَّ عما يقرأ عليه. فقال له: أنا أفسرٌ له آية من كتاب الله. فسأله ما هي؟ وهو متعجب. فقال: قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾﴾ [ق: ٦] قال اليهودي: فأنا أبيّن له كيفية بنائها وتزيينها. فاستحسنَ ذلك العالم منه. هذا معنى الحكاية لا لفظها. وأيضاً فإن قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول، مكتسب أو موهوب، وأشباهها من الآيات.

ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صانعها، ومعلومٌ طلب النظر في الدلائل والمخلوقات. فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان في كل علم على الإطلاق والعموم.

فالجواب عن الأول: أن عموم الطلب مخصوص، وإطلاقه مقيد، بما تقدم من الأدلة. والذي يوضحه أمران: **أحدهما**: أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل، مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب؛ بل قد عدّ عمر ذلك في نحو ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] من التكلف الذي نهى عنه. وتأديبه ضبيعاً ظاهر فيما نحن فيه، مع أنه لم يُنكَرْ عليه. ولم يفعلوا ذلك إلاّ لأن رسول الله ﷺ لم يَخُض في شيء من ذلك، ولو كان لنُقل. لكنه لم ينقل، فدلّ على عدمه. **والثاني**: ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أميّة، لأمّةٍ أميّة. وقد قال عليه السلام: «نحن أُمةٌ أميّة[1] لا نحسب ولا نكتب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا» إلى نظائر ذلك. والمسألة مبسوطة هنالِك والحمد لله.

وعن الثاني: أنّا لا نسلم ذلك على الإطلاق؛ وإنما فرض الكفاية ردّ كل فاسد وإبطاله، عُلم ذلك الفاسد أو جُهل، إلاّ أنه لا بد من علم أنه فاسد. والشرع متكفل بذلك. والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر، وهو المعجزة؛ ولذلك لمّا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك؛ ولوكان عالماً به لم يَخَف، كما لم يخَف العالمون به، وهم السَحَرة؛ فقال الله له: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [طه: ٦٨] ثم قال: ﴿إِنَّمَا صَنَعُواْ كَيْدُ سَٰحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩] وهذا تعريف[2] بعد التنكير. ولو كان عالماً به لم يُعرَّف

---

(١) رواه النسائي بلفظ إنّا أمة إلخ، ومسلم بلفظ إنّا أيضاً، وتقديم نكتب على نحسب.

(٢) أي قوله إنما صنعوا الخ تعريف لموسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفلح، بعد تنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك.

به. والذي كان يَعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجملة. وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب. فإذا حصل الإبطال والرد، بأي وجه حصل، ولو بخارقة على يد وليٍّ لله، أو بأمرٍ خارج عن ذلك العلم ناشىء عن فرقان التقوى، فهو المراد. فلم يتعين إذاً طلب معرفة تلك العلوم من الشرع.

وعن الثالث: أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فإذا كان المراد معلوماً فالزيادة على ذلك تكلف. ويتبين ذلك في مسألة عمر: وذلك أنه لما قرأ ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾ [عبس: ٣١] توقف في معنى الأبّ، وهو معنى إفرادي لا يقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية؛ إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافاً كثيرة مما هو من طعام الإنسان مباشرة، كالحب، والعنب، والزيتون، والنخل، ومما هو من طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة. فبقي التفصيل في كل فرد من تلك الأفراد فضلاً؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه. فمن هذا الوجه ـ والله أعلم ـ عد البحث عن معنى الأبّ من التكلف؛ وإلاّ فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف، بل من المطلوب علمه لقوله: ﴿لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩]. ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوّف في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧] فأجابه الرجل الهُذَلي بأن التخوف في لغتهم التنقص. وأنشده شاهداً عليه:

تـخـوَّفَ الـرحـلُ مـنـهـا تـامِـكـاً قَـرِداً ... كـمـا تـخـوَّفُ عـوُدَ الـنَّـبـعـةِ الـسَّـفَـنُ

فقال عمر: يأيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإنّ فيه تفسير كتابكم.

ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ﴿١﴾﴾ [المرسلات: ١] ﴿وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا ﴿٣﴾﴾ [النازعات: ٣] مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه، أدّبَ عمر ضبيعاً بما هو مشهور. فإذاً تفسير قوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا﴾ [ق: ٦] الآية! بعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل، غير سائغ؛ ولأن ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها: وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله.

وكذلك القول في كل علم يعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدة عمل، ولا هو مما تعرفه العرب؛ فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاجَ على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن، وأحاديث عن النبي ﷺ؛ كما استدل أهل العدد بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلِ ٱلْعَآدِّينَ﴾ [المؤمنون: ١١٣] وأهل الهندسة بقوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧] الآية. وأهل التعديل النجومي بقوله: ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴿٥﴾﴾ [الرحمٰن: ٥] وأهل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية موجبة بقوله: ﴿إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الأنعام: ٩١] الآية! وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء أخر. وأهل خط الرمل بقوله سبحانه: ﴿أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾ [الأحقاف: ٤] وقوله عليه السلام: «كَانَ نَبِيٌّ يخطُّ في الرَّمْلِ»[1]

---

(١) كان نبي من الأنبياء يخط فمن وافق خطه فذاك. رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم ـ قيل كان هذا النبي إدريس أو دانيال أو خالد بن سنان ـ وقد شرحه ابن خلدون في «المقدمة» في فصل (أنواع مدارك الغيب).

إلى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب؛ وجميعهُ[١] يُقطع بأنه مقصود لما تقدم. وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لا عهد للعرب بها[٢]، ولا يليق بالأميِّين الذين بعث فيهم النبي الأمي ﷺ بملة سهلة سمحة؛ والفلسفةُ ـ على فرض أنها جائزة الطلب ـ صعبة المأخذ، وعرة المسلك، بعيدة الملتمس، لا يليق الخطاب بتعلمها كي تُتعرف آياتُ الله ودلائلُ توحيده للعرب الناشئين في محض الأميَّة، فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة.

فإذا ثبت هذا فالصواب أن ما لا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع.

فإن كان ثَم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة، وعلم النحو، والتفسير، وأشباه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب، إما شرعاً، وإما عقلاً، حسبما تبين في موضعه. لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفات إليه وهو:

المقدمة السادسة:

وذلك أنّ ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فرض[٣] تحقيقاً.

فأما الأول: فهو المطلوب المنبه عليه؛ كما إذا طُلب معنى المَلَك فقيل: إنه خَلْقٌ مِن خَلق الله يتصرف في أمره؛ أو معنى الإنسان، فقيل: إنه هذاالذي أنت من جنسه؛ أو معنى التخوف، فقيل: هو التنقص؛ أو معنى الكوكب فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل؛ ونحو ذلك. فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال.

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة؛ كما قال عليه السلام: «الكِبْرُ بَطَر الحقِ وغَمْطُ الناس»[٤] ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها. وقد بيّن عليه السلام: الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور؛ وهي عادة العرب، والشريعة عربية، ولأن الأمة أميّة، فلايليق

---

(١) أي وجميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه. يعني وإنما هي تكلفات لا تليق بلسان العرب ومعهودها.

(٢) إذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عني ولو آية فربَ مبلَّغ أوعى من سامع» مع العلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطباً به خصوص طائفة العرب في العهد الأول لها بل العرب كلهم في عهدهم الأول وغيره وغير العرب كذلك ـ إذا نظرنا بهذا النظر ـ لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلومه وأسراره وأشاراته عندما يريده المؤلف.

وكيف نوفق بين ما يدعو إليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لا ينضب معينه؟ والخير في الاعتدال، فكل ما لا تساعد عليه اللغة ولا يدخل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف؛ أما ما لا تنبو عنه اللغة ويدخل في مقاصد الشريعة بوجه فلا يوجد مانع من إضافته إلى الكتاب العزيز، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الإيمان وزيادة الفهم والبصيرة.

(٣) سينازع في كونه تحقيقاً وأنه يتعذر الوصول لحقائق الأشياء فلذا قال وأن فرض.

(٤) رواه مسلم والترمذي.

بها من البيان إلاّ الأميّ. وقد تبّين هذا في كتاب المقاصد مشروحاً والحمد لله. فإذاً التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة.

وأما **الثاني**: وهو ما لا يليق بالجمهور، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له، لأن مسالكه صعبة المرام، وماجعل عليكم في الدين من حرج. كما إذا طلب معنى المَلَك، فأحيل به على معنى أغمض منه وهو: «ماهية مجردة عن المادة أصلاً»، أو يقال: «جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي»؛ أو طلب معنى الإنسان، فقيل: «هو الحيوان الناطق المائت»؛ أو يقال ما الكوكب؟ فيجاب بأنه جسم «بسيط، كُرِيٌّ، مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ينير، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه»؛ أو سئل عن المكان، فيقال: «هو السطح الباطن من الجِرم الحاوي، المماسُّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي» وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب، ولا يوصل إليها إلاّ بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني. ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلّف به.

وأيضاً فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابه بصعوبته، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته؛ إذ الجواهر لها فصول مجهولة، والجواهر عرفت بأمور سلبية؛ فإنّ الذاتيّ الخاص[1] إن عُلم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحسّ فهو مجهول؛ فإن عُرِّف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف، والخاص به كالخاص المذكور أوّلاً، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة، أو ظاهرة من طريق أخرى؛ وذلك لا يفي بتعريف الماهيات. هذا في الجوهر. وأما العرض فإنما يعرف باللوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. وأيضاً ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتيٌّ سواها؛ وللمنازع أن يطالب بذلك. وليس للحادّ أن يقول: لو كان ثَم وصف آخر لاطّلعت عليه؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر. ولا يقال أيضاً: لو كان ثَم ذاتي آخر ما عرفت الماهية دونه. لأنّا نقول: إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها؛ فإذا جاز أن يكون ثَم ذاتيّ لم يعرف، حصل الشك في معرفة الماهية.

فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها. ومثل هذالا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها. وهذا المعنى تقرر: وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها إلاّ باريها، فتسوّر الإنسان على معرفتها رمي في عَماية. هذا كله في التصور.

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية، أو قريبة من الضرورية. حسبما يتبين في آخر هذا الكتاب بحول الله وقوّته. فإذا كان كذلك فهو الذي ثبت

---

(١) الذي يراد جعله فصلاً إن علم بوجوده في غير الماهية التي يراد جعله فصلاً لها لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم في غيرها كان مجهولاً، فإن عرّفناه بشيء لا يخصه فليس تعريفاً له، وإن عرّفناه بشيء خاص به انتقل الكلام إليه كالخاص الذي هو موضوع الكلام؛ فيتسلسل فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتياً خاصاً إلى أمور محسوسة الخ، وذلك نادر الحصول. فلا يفي بما يطلب من تعريف الماهيات الكثيرة.

طلبه في الشريعة وهو الذي نبّه القرآن على أمثاله، كقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] إلى آخرها، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الروم: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩] وهذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق. وإلاّ فتقرير الحكم كاف.

وعلى هذا النحو مرّ السلف الصالح في بث الشريعة للمؤالف والمخالف. ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب متكلّف، ولا نظم مؤلف[1] بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه، إذا كان قريب المأخذ، سهل الملتمس. هذا وإن كان راجعاً[2] إلى نظم الأقدمين في التحصيل، فمن حيث كانوا يتحرّون إيصال المقصود، لا من حيث احتذاء من تقدمهم.

وأما إذا كان الطريق مرتباً على قياسات مركبة أو غير مركبة، إلاّ أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل، فليس هذا الطريق بشرعي، ولا تجده في القرآن، ولا في السنّة، ولا في كلام السلف الصالح؛ فإن ذلك مَتلفة للعقل ومَحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم؛ ولأن المطالب الشرعية إنما هي - في عامة الأمر - وقتية[3]، فاللائق بها ما كان في الفهم وقتياً. فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضاً لهذه المطالب وهو غير صحيح. وأيضاً فإن الإدراكات ليست على فن واحد، ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب إلاّ في الضروريات وما قاربها، فإنها لا تفاوت فيها يعتدّ به. فلو وضعت الأدلة على غير ذلك[4] لتعذر هذا المطلب، ولكان التكليف خاصاً لا عاماً، أو أدى إلى تكليف ما لا يطاق، أو ما فيه حرج، وكلاهما منتف عن الشريعة وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى.

المقدمة السابعة:

كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأول. والدليل

---

(١) كقياسات المنطق.

(٢) أي قد يتفق أن يكون على نظم الأقيسة لا من حيث إنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الأدلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول إلى المقصود فاتفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتي في حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) إلاّ أنه نادر كما يأتي في آخر مسألة في الكتاب.

(٣) أي مطلوب تحصيلها في الوقت التالي للخطاب بها بدون التراخي الذي يقتضيه السير في طريقة الاستدلال المنطقي ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الإجمالية التي قد تستغرق الأزمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ما ترتاح إليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها.

(٤) أي غير ما كان من الضروريات وما قاربها.

على ذلك أمور: **أحدها** ما تقدم في المسألة قبل: أن كل علم لا يفيد عملاً[١] فليس في الشارع ما يدل على استحسانه؛ ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسناً شرعاً، ولو كان مستحسناً شرعاً لبحث عنه الأوّلون[٢] من الصحابة والتابعين، وذلك غير موجود. فما يلزم عنه كذلك.

والثاني: أن الشرع إنما جاء بالتعبد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١] ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ﴾ [هود: ١، ٢] الآيات ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ٢] ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾ [البقرة: ٢] ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ ۝١﴾ [الأنعام: ١] أي يسوون به غيره في العبادة قدمهم على ذلك. وقال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [المائدة: ٩٢] ﴿لِّيُنذِرَ بَأۡسٗا شَدِيدٗا مِّن لَّدُنۡهُ وَيُبَشِّرَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الكهف: ٢] ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ۝٢٥﴾ [الأنبياء: ٢٥] ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾ [الزمر: ٢، ٣] الآية، وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصى، كلها دال على أن المقصود التعبد لله: وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده، سبحانه لا شريك له. ولذلك قال تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد: ١٩] وقال: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [هود: ١٤] وقال: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۗ﴾ [هود: ١٤] ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد، لا بد أن أُعقب بطلب التعبد لله وحده، أو جعل مقدمة لها. بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها: إلاّ تَذۡكِرَةٗ، إلاّ كذا؛ وهو واضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم. والآيات في هذا المعنى لا تحصى.

والثالث: ما جاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل. وإلاّ فالعلم عارية وغير منتفع به. فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾ [فاطر: ٢٨] وقال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلۡمٖ لِّمَا عَلَّمۡنَٰهُ﴾ [يوسف: ٦٨] قال قتادة: يعني لذو عمل بما علمناه. وقال تعالى: ﴿أَمَّنۡ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ سَاجِدٗا وَقَآئِمٗا يَحۡذَرُ ٱلۡأٓخِرَةَ﴾ [الزمر: ٩] - إلى أن قال: ﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾ [الزمر: ٩] الآية. وقال تعالى: ﴿أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ﴾ [البقرة: ٤٤] وروي عن أبي جعفر محمد بن علي في قول الله تعالى: ﴿فَكُبۡكِبُواْ فِيهَا هُمۡ وَٱلۡغَاوُۥنَ ۝٩٤﴾

---

(١) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها فليست داخلة في كلامه ولا يصح أن يقصدها لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات والحاجيات الخ، والمصالح المرسلة تشملها، وهي وسيلة إلى التعبد أيضاً لأن التعبد هو تصرف العبد في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحهما بحيث يجري في ذلك على مقتضى ما رسم له مولاه، لا على مقتضى هواه، كما سيأتي للمؤلف.

(٢) ممنوع، فكم من علم شرعي لم يبحث عنه الأولون لعدم الحاجة إليه عندهم، وأقربها إلينا علم الأصول ولم يبدأ البحث في تأصيل مسائله في عهد الصحابة والتابعين.

[الشعراء: ٩٤] قال: قوم وصفوا الحق والعدل بألسنتهم، وخالفوه إلى غيره. وعن أبي هريرة[(١)] قال: «إن في جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء، فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول: ما صيرَّكم في هذا، وإنما كنا نتعلم منكم؟ قالوا: إنّا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره[(٢)]» وقال سفيان الثوري: «إنما يتعلم العلم ليتقي به الله وإنما فضل العلم على غيره لأنه يتقي الله به» وعن النبي ﷺ أنه قال: «لا تَزولُ قدما العبد يوم القيامة حتى يُسأل عن خمس[(٣)] خصال ـ وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه؟» وعن أبي الدرداء: «إنما أخاف أن يقال لي يوم القيامة: أعلمت أم جهلت؟ فأقول علمتُ. فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة أو زاجرة إلاّ جاءتني تسألني فريضتها، فتسألني الآمرة هل ائتمرت، والزاجرة هل ازدجرت، فأعوذ بالله من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن دعاء لا يسمع» وحديث أبي هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة قال فيه: «ورجل تعلم العلم وعلّمه وقرأ القرآن، فأُتي به فعرّفه نِعمه فعرَفها فقال: ما عملت فيها؟ قال. تعلمت فيك العلم وعلَّمتُه وقرأتُ القرآن ـ قال: كذبتَ؛ ولكن ليقال فلان قارىء. فقد قيل. ثم أمِر به فسُحب على وجهه حتى ألقي في النار[(٤)]» وقال: «إنّ مِنْ أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه[(٥)]» وروي أنه عليه السلام كان يستعيذ من علم لا ينفع[(٦)] وقالت الحكماء: «من حجب الله عنه العلم عذبه على الجهل. وأشدُّ منه عذاباً من أقبل عليه العلم فأدبر عنه، ومن أهدى الله إليه علماً فلم يعمل به». وقال معاذ بن جبل: اعلموا ما شئتم أن تعلموا، فلن يأجُركم الله بعلمه حتى تعملوا. وروي أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وفيه زيادة: «إن العلماء همتهم الرعاية. وإن السفهاء همتهم الرواية». وروي موقوفاً أيضاً عن أنس بن مالك. وعن عبد الرحمن بن غَنْم قال: حدثني عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قُباء؛ إذ خرج علينا

---

(١) وفي البخاري ومسلم عن أبي وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء الثاني من «التيسير» في باب الرياء.

(٢) ذكره في كتاب «راموز الحديث» للشيخ أحمد ضياء الدين عن الديلمي عن أبي هريرة إلاّ أنه قال فيه (أرحية) بدل (أرحاء) ولم يذكر لفظ السوء بعد العلماء. وفي «البخاري» ترجمة بمعنى هذا الحديث.

(٣) أخرجه في «التيسير» عن الترمذي بلفظ لا يزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع. وفي الترمذي روايتان إحداهما عن خمس وقد ضعّفها، وفيها: وماذا عمل فيما علم، والأخرى وعن علمه فيما فعل. وقال عن الثانية حديث صحيح.

وقال في «الترغيب والترهيب» ـ بعد أن ساق الحديث عن الترمذي ـ ورواه البيهقي وغيره من حديث معاذ بن جبل ما تزال قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع إلى أن قال وعن علمه ماذا عمل فيه.

(٤) رواه أحمد ومسلم والنسائي، ورواه في «المصابيح» بطوله في الصحاح، ورواه في «التيسير» باختلاف في اللفظ وفيه يا أبا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة.

(٥) رواه الطبراني في «الأصغر» وابن عدي في «الكامل» والبيهقي في «شعب الإيمان» بلفظ أشد الناس عذاباً. قال المناوي ضعفه الترمذي وغيره. وقال العراقي في تخريجه لأحاديث «الإحياء». عن أبي هريرة بإسناد ضعيف.

(٦) عن زيد بن أرقم رضي الله عنه أن رَسول الله ﷺ كان يقول اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوة لا يستجاب لها ـ رواه في «الترغيب والترهيب» عن مسلم والترمذي والنسائي وهو قطعة من حديث طويل.

رسول الله ﷺ فقال: «تعلّموا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا[(١)]» وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له: كلّ ما تسأل عنه تعمل به؟ قال: لا. قال: فما تصنع بازدياد حجة الله عليك؛ وقال الحسن: «اعتبروا الناس بأعمالهم، ودعوا أقوالهم، فإن الله لم يدَع قولاً إلاّ جعل عليه دليلاً من عمل يصدِّقه أويكذّبه، فإذا سمعت قولاً حسناً فرويداً بصاحبه، فإن وافق قوله عمله فنِعْمَ ونُعمةُ عين» وقال ابن مسعود: «إنّ الناس أحسنوا القول كلهم، فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظّه، ومن خالف فعله قوله فإنما يوبِّخ نفسه» وقال الثوري: «إنما يطلب الحديث ليتقى به الله عز وجلّ، فلذلك فُضّل على غيره من العلوم؛ ولولا ذلك كان كسائر الأشياء» وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال: «أدركت الناس وما يعجبهم القول، إنما يعجبهم العمل». والأدلة على هذا المعنى أكثر من أن تحصى. وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل، ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعي؛ وإنما هو وسيلة إلى العمل. وكل ما ورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلّف بالعمل به.

فلا يقال. إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله، وإن منازل العلماء فوق منازل الشهداء، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن مرتبة العلماء تلي مرتبة الأنبياء؛ وإذا كان كذلك، وكان الدليل الدالّ على فضله مطلقاً لا مقيداً، فكيف يُنكَر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة؟ هذا. وإن كان وسيلة من وجه، فهو مقصود لنفسه أيضاً، كالإيمان فإنه شرط في صحة العبادات؛ ووسيلة إلى قبولها، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه.

لأنّا نقول: لم يثبت فضله مطلقاً، بل من حيث التوسل به إلى العمل، بدليل ما تقدم ذكره آنفاً. وإلاّ تعارضت الأدلة، وتناقضت الآيات والأخبار، وأقوال السلف الأخيار. فلا بد من الجمع بينها. وما ذكر آنفاً شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء. وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب، وهو التصديق، وهو ناشيء عن العلم. والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض، وإنْ صح أنْ تكون مقصودة في أنفسها. أما العلم فإنه وسيلة، وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدّق بمقتضاه. وهو الإيمان بالله.

فإن قيل: هذا متناقض، فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به.

قيل: بل قد يحصل العلم مع التكذيب؛ فإن الله قال في قوم: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤] وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦] وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ ۘ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنعام: ٢٠] فأثبت لهم المعرفة بالنبي ﷺ، ثم بيّن أنهم لا يؤمنون. وذلك مما يوضح أنّ الإيمان غير العلم، كما أنّ الجهل مغاير للكفر.

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف، إذا فرض أنها لم تقع في الخارج، فإن العلم بها حسن،

---

(١) فيه روايتان تخالفان هذه في بعض الألفاظ: أحدهما لابن عدي والخطيب بسند ضعيف عن أبي الدرداء والثانية لأبي الحسن بن الأخرم في أماليه عن أنس (عزيزي).

وصاحب العلم مثاب عليه، وبالغ مبالغ العلماء، لكن من جهة ما هو مظِنّة الانتفاع عند وجود محله، ولم يخرجه ذلك عن كونه وسيلة. كما أن في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وإن لم يأت وقت الصلاة بعد، أو جاء ولم يمكنه أداؤها لعذر. فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلي لم يصح له ثواب الطهارة فكذلك إذا علم على أن لا يعمل لم ينفعه علمه. وقد وجدنا وسمعنا أن كثيراً من النصارى واليهود يعرفون دين الإسلام، ويعلمون كثيراً من أصوله وفروعه، ولم يكن ذلك نافعاً لهم مع البقاء على الكفر، باتفاق أهل الإسلام. فالحاصل أن كلّ علم شرعي ليس بمطلوب إلاّ من جهة ما يتوسّل به إليه وهو العمل.

فصل

ولا ينكر فضل العلم في الجملة إلاّ جاهل؛ ولكن له قصد أصلي وقصد تابع.

فالقصد الأصلي ما تقدم ذكره؛ وأما التابع فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفاً، وإن لم يكن في أصله كذلك، وأنّ الجاهل دنيء، وإنْ كان في أصله شريفاً؛ وأن قوله نافذ في الأشعار والأبشار، وحكمه ماض على الخلق، وأنّ تعظيمه واجب على جميع المكلفين، إذ قام لهم مقام النبي، لأن العلماء ورثة الأنبياء. وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة، وأهله أحياء أبد الدهر... إلى سائر ماله في الدنيا من المناقب الحميدة، والمآثر الحسنة، والمنازل الرفيعة فذلك كله غير مقصود من العلم شرعاً، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، وإن كان صاحبه يناله.

وأيضاً فإن في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له، ومحبةُ الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس، ومُيِّلت إليها القلوب وهو مطلب خاص، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطلب العلم للتفكه به، والتلذذ بمحادثته، ولا سيما العلوم التي للعقول فيها مجال، وللنظر في أطرافها متسع، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع.

ولكن كل تابع من هذا التوابع إما أن يكون خادماً للقصد الأصلي أو لا.

فإن كان خادماً له فالقصد إليه ابتداء صحيح. وقد قال تعالى في معرض المدح: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾﴾ [الفرقان: ٧٤] وجاء عن بعض السلف الصالح: اللهم اجعلني من أئمة المتقين. وقال عمر لابنه ـ حين وقع في نفسه أن الشجرة التي هي مثَل المؤمن النخلة ـ: «لأنَ تكون قلتها أحبُّ إليَ من كذا وكذا» وفي القرآن عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ﴿٨٤﴾﴾ [الشعراء: ٨٤]. فكذلك إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل في الآخرة، وأشباه ذلك.

وإن كان غير خادم له فالقصد إليه ابتداء غير صحيح، كتعلمه رياء، أو ليُماري به السفهاء، أو يباهي به العلماء، أو يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم، أو ما أشبه ذلك. فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهِدَ في التعلم، ورغب في التقدم، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه، وأنف من الاعتراف بالتقصير، فرضي بحاكم عقله، وقاس بجهله، فصار ممن سئل فأفتى

بغير علم فضَلَّ وأضلّ. أعاذنا الله من ذلك بفضله. وفي الحديث: «لا تَعلّموا العلم لتباهوا به العلماء، ولا لتماروا به السفهاء، ولا لتحتازوا به المجالس، فمن فعل ذلك فالنار النار[١]». وقال: «من تعلم علماً مما يُبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلاّ ليصيب به غرضاً من الدنيا، لم يجد عَرف الجنة يوم القيامة[٢]» وفي بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال: «هو الرجل يتعلم العلم يريد أن يُجلَس إليه»[٣] الحديث! وفي القرآن العظيم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ﴾ [البقرة: ١٧٤] الآية. والأدلة في المعنى كثيرة.

المقدمة الثامنة:

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً ـ أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق ـ هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخلّي صاحبَه جارياً مع هواه كيفما كان، بل هو المقيِّد لصاحبه بمقتضاه، الحاملُ له على قوانينه طوعاً أو كرهاً ومعنى هذه الجملة[٤] أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الطالبون له ولَمَّا يحصلُوا على كماله بعد، وإنما هم في طلبه في رتبة التقليد. فهؤلاء إذا دخلوا في العمل به، فبمقتضى الحمل التكليفي؛ والحث الترغيبي والترهيبي. وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف. فلا يكتفي العلم ههنا بالحمل، دون أمر آخر خارج مقوله، من زجر، أو قصاص، أو حد، أو تعزير، أو ما جرى هذا المجرى. ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك؛ إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهاناً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه.

والمرتبة الثانية: الواقفون منه على براهينه، ارتفاعاً عن حضيض التقليد المجرد، واستبصاراً فيه، حسبما أعطاه شاهد النقل، الذي يصدّقه العقل تصديقاً يطمئن إليه، ويعتمد عليه، إلا أنه بَعدُ منسوب إلى العقل لا إلى النفس، بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للإنسان؛ وإنما هو كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة، التي يتحكم عليها العقل، وعليه يعتمد في استجلابها، حتى تصير من جملة مودعاته. فهؤلاء إذا دخلوا في العمل خفّ عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق في المرتبة الأولى، بل لا نسبة بينهما. إذ هؤلاء يأبى لهم البرهان المصدَّق أن يُكذِّبوا؛ ومن جملة التكذيب الخفي، العمل على مخالفة العلم الحاصل لهم؛ ولكنهم حين لم يصرْ لهم كالوصف، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة

---

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان في «صحيحه» والبيهقي عن جابر (ولفظه ولا تخيروا به المجالس) ورواه أيضاً ابن ماجه بنحوه من حديث حذيفة «ترغيب».

(٢) رواه في «الترغيب والترهيب» بلفظ عرضاً بالعين المهملة عن أبي داود وابن ماجه وابن حبان في «صحيحه» والحاكم وقال صحيح على شرط البخاري ومسلم.

(٣) رواه في «الجامع الصغير» عن الديلمي في «مسند الفردوس» عن أبي هريرة بلفظ احذروا الشهوة الخفية العالم يحب أن يجلس إليه ـ قال العزيزي ضعيف وقال المناوي قال ابن حجر فيه إبراهيم بن محمد الأسلمي متروك.

(٤) أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة.

الباعثة الغالبة أقوى الباعثين. فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج. غير إنه يَتّسع في حقهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات، بل ثَم أمور أُخر كمحاسن العادات، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يايق بها، وأشباه ذلك. وهذه المرتبة أيضاً يقوم البرهان عليها من التجربة إلاّ إنها أخفىٰ مما قبلها، فيحتاج إلى فضل نظر موكول إلى ذوي النباهة في العلوم الشرعية، والأخذ في الإتصافات السلوكية.

والمرتبة الثالثة: الذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول، أو تُقاربها، ولا يُنظر إلى طريق حصولها، فإن ذلك لا يحتاج إليه، فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخِلقية.

وهذه المرتبة هي المترجم لها.

والدليل على صحتها من الشريعة كثير، كقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٩] ثم قال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]. الآية فنسب هذه المحاسن إلى أولي العلم من أجل العلم، لا من أجل غيره. وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: ٢٣] والذين يخشون ربهم هم العلماء، لقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨] وقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٨٣] الآية. ولما كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرسوخ فيه، وهو معنى هذه المرتبة، بادروا إلى الانقياد والإيمان، حين عرفوا من علمهم أن ما جاء به موسى عليه السلام حق، ليس بالسحر ولا الشعوذة؛ ولم يمنعهم من ذلك التخويف ولا التعذيب الذي توعّدهم به فرعون. وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣]. فحصر تعقلها في العالمين، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال. وقال: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾ [الرعد: ١٩] ثم وصف أهل العلم بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ٢٠] إلى آخر الأوصاف، وحاصلها يرجع إلى أن العلماء هم العاملون وقال في أهل الإيمان ـ والإيمان من فوائد العلم ـ ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢] ـ إلى أن قال ـ ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٤] ومن هنا قرَن العلماء في العمل بمقتضى العلم، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فقال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨] فشهادة الله تعالى وفق علمه[1] ظاهرة التوافق، إذ التخالف محال؛ وشهادة الملائكة على وفق ما علموا صحيحة، لأنهم محفوظون من المعاصي؛ وأولو العلم أيضاً كذلك من حيثُ حفظوا بالعلم. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم ذلك وأقلقهم، حتى يسألوا

---

(١) أجرى الشهادة على ظاهرها والمفسرون يقولون إنها بمعنى إقامة الأدلة ونصب الدلائل في الكون على ذلك. فشهد بمعنى أقام ما يدل عليه ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣].

النبي ﷺ، كنزول آية البقرة: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية!، وقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] الآية!. وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزل(١) والأدلة أكثر من إحصائها هنا. وجميعها يدل على أن العلم المعتبر هو الملجىء إلى العمل به.

فإن قيل: هذا غير ظاهر من وجهين:

أحدهما: أن الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظاً به من المخالفة أو لا. فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم؛ ومعناه أن العلم بمجرده غير كاف في العمل به، ولا ملجىء إليه. وإن كان محفوظاً به من المخالفة لزم أن لا يَعصى العالم إذا كان من الراسخين فيه؛ لكن العلماء تقع منهم المعاصي ما عدا الأنبياء عليهم السلام. ويشهد لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]. وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦]. وقال: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [المائدة: ٤٣]. وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرة: ١٠٢] - ثم قال -: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢] وسائر ما في هذا المعنى؛ فأثبت لهم المعاصي والمخالفات مع العلم. فلو كان العلم صاداً عن ذلك لم يقع.

والثاني: ما جاء من ذم العلماء السوء؛ وهو كثير. ومن أشدّ ما فيه قوله عليه السلام: «إنّ أشدَّ الناس عذاباً يومَ القيامة عالمٌ لم ينفعه اللَّه بعلمه»(٢) وفي القرآن: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ [البقرة: ٤٤] وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٥٩] الآية! وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ١٧٤] الآية! وحديث الثلاثة الذين هم أوّل من تسعر بهم النار يوم القيامة والأدلة فيه كثيرة. وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم، ولا هو مما يمنعهم عن إتيان الذنوب؛ فكيف يقال: إن العلم مانع من العصيان.

فالجواب عن الأول أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه، بالأدلة المتقدمة، وبدليل التجربة العادية؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرّف صاحبه إلاّ على وفقه اعتياداً. فإن تخلّف فعلى أحد ثلاثة أوجه:

الأول: مجرد العناد، فقد يُخالَف فيه مقتضى الطبع الجبلي، فغيره أولى؛ وعلى ذلك دل قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا﴾ [النمل: ١٤] الآية! وقوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ [البقرة: ١٠٩]

---

(١) لأنه لما كان علمهم علماً ملجئاً لهم إلى الجري على مقتضاه طوعاً أو كرهاً. وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ما ليس على مقتضاه لأنه فوق الطاقة البشرية فلا يكون لهم الأمن من غضب الله كما في الآية الثانية: ولا بد من حسابهم عليه كما في الآية الأولى، حصل لهم القلق إلى أن فهموا ما يزيله عنهم.

(٢) تقدم بلفظ «إن من أشد الناس الخ». .

وأشباه ذلك. والغالب على هذا أن الوجه أن لا يقع إلاّ لغلبة هوى، من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك، بحيث يكون وصفُ الهوى قد غمَر القلبَ حتى لا يعرفَ معروفاً ولا يُنكر منكراً.

والثاني: الفلتات الناشئة عن الغفلات التي لا ينجو منها البشر؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم. وعليه يدل عند جماعةٍ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء: ١٧] الآية!. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴿٢٠١﴾﴾ [الأعراف: ٢٠١] ومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة، كما لا يعترض نحوه على سائر الأوصاف الجبلية؛ فقد لا تبصر العين، ولا تسمع الأذن، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما؛ فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب[١]، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار، فما نحن فيه كذلك.

والثالث: كونه ليس من أهل هذه المرتبة، فلم يصر العلم له وصفاً، أو كالوصف مع عدِّه من أهلها. وهذا يرجع إلى غلط في اعتقادالعالم في نفسه، أو اعتقاد غيره فيه. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠] وفي الحديث: «إنّ اللَّهَ لاَ يَقبِض العلم انتزاعاً يَنتزعه من الناس ـ إلى أن قال ـ اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلُّوا وأضلُّوا»[٢] وقوله: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، أشدُّها فتنة على أمتي الذين يقيسون الأمورَ بآرائهم»[٣] الحديث! فهؤلاء، وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علماً، فليسوا من الراسخين في العلم، ولا ممن صار لهم كالوصف؛ وعند ذلك لا حفظ لهم في العلم فلا اعتراض بهم.

فأما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم، حسبما نصته الأدلة؛ وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن لكل شيءٍ إقبالاً وإدباراً؛ وإن لهذا الدين إقبالاً وإدباراً؛ وإن من إقبال هذا الدين ما بعثني اللَّه به، حتى إن القبيلة لتتفقّه من عند أسرها، أو قال آخرها، حتى لا يكون فيها إلاّ الفاسق أو الفاسقان، فهما مقموعان ذليلان إن تكلما أو نطقَا قُمعا وقُهِرا واضطُّهدا»[٤] الحديث! وفي الحديث: «سيأتي على أمتي زمان يكثر القراء، ويقل الفقهاء، ويقبض العلم، ويكثر الهرج[٥] ـ إلى أن قال ـ ثم

---

(١) أي فيصاب بسقطة في وهدة لأنه لم يبصرها أو تؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بعد فيتقيها كل هذا من غفلة طرأت على غير مقتضى طبيعته فكذلك فلتات العالم.

(٢) رواه الشيخان والترمذي.

(٣) سيقول عنه المؤلف في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد: إنه ذكره ابن عبد البر بسند لم يرضه ـ وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا.

(٤) ذكره في كتاب «**راموز الحديث**» (للشيخ أحمد ضياء الدين) كما يأتي: لكل شيء إقبال وإدبار؛ وإن من إقبال هذا الدين أن يفقه القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها إلاّ الرجل الجافي أو الرجلان؛ وإن من إدبار هذا الدين أن يجفو القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها إلاّ الرجل الفقيه أو الرجلان فهما مقهوران دليلان لا يجدان على ذلك أعواناً ولا أنصاراً ـ رواه ابن السني وأبو نعيم عن أبي أمامة.

(٥) أخرجه الطبراني في «**الأوسط**» والحاكم عن أبي هريرة.

يأتي من بعد ذلك زمانٌ يَقرأ القرآنَ رجالٌ من أمتي لا يجاوز تراقيهَم، ثم يأتي من بعد ذلك زمانٌ يجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول» وعن عليّ: «يا حملة العلم اعملوا به، فإن العالم مَنْ علم ثم عمل ووافق علمه عمله، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم، تخالف سريرتُهم علانيتَهم، ويخالف علمهم عملهم، يقعدون حِلَقاً يباهي بعضهم بعضاً؛ حتى إن الرجل ليغضب على جليسه أن يجلس إلى غيره ويدَعه. أولئك لا تصعد أعمالهم تلك إلى الله عز وجل» وعن ابن مسعود: «كونوا للعلم رعاةً، ولا تكونوا له رواة، فإنه قد يَرعوي[1] ولا يَروي، وقد يَروي ولا يرعوي» وعن أبي الدرداء «لا تكون تقيا حتى تكون عالماً؛ ولا تكون بالعلم جميلاً حتى تكون به عاملاً». وعن الحسن: «العالم الذي وافق علمه عمله؛ ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث، سمع شيئاً فقاله». وقال الثوري: «العلماء إذا علموا عملوا؛ فإذا عملوا شغلوا؛ فإذا شُغلوا فُقدوا، فإذا فُقدوا طُلبوا، فإذا طُلبوا هَربوا». وعن الحسن قال: «الذي يفوق الناسَ في العلم جديرٌ أن يفوقهم في العمل» وعنه في قول الله تعالى: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ﴾ [الأنعام: ٩١]. قال: علمتم فعلمتم ولم تعملوا، فوالله ما ذلكم بعلم. وقال الثوري «العلم يَهتف بالعمل، فإن أجابه، وإلاّ ارتحل». وهذا تفسير معنى كون العلم هو الذي يلجىء إلى العمل. وقال الشعبي: «كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به» ومثله عن وكيع بن الجرّاح. وعن ابن مسعود: «ليس العلم عن كثرة الحديث، إنما العلم خشية الله». والآثار في هذا النحو كثيرة.

وبما ذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثاني، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رواة ـ والفقه فيما رووا أمر آخر ـ أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب ـ والعياذ بالله.

على أنّ المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه، يجر إلى العمل به ويلجىء إليه، كما تقدم بيانه. وهو معنى قول الحسن: «كنا نطلب العلم للدنيا فجرّنا إلى الآخرة» وعن معمر أنه قال: كان يقال: «من طلبَ العلمَ لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله». وعن حبيب بن أبي ثابت: طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد. وعن الثوري قال: «كنا نطلب العلم للدنيا فجرَّنا إلى الآخرة» وهو معنى قوله في كلام آخر: «كنت أَغبِط الرجل يُجتمع حوله، ويكتب عنه؛ فلما ابتُليت به وددت أني نجوت منه كفافاً، لا عليَّ ولا لي» وعن أبي الوليد الطيالسي قال: سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول: «طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ما ترون». وقال الحسن: «لقد طلب أقوامٌ العلمَ ما أرادوا به الله وما عنده، فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده». فهذا أيضاً مما يدل على صحة ما تقدم.

فصل: ويتصدى النظر هنا في تحقيق هذه المرتبة، وما هي؟ والقول في ذلك على الاختصار أنها أمر باطن، وهو الذي عبّر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود؛ وهو راجع إلى

---

(١) لعلها فإنه قد يُرعى وكذلك ما بعدها.

معنى الآية، وعنه عبر في الحديث في أول ما يُرفع من العلم الخشوع[١]. وقال مالك: «ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور يجعله الله في القلوب». وقال أيضاً: «الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء؛ وليس بكثرة المسائل، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود». وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة. وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره وفي كتاب الاجتهاد منه طرف، فراجعه إن شئت، وبالله التوفيق.

المقدمة التاسعة:

من العلم ما هو من صُلْب العلم؛ ومنه ما هو مُلَح العلم، لا من صلبه؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه. فهذه ثلاثة أقسام.

القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين؛ وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي. والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه. ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]. لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارَين: وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمل لها ومتمِّم لأطرافها. وهي أصول الشريعة. وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها. وسائر الفروع مستندة إليها. فلا إشكال في أنها علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان.

هذا. وإن كانت وضعية لا عقلية. فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي؛ وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة، عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها؛ وهذه خواص الكلّيات العقلّيات. وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود؛ وهو أمر وضعي، لا عقلي؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما.

فإذاً لهذا القسم[٢] **خواص ثلاث**، بهنّ يمتاز عن غيره:

إحداها: العموم والاطراد؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى؛ فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يُدعى، إلاّ والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيباً، وهو معنى كونها عامة. وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما، فهو راجع إلى عموم؛ كالعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة[٣]

---

(١) روي في «**التيسير**» عن الترمذي حديثاً طويلاً جاء فيه أول علم يرفع من الناس الخشوع.

(٢) أصوله وفروعه.

(٣) فعموم النهي عن الغرر. وعدم مسؤولية الشخص عن فعل غيره، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة في الثمن أو الأجرة مثلاً، يشمل بظاهره هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايراً لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ما كان يشملها في الظاهر، أطلقوا عليها أنها مستثناة وقالوا: إنها خاصة. وهي في الحقيقة قواعد كلية أيضاً انبنت على أصول من مقاصد الشريعة الثلاث.

والصاع في المَصراة[1] وأشباه ذلك. فإنها راجعة إلى أصول حاجيّة أو تحسينية أو ما يكملها. وهي أمور عامة. فلا خاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة. والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك.

والثانية: الثبوت من غير زوال؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها؛ لا بحسب عموم المكلَّفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال؛ بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع؛ وما كان شرطاً فهو أبداً شرط؛ وما كان واجباً فهو واجب أبداً؛ أو مندوباً فمندوب؛ وهكذا جميع الأحكام. فلا زوال لها ولا تبدُّل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك.

والثالثة: كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه، بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به. فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه؛ لا زائد على ذلك. ولا تجد في العمل أبداً ما هو حاكم على الشريعة؛ وإلاّ انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوماً عليها. وهكذا سائر ما يُعدّ من أنواع العلوم.

فإذاً كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم؛ وقد تبين معناها والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب، والحمد لله.

والقسم الثاني: وهو المعدود في مُلح العلم لا في صلبه ما لم يكن قطعياً، ولا راجعاً إلى أصل قطعي، بل إلى ظنيّ. أو كان راجعاً إلى قطعي إلاّ أنه تخلّف عنه خاصة من تلك الخواص، أو أكثر من خاصة واحدة؛ فهو مخيّل، ومما يستفزّ العقل ببادىء الرأي والنظر الأول، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله، ولا بمعنى غيره؛ فإذا كان هكذا صحّ أن يُعد في هذا القسم.

فأمّا تخلّف الخاصية الأولى وهو الاطّراد والعموم فقادح في جعله من صلب العلم؛ لأن عدم الإطراد يقوي جانب الإطراح، ويُضعف جانب الاعتبار؛ إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم، ويقرِّبه من الأمور الاتّفاقية الواقعة من غير قصد؛ فلا يوثق به ولا يبنى عليه.

وأما تخلّف الخاصية الثانية وهو الثبوت، فيأباه صلب العلم وقواعده؛ فإنه إذا حكم في قضية، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض الأحوال، كان حكمه خطأً وباطلاً، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق، أو عم فيما هو خاص؛ فَعدِمَ الناظرُ الوثوق بحكمه. وذلك معنى خروجه عن صلب العلم.

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكماً، ومبنياً عليه، ففادح أيضاً؛ لأنه إنْ صح في العقول لم يُستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس، فاستوى مع سائر ما يتفرج به؛ وإنْ لم يصح فأحرى في الاطّراح، كمباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوَهم.

---

(١) انظر وجه نظمه في هذا السلك مع أنهم قالوا إنه حكم تعبدي محض.

ولتخلّف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ما سواها:

أحدها: الحِكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعيّنة دون ما سِواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تهتدي العقول إليه بوجه، ولا تَطُور نحوه[1]، فيأتي بعض الناس فيطرّق إليه حِكماً بزعم إنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع؛ وجميعها مبنّي على ظن[2] وتخمين غير مطّرد في بابه، ولا مبني عليه عمل، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذّ. وربما كان من هذا النوع ما يُعدُّ من القسم الثالث، لجنايته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليل لنا عليه[3].

والثاني: تحمُّل الأخبار والآثار على التزام كيفيات لا يلزم مثلها، ولا يُطلب التزامها، كالأحاديث المسلسلة التي أُتي بها على وجوه ملتزمة في الزمان المتقدم على غير قصد، فالتزمها المتأخرون بالقصد، فصار تحمُلها على ذلك القصد تحرّياً له؛ بحيث يتعنّى في استخراجها ويبحث عنها بخصوصها؛ مع أن ذلك القصد لا ينبني عليه عمل، وإنْ صحبها العمل؛ لأنَّ تخلفه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدح في العمل بمقتضى تلك الأحاديث، كما في حديث: «الراحمون يرحمُهم الرحمن»[4] فإنهم التزموا فيه أن يكون أولَ حديث يسمعه التلميذ من شيخه؛ فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه؛ وليس[5] بمطَّرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها، حتى يقال إنه مقصود. فطلب مثل ذلك من مُلح العلم لا من صُلبه.

والثالث: التأنّق[6] في استخراج الحديث من طرق كثيرة، لا على قصد طلب تواتره، بل على أن يعدّ آخذاً له عن شيوخ كثيرة، ومن جهات شتى، وإن كان راجعاً إلى الآحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم؛ فالإشتغال بهذا من الملح، لا من صلب العلم. خرّج أبو عمر ابن عبد البر عن حمزة بن محمد الكناني قال: خرَّجت حديثاً واحداً عن النبي ﷺ من مائتي

---

(١) أي لا تحوم جهته من الطور وهو الحوم حول الشيء.

(٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبني على ظني وربما يستفاد منه أن قوله سابقاً إلاّ أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصاً بما كان مبنياً على قطعي وأنه لو كان ظنياً وانتفى فيه خاصة أو أكثر يصح أن يعد من هذا القسم فتأمل.

(٣) كالنهي عن اتخاذ التماثيل يقولون إن العلة في التحريم خشية أن تجر إلى احترامها ثم إلى عبادتها لقرب الألف بعبادة الأوثان فلما أيس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها. فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى).

(٤) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح وفي رواية يرحمهم الله.

(٥) فيكون انتفى فيه الخاصتان المنتفيتان في المثال قبله.

(٦) وهو مما انتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لأنه ما دام ذلك راجعاً إلى كثرة الرواة في بعض طبقاتهم في الحديث لا إلى جميع الطبقات حتى يفيد قوة في الحديث لا يكون فيه فائدة ولا ينبني عليه ترجيح للحديث على غيره.

طريق، أو من نحو مائتي طريق ـ شكّ الراوي ـ قال: فداخلني من ذلك من الفرح غير قليل، وأُعجِبتُ بذلك، فرأيت يحيى بن معين في المنام، فقلت له: يا أبا زكريا قد خرَّجتُ حديثاً عن النبي ﷺ من مائتي طريق. قال فسكتَ عني ساعة، ثم قال: أخشى أن يدخل هذا تحت: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١﴾ [التكاثر: ١]. هذا ما قال. وهو صحيح في الاعتبار؛ لأنّ تخريجه من طرق يسيرة كافٍ في المقصود منه، فصار الزائد على ذلك فضلاً.

والرابع: العلوم المأخوذة من الرؤيا، مما لا يرجع إلى بِشارة ولا نِذارة؛ فإنّ كثيراً من الناس يستدلّون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقّى منها، تصريحاً؛ فإنّها وإن كانت صحيحة، فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في مِثلها[١] كما في رؤيا الكناني المذكورة آنفاً، فإنّ ما قال فيها يحيى بن معين صحيح؛ ولكنه لم نحتجّ[٢] به حتى عرضناه على العلم في اليقظة؛ فصار الاستشهاد به مأخوذاً من اليقظة لا من المنام؛ وإنما ذكرت الرؤيا تأنيساً. وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا.

والخامس: المسائل التي يختلف فيها فلا ينبني على الاختلاف فيها فرع عملي إنما تُعد من الملح، كالمسائل المنبّه عليها قبلُ في أصول الفقه؛ ويقع كثير منها في سائر العلوم وفي العربية منها كثير، كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر، ومسألة اللَّهُمَّ، ومسألة أشياء، ومسألة الأصل في لفظ الاسم؛ وإن انبنى البحث فيها على أصول مطردة؛ ولكنها لا فائدة تجني ثمرة للاختلاف فيها. فهي خارجة عن صلب العلم.

والسادس: الاستناد إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية؛ وكثيراً ما يجري مثل هذا لأهل التصوف في كتبهم، وفي بيان مقاماتهم، فينتزعون معاني الأشعار، ويضعونها للتخلّق بمقتضاها؛ وهو في الحقيقة من الملح[٣]؛ لِما في الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب؛ ولذلك اتخذه الوعاظ ديدناً، وأدخلوه في أثناء وعظهم؛ وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فالاستشهاد بالمعنى. فإن كان شرعياً فمقبول، وإلاّ فلا.

والسابع: الاستدلال على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح، بناء على مجرّد تحسين الظن، لا زائد عليه؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حجة، حسبما هو مذكور في كتاب الاجتهاد؛ فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسّن الظن به فهو ـ عند ما يسلم من القوادح ـ من هذا القسم؛ لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل؛ ولكنه ليس من صلب العلم، لعدم اطّراد الصواب في عمله، ولجواز تغيُّره فإنما يؤخذ ـ إن سلم ـ هذا المأخذ.

والثامن: كلام أرباب الأحوال[٤] من أهل الولاية، فإنّ الاستدلال به من قبيل ما نحن فيه

---

(١) أي مثل هذه الاستدلالات فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام وإنما جعلها بشارة للمؤمنين مثلاً.

(٢) فهذا من باب الظني غيرالمطرد ولا ينبني عليه عمل.

(٣) لأنها ليست قطعية ولا مبنية على قطعي غالباً ولا هي مطردة عامة.

(٤) وهو مما انتفى فيه الاطراد وأخذ كلامهم على الاطراد والإطلاق موقع في مفسدة الحرج أو تكليف ما لا يطاق فالبحث في كلامهم وشرحه من الملح.

وذلك أنهم قد أوغلوا في خدمة مولاهم، حتى أعرضوا عن غيره جملة، فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الاطّراح لكل ما سوى الله، وأعربوا عن مقتضاه؛ وشأن مَن هذا شأنه لا يطيقه الجمهور؛ وهم إنما يكلمون به الجمهور. وهو إن كان حقّاً ففي رتبته، لا مطلقاً؛ لأنه يصير - في حق الأكثر - من الحرج أو تكليف ما لا يطاق، بل ربما ذموا بإطلاق ما ليس بمذموم إلاّ على وجه دون وجه، وفي حال دون حال؛ فصار أخذه بإطلاق موقعاً في مفسدة، بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم، وإنما هو من مُلَحه ومستحسناته.

والتاسع: حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده، حتى تحصل الفُتيا في أحدها بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي؛ كما يحكى عن الفرَّاء النحوي أنه قال: من بَرع في علم واحد سَهُل عليه كلُّ علم. فقال له محمد بن الحسن القاضي - وكان حاضراً في مجلسه ذلك، وكان ابن خالة الفراء -: فأنت قد برعت في علمك، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك! ما تقول فيمن سها في صلاته ثم سجد لسهوه فسها في سجوده أيضاً؟ قال الفراء: لا شيء عليه. قال: وكيف؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يُصغّر؛ فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له، لأنه بمنزلة تصغير التصغير؛ فالسجود للسهو هو جبر للصلاة، والجبر لا يُجبر، كما أن التصغير لا يصغر. فقال القاضي ما حسبت أن النساء يلدن مثلك.

فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف، إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيُعتبرَ أحدُهما بالآخر. فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب؛ كمسألة الكسائي مع أبي يوسف القاضي بحضرة الرشيد روي أن أبا يوسف دخل على الرشيد، والكسائي يداعبه ويمازحه، فقال له أبو يوسف: هذا الكوفي قد استفرغك وغلب عليك. فقال: يا أبا يوسف إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي. فأقبل الكسائي على أبي يوسف، فقال يا أبا يوسف! هل لك في مسألة؟ فقال نحوٌ أم فقه؟ قال: بل فقه. فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال: تلقي على أبي يوسف فقهاً؟ قال نعم. قال يا أبا يوسف ما تقول في رجل قال لامرأته أنت طالق أن دخلت الدار وفَتَح أن؟ قال: إذا دخلت طلقت، قال أخطأت يا أبا يوسف، فضحك الرشيد ثم قال: كيف الصواب؟ قال: إذا قال أن فقد وجب الفعل ووقع الطلاق، وإن قال إن فلم يجب ولم يقع الطلاق، قال فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي؛ فهذه المسألة جارية على أصل لغوي لا بد من البناء عليه في العِلمين.

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها، حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم ويذر؛ فإن كثيراً منها يستفزّ الناظر استحسانها ببادىء الرأي، فيقطع فيها عمره، وليس وراءها ما يتخذ معتمداً في عمل ولا اعتقاد، فيخيب في طلب العلم سعيه. والله الواقي.

ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ما حدَّثناه بعضُ الشيوخ: أن أبا العباس ابن البناء سئل فقيل له: لِم لم تَعمل إنّ في هذان من قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣] الآية؟ فقال في الجواب: لَمّا لم يؤثر القول في المقول، لم يؤثر العامل في المعمول. فقال السائل: يا سيدي: وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيئين؟ فقال له المجيب: يا هذا: إنما جئتك

بنُوّارة يحسن رونقها، فأنت تريد أن تحكها بين يديك ثم تطلب منها ذلك الرونق ـ أو كلاماً هذا معناه ـ فهذا الجواب فيه ما ترى. وبعرضه على العقل يتبين ما بينه وبين ما هو من صلب العلم.

والقسم الثالث وهو ما ليس من الصلب، ولا من الملح، ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني، وإنما شأنه أن يكرّ على أصله أو على غيره بالإبطال، مما صح كونه من العلوم المعتبرة، والقواعِد المرجوع إليها، في الأعمال والاعتقادات، أو كان مُنهضاً إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة. فهذا ليس بعلم؛ لأنه يرجع على أصله بالإبطال؛ فهو غير ثابت، ولا حاكم، ولا مطرد أيضاً، ولا هو من مُلَحه، لأن الملح هي التي تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفِّر، ولا هي مما تعادي العلوم، لأنها ذات أصل مبنى عليه في الجملة. بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شيء من ذلك.

هذا وإن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلِشُبهٍ عارضة، واشتباه بينه وبين ما قبله، فربما عده الأغبياء مبنياً على أصل، فمالوا إليه من ذلك الوجه، وحقيقة أصله وهمٌ وتخييلٌ لا حقيقة له؛ مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء، كالإغراب باستجلاب غير المعهود، والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون، والتبجّح بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلاّ الخواصّ، وأنهم من الخواص. . . وأشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب، ولا يحور منه صاحبه إلا بالافتضاح عند الامتحان، حسبما بينه الغزالي وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرهما.

ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنية في «كتاب الله»، من إخراجه عن ظاهره؛ وأن المقصود وراء هذا الظاهر، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر؛ وإنما يُنال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام. واستنادُهم ـ في جملة من دعاويهم ـ إلى علم الحروف، وعلم النجوم. ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع، فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادَّعاه الباطنية، حتى آل ذلك إلى ما لا يُعقل على حال، فضلاً عن غير ذلك. ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمتحكِّمون. وكل ذلك ليس له أصل ينبنى عليه، ولا ثمرة تجنى منه، فلا تعلق به بوجه.

فصل

وقد يعرض للقسم الأول أن يعدَّ من الثاني. ويتصور ذلك في خلط بعض العلوم ببعض؛ كالفقيه يبني فقهه على مسألة نحوية مثلاً، فيرجع إلى تقريرها مسألةً ـ كما يقررها النحويُّ ـ لا مقدِّمة مسلَّمة؛ ثم يردُّ مسألته الفقهية إليها. والذي كان من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليها؛ فلما لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها، وفي تصحيحها، وضبطها. والاستدلال عليها، كما يفعله النحويُّ صار الإتيان بذلك فضلاً غير محتاج إليه. وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية، فمِن حقِّه أن يأتي بها مسلّمة ليفرّع عليها في علمه. فإن أخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددي في علم العدد، كان فضلاً معدوداً من الملح إن عدّ منها. وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضاً.

ويعرض أيضاً للقسم الأول أن يصير من الثالث. ويتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله إلاّ صغارها، على ضد التربية المشروعة. فمثل هذا يوقع في مصائب؛ ومن أجلها قال علي رضي الله عنه: «حدِّثوا الناسَ بما يفهمون. أتحبون أن يُكذَّب الله ورسوله»؟ وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب. وإذا عرض للقسم الأول أن يُعدّ من الثالث، فأولى أن يعرض للثاني أن يعد من الثالث، لأنه أقرب إليه من الأوّل. فلا يصح للعالم في التربية العلمية إلاّ المحافظة على هذه المعاني وإلاّ لم يكن مربيّاً، واحتاج هو إلى عالم يربيِّه.

ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريَّانَ من علم الشريعة، أصولِها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مُخْلِد إلى التقليد والتعصب للمذهب؛ فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنةً بالعَرَض، وإن كان حِكمةً بالذات. والله الموفق للصواب.

المقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أ يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلاّ بقدر ما يُسَرِّحه النقل. والدليل على ذلك أمور:

الأول: أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة، لأن الفرض أنه حدَّ له حدّاً؛ فإذا جاز تعدِّيه صار الحد غير مفيد. وذلك في الشريعة باطل. فما أدّى إليه مثله.

والثاني: ما تبيَّن في علم الكلام والأصول، من أن العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح؛ ولو فرضناه متعدياً لما حدَّه الشرع، لكان محسِّناً ومقبِّحاً. هذا خلف.

والثالث: أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل؛ وهذا محال باطل وبيان ذلك: أن معنى الشريعة أنها تحدّ للمكلفين حدُوداً في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم؛ وهو جملة ما تضمنته. فإنْ جاز للعقل تعدّي حدٍّ واحد، جاز له تعدّي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله؛ وتعدى حد واحد هومعنى إبطاله، أي ليس هذا الحد بصحيح؛ وإنْ جاز إبطال واحد، جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد، لظهور محاله.

فإن قيل هذا مشكل من أوجه:

الأول: أن هذا الرأي هو رأي الظاهرية، لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان. وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة؛ ويتضمن نفي القياس الذي اتفق الأوّلون عليه.

والثاني: أنه قد ثبت للعقل التخصيص حسبما ذكره الأصوليون في نحو: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] و﴿عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢] و﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر:

٦٢]، وهو نقص من مقتضى العموم؛ فلتَجُز الزيادة؛ لأنها بمعناه[١]، ولأن الوقوف دون حد النقل كالمجاوز له، فكلاهما إبطال للحدّ على زعمك. فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة؛ ولمَا لم يُعدّ هذا إبطالاً للحد فلا يعد الآخر.

والثالث: أنَّ للأُصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء؛ وهي أنَّ المعنى المناسب إذا كان جلياً سابقاً للفهم عند ذكر النص، صحّ تحكيم ذلك المعنى في النص، بالتخصيص له، والزيادة عليه. ومثَّلوا ذلك بقوله عليه السلام: «لا يَقضِي القاضي وهو غَضبْان»، فمنعوا ـ لأجل معنى التشويش ـ القضاء مع جميع المشوِّشات، وأجازوا مع ما لا يشوِّش من الغضب. فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف؛ وذلك خلاف ما أصّلت. وبالجملة فإنكار تصرفاتِ العقول بأمثال هذا، إنكار للمعلوم في أصول الفقه.

فالجواب أنَّ ما ذكرت لا إشكال فيه على ما تقرر.

أما الأول: فليس القياس[٢] من تصرفات العقول محضاً؛ وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييد. وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس. فإنَّا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأَمَر بها، ونبّه النبيُّ ﷺ على العمل بها، فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقَفتْه.

وأما الثاني: فسيأتي في باب العموم والخصوص ـ إنْ شاء الله ـ أن الأدلة المنفصلة لا تخصص؛ وإن سلّم أنها تخصص، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره؛ بل هي مبيِّنة أن الظاهر غيرُ مقصود في الخطاب، بأدلة شرعية دلّت على ذلك؛ فالعقل مثلها. فقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] خصَّصه العقل بمعنى أنه لم يرد في العموم دخول ذات الباري وصفاته، لأنَّ ذلك محال[٣]؛ بل المراد جميع ما عدا ذلك؛ فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه. وإذا كان كذلك لم يصحِّ قياس المجاوزة عليه.

---

(١) في أن كلا منهما تصرف؛ ومن له النقص له الزيادة هكذا يفهم هذا الاستدلال مجملاً حتى يكون الدليل بعده فائدة جديدة وهي أنها يشتركان في المعنى الخاص المطلوب بناء الإشكال عليه في قوله ولما لم يعد الخ إلاّ أن تكون الواو في قوله ولأن زائدة في النسخ. ثم يبقى النظر في أن أصل الدعوى هي تعدي حد الشرع وإبطاله بالعقل سواء في ذلك النقص والزيادة وعليه فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعدياً أيضاً يعترض به ويقول إن ما أصلته هنا ينافيه أصل آخر وهو تخصيص العقل لأنه نقص ثم يبنى على تخصيص العقل وكونه نقصاً مما حده الشرع الإشكال بالزيادة على الطريق الذي قرره، كما راعى الإشكال بالزيادة والنقص في الإشكال الثالث. وقد وجه همته في الجواب عن الإشكال الثاني إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال: فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مدمجاً في قوله وهو نقص يعني وهذا إشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتجز الزيادة.

(٢) تأمل لتأخذ جواب أصل الإشكال الأول لأنه أوسع من إنكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة أي فالعقل تابع للأدلة وخادم لها وهو ما ندعيه.

(٣) ودل الاستقراء للشريعة على أنها لا تصادم العقل بقلب الحقائق وجعل المحال جائزاً أو واجباً وبذلك يكون العقل آخذاً تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره أما مجرد العقل على الأدلة الشرعية بدون هذه المقدمة فإنه تسليم للإشكال ونقض للأصل الذي أصله في المسألة فتأمل.

وأما الثالث: فإنَّ الحاقَ كل مشوِّش بالغضب من باب القياس؛ وإلحاقُ المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغٌ. وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل؛ بل من فهم معنى التشويش. ومعلومٌ أنَّ الغضب اليسير غير مشوش؛ فجاز القضاء مع وجوده؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب.

هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى، وأنَّ مطلق الغضب يتناوله اللفظ، لكن خصصه المعنى. والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص؛ فإن لفظ غضبان وزنه فَعلان، وفعلان في أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتق منه. فغضبان إنما يستعمل في الممتلىء غضباً، كَريّان في الممتلىء رِياً، وعطشان في الممتلىء عطشاً، وأشباه ذلك؛ لا أنه يستعمل في مطلق ما اشتق منه. فكأنَّ الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلىء غضبا، حتى كأنه قال: لا يقضي القاضي وهو شديد الغضب، أو ممتلىء من الغضب. وهذا هو المشوِّش. فخرج المعنى عن كونه مخصِّصاً، وصار خروج يسير الغضب عن النهي بمقتضى اللفظ، لا بحكم المعنى؛ وقيس على مشوش الغضب كل مشوش. فلا تجاوز للعقل إذاً.

وعلى كل تقدير، فالعقل لا يحْكم على النقل في أمثال هذه الأشياء. وبذلك ظهرتْ صحةُ ما تقدم.

المقدمة الحادية عشرة:

لما ثبت أنّ العلم المعتبر شرعاً هو ما ينبني عليه عمل، صار ذلك منحصراً فيما دلّت عليه الأدلة الشرعية؛ فما اقتضتْه فهو العلم الذي طُلب من المكلف أنْ يَعلمه في الجملة. وهذا ظاهر. غير أنّ الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي. وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية، حسبما يأتي إن شاء الله.

المقدمة الثانية عشرة:

من أنفع طُرق العلم الموّصلة إلى غاية التحقق به أخذهُ عن أهله المتحققين[١] به على الكمال والتمَام. وذلك أنّ الله خلق الإنسان لا يعلم شيئاً، ثم علّمه وبصرّه، وهداه طُرُقَ مصلحته في الحياة الدنيا. غير أنّ ما علمه من ذلك على ضربيْن: ضربٌ منها ضروري، داخل عليه من غير علم: من أين؟ ولا كيفَ؟ بل هو مغروز فيه من أصل الخلقة، كالتقامه الثدي ومصِّه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا ـ هذا من المحسوسات. وكعلمه بوجوده، وأن النقيضيْن لا يجتمعان ـ من جملة المعقولات؛ وضربٌ منها بوساطة التعليم، شعَر بذلك أو لا؛ كوجوه التصرفات الضرورية، نحو محاكاة الأصوات، والنطق بالكلمات، ومعرفة أسماء الأشياء ـ في المحسوسات، وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظرٌ ـ في المعقولات.

وكلامُنا من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصر؛ فلا بد من معلم فيها. وإنْ كان الناس قد اختلفوا: هل يمكن حصول العلم دون معلم أم لا؟ فالإمكان مسلّم؛ ولكن الواقع في مجاري

---

(١) يأتي شرح التحقق بعد.

العادات أن لا بد من المعلم. وهو متفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل، كاختلاف جمهور الأمة والإماميّة ـ وهم الذين يشترطون المعصوم ـ والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة؛ من جهة أنها مختصة بالأنبياء عليهم السلام؛ ومع ذلك فهم مُقرّون بافتقار الجاهل إلى المعلِّم، علماً كان المعلَّم أو عملاً. واتفاق الناس على ذلك في الوقوع، وجريان العادة به كافٍ في أنه لا بدّ منه، وقد قالوا: «إن العلم كان في صدور الرجال، ثم انتقلَ إلى الكتب، وصارت مفاتحه بأيدي الرجال». وهذا الكلام يقضي بأن لا بدّ في تحصيله من الرجال؛ إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم. وأصل هذا في «**الصحيح**»: «إن الله لا يَقبِضُ العلمَ انتزاعاً ينتزعُه من الناس، ولكن يقبضه بقبضِ العلماء»[١] الحديث! فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحه بلا شكّ.

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلاّ ممن تحقق به. وهذا أيضاً واضح في نفسه، وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء؛ إذ من شروطهم في العالم، بأيّ علم اتفق، أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه، عارفاً بما يلزم عنه، قائماً على دفع الشُّبه الواردة عليه فيه. فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه، وعرضنا أئمة السلف الصالح في العلوم الشرعية، وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال.

غير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ ألبتة. لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت. وربما تُصوِّر تفريعها على أصول[٢] مختلفة في العلم الواحد فأشكلت، أو خفي فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيثُ خَفِيت عليه ـ وهي في نفس الأمر على غير ذلك، أو تعارضت وجوه الشبه فتشابه الأمر، فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح، وأشباه ذلك. فلا يقدح في كونه عالماً، ولا يضر في كونه إماماً مقتدى به. فإن قصر عن استيفاء الشروط، نقصَ عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان؛ فلا يستحق الرتبة الكماليَّة ما لم يكمل ما نقص.

فصل

وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ما تقدم، وإنْ خالفتها في النظر[٣]. وهي ثلاث:

إحداها: العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقاً لفعله. فإن كان مخالفاً له فليس بأهل لأن

---

(١) تقدم في المقدمة الثامنة.

(٢) ذكر صوراً ثلاثة: إحداها فرع ينبني على فرع مبني على أصل فيفهم أن كلاً من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الأمر فيهمل الاستنباط ويقف، وقد لا يهتدي في بعض الفروع إلى أصل يرجعها إليه فيقف ويهمل الاستنباط، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين ويذهب عن العالم الأرجح من وجوه الترجيح فيأخذ بالمرجوح في الواقع أو يقف. والتمثيل للثلاثة لا يخفى عليك وكلها لا تضر في كونه إماماً، فقد توقف مالك كثيراً ورجع عما ترجح عنده أولاً كثيراً لأحد الأسباب السالفة.

(٣) لأن بعضها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية وبعضها مرتب عليه وهي الأولى فهي تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصول كل وإن اختلفت في الاعتبار.

يُؤخذ عنه، ولا أن يُقتدى به في علم. وهذا المعنى مبيّن على الكمال في كتاب الاجتهاد والحمد لله.

والثانية: أنْ يكون ممَّن ربّاه الشيوخ في ذلك العلم، لأخْذه عنهم، وملازمته لهم؛ فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا به من ذلك. وهكذا كان شأن السلف الصالح:

فأوّل ذلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله ﷺ، وأخذهم بأقواله وأفعاله، واعتمادهم على ما يرد منه، كائناً ما كان، وعلى أي وجهٍ صدَر فهم[١] ـ فَهِمُوا مغزى ما أراد به أوْ لا ـ،حتى علِموا وتيقنوا أنه الحق الذي لا يُعارَض، والحكمة التي لا ينكسر قانونها، ولا يحوم النقصُ حول حِمى كمالها. وإنما ذلك بكثرة الملازمة، وشدَّة المثابرة، وتأمَّل قصة عمر بن الخطاب في صلح الحديبية[٢]، حيث قال: يا رسول الله! ألسنا على حق، وهم على باطل؟ قال: بلى ـ قال: أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال. بلى ـ قال: ففيم نعطي الدَّنِيَّة في ديننا، ونرجعُ ولمَّا يحكم الله بيننا وبينهم؟ قال: يا ابن الخطاب! إني رسول الله، ولم يضيعني الله أبداً ـ فانطلق عمر ولم يصبر، متغيظاً، فأتى أبا بكر فقال له مثل ذلك. فقال أبو بكر: إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبداً. ـ قال ـ فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه، فقال يا رسول الله! أوَ فَتحٌ هو؟ قال: نعم ـ فطابت نفسه ورجع.

فهذا من فوائد الملازمة، والانقياد للعلماء، والصبر عليهم في مواطن الإشكال، حتى لاح البرهان للعِيان. وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفيِّن: «أيها الناس! اتَّهموا رأيكم؛ والله لقد رأيتُني يوم أبي جندل ولو أني أستطيع أن أردَّ أمَر رسول الله ﷺ لرددته[٣]» وإنما قال ذلك لِما عرض لهم فيه من الإشكال وإنما نزلت سورة الفتح بعد ما خالطهم الحزن والكآبة لشدة الإشكال عليهم، والتباس الأمر، ولكنهم سلّموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن، فزال الإشكال والالتباس.

وصار مثل ذلك أصلاً لمن بعدهم، فالتزم التابعون في الصحابة سيرتَهم مع النبي ﷺ حتى فَقُهوا، ونالوا ذروة الكمال في العلوم الشرعية. وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه إلاّ وله قدوة اشتهر في قَرنه بمثل ذلك. وقلمّا وُجدتْ فرقة زائغة، ولا أحد مخالفٌ للسنة، إلاّ وهو مفارق لهذا الوصف. وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدب بآدابهم. وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم.

---

(١) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منه. وعليه يتعين أن يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله وفيه قال سهل بن حنيف وقوله والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الإشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم الخ وبه ينتظم المقام كله ويأخذ بعضه بحجز بعض فالأمر لم يشكل على أبي بكر بل على عمر ولكنه صبر حتى لاح البرهان.

(٢) ضمن حديث طويل ذكره في «التيسير» عن البخاري وأبي داود.

(٣) أخرجه البخاري يأيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم لقد رأيتني يوم أبي جندل الخ وسيذكره المؤلف في المسألة الثالثة من أحكام السؤال والجواب في الجزء الرابع ـ مختلفاً عن روايته هنا وعن رواية البخاري أيضاً.

والثالثة: والاقتداء بمن أخذ عنه[١]، والتأدب بأدبه، كما علمتَ من اقتداء الصحابة بالنبي ﷺ، واقتداء التابعين بالصحابة، وهكذا في كل قرن. وبهذا الوصف امتاز مالك عن أضرابه أعني بشدة الاتصاف به، وإلاّ فالجميع ممن يهتدي به في الدين كذلك كانوا؛ ولكن مالكاً اشتهر بالمبالغة في هذا المعنى. فلما تُرِك هذا الوصف رفعتْ البدع رؤوسها، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك، أصله اتّباع الهوى. ولهذا المعنى تقرير في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى.

فصل

وإذا ثبت أنه لا بدّ من أخْذ العلم عن أهله فلذلك طريقان:

أحدهما: المشافهة. وهي أنفع الطريقين وأسلمهما، لوجهين. الأول خاصيّة جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم، يشهدها كلّ من زاول العلم والعلماء؛ فكم مِن مسألة يقرؤها المتعلم في كتاب، ويحفظها ويردِّدها على قلبه فلا يفهمها؛ فإذا ألقاها إليه المعلم فَهِمها بغتة، وحصل له العلم بها بالحضرة. وهذا الفهم يحصل إمّا بأمر عادي من قرائن أحوال، وإيضاح موضع إشكال لم يخطر للمتعلم ببال، وقد يحصل بأمر غير معتاد، ولكن بأمر يهبه الله للمتعلم عند مثوله بين يدي المعلِّم ظاهرَ الفقر باديَ الحاجة إلى ما يُلقَى إليه. وهذا ليس ينكر. فقد نبّه عليه الحديث الذي جاء: «أن الصحابة أنكروا أنفسهم عند ما مات رسول الله ﷺ»، وحديث حنظلة الأسيدي، حين شكا إلى رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يرضَونها، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم. فقال رسول الله ﷺ: «لو أنكم تكونون كما تكونون عندي لأظلّتكم الملائكة بأجنحتها»[٢] وقد قال عُمر بن الخطاب: «وافقتُ ربيّ في ثلاث» وهي من فوائد مجالسة العلماء؛ إذ يُفتح للمتعلم بين أيديهم ما لا يُفتح له دونهم، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقُوا في متابعة معلمهم، وتأدّبهم معه، واقتدائهم به. فهذا الطريق نافع على كل تقدير. وقد كان المتقدمون لايَكتب منهم إلاّ القليل، وكانوا يكرهون ذلك؛ وقد كرهه مالك[٣] فقيل له فما نصنع؟ قال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبُكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكي عن عمر بن الخطاب كراهية الكتابة. وإنما ترخَّص الناس في ذلك عندما حدث النسيان، وخيف على الشريعة الاندراس.

الطريق الثاني: مطالعة كتب المصَنِّفين، ومدوِّني الدواوين. وهو أيضاً نافع في بابه بشرطين.

---

(١) أخص من الأمارة الأولى لأن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض العمل بما علم وقد يؤخذ من وصفه لمالك بميزته عن أضرابه المجتهدين في هذه الأمارة أنه لا يلزم من العمل بما علم أن يكون مقتدياً بمن أخذ عنه، بل يغلب عليه العمل بما يراه باجتهاده وإن لم يظهر عليه التأسي بنوع آداب استاذه فتكون أمارة مستقلة.

(٢) أخرجه مسلم والترمذي.

(٣) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا يعني ما يفتيهم به فلعله يتغير رأيي فتذهب الكتابة إلى الأقطار قبل أن يستقر الحكم فيحصل للناس بذلك ضرر وإلاّ فقد دوّن «**الموطأ**».

الأول: أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله، ما يتم له به النظر في الكتب. وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء، أو مما هو راجع إليه؛ وهو معنى قول من قال: «كان العلم في صدور الرجال، ثم انتقل إلى الكتب،ومفاتحه بأيدي الرجال». والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئاً، دون فَتْح العلماء، وهو مشاهد معتاد.

والشرط الثاني: أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد، فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين. وأصل ذلك التجربة والخَبَر: أما التجربة فهو أمر مشاهد في أيّ علم كان؛ فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم. وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري. فأعمال المتقدمين - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخرين؛ وعلومهم في التحقيق أقعد. فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين؛ والتابعون ليسوا كتابعيهم؛ وهكذا إلى الآن. ومَن طالَع سِيرهم، وأقوالهم، وحكاياتهم، أبصر العجب في هذا المعنى. وأما الخبر ففي الحديث: «خيرُ القرون قَرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم[(١)]». وفي هذا إشارة إلى أنّ كل قرن مع ما بعده كذلك. ورُوي عن النبي ﷺ: «أوّل دينكم نبوّة ورحمة، ثم مُلك ورحمة، ثم مُلك وجَبْريّة، ثم مُلك عَضوض»[(٢)] ولا يكون هذا إلاّ مع قلة الخير، وتكاثر الشر شيئاً بعد شيء، ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال: «ليس عامٌ إلاّ الذي بعده شرٌّ منه. لا أقول عامٌ أمطَرُ من عام، ولا عامٌ أخصَبُ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيُهدم الإسلام ويُثلم» ومعناه موجود في «**الصحيح**» في قوله: «ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم، فيَبقى ناس جهال يُستَفْتَوْنَ فيُفتون برأيهم، فيَضّلون ويُضلّون»[(٣)] وقال عليه السلام: «إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ؛ فطوبى للغرباء، قيل: من الغرباء؟ قال: النُزّاع من القبائل»[(٤)] وفي رواية: «قيل: ومن الغرباء؟ يا رسول الله! قال: الذين يصلحون عند فساد الناس»[(٥)] وعن أبي إدريس الخَولاني: «إن للإسلام عُرىً يتعلق الناس بها، وإنها تُمتلخ عروةً عروةً» وعن بعضهم: «تذهب السنّةُ سنّةً سنّةً؛ كما يذهب الحبل قوّة قوّة» وتلا أبو هريرة قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١﴾ [النصر: ١] الآية. ثم قال: والذي نفسي بيده ليخرجُن من دين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً. وعن عبد الله قال: «أتدرون

(١) أخرجه في «التيسير» عن الخمسة.

(٢) قال المؤلف في كتاب «**الاعتصام**» (ج/٢ - ص ٢٥١) ما يأتي: وروى في استحلال الزنا حديث رواه إبراهيم الحربي عن أبي ثعلبة عن النبي ﷺ قال: «أول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض تستحل فيه الحر والخز» اهـ ولم يذكر منزلته من الصحة.

(٣) رواه البخاري في كتاب «**الاعتصام**» بالكتاب والسنة.

(٤) رواه مسلم.

(٥) رواه الطبراني وأبو نصر في الإبانة عن جابر بن سنه - اهـ من هامش «**الاعتصام**» ورواه الطبراني بلفظ الذين يصلحون إذا فسد الناس. ذكر ذلك في «**مجمع الزوائد**».

كيف ينقص الإسلام؟» قالوا نعم، كما ينقص صبغ الثوب، وكما ينقص سمن الدابة. فقال عبد الله: «ذلك منه» ولما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] بكى عمر، فقال عليه السلام. «ما يُبكيك؟» قال: يا رسول الله! إنّا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلاّ نقص. فقال عليه السلام: «صدقت»[١] والأخبار هنا كثيرة. وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم. فهو إذاً في نقص بلا شك.

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكلامهم، وسيرهم، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوزَر الأحمى. وبالله تعالى التوفيق.

المقدمة الثالثة عشرة:

كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فلا يخلو إمّا أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أو لا. فإن جرى فذلك الأصل صحيح؛ وإلاّ فلا.

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يُراد ـ بالفرض ـ لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلُّف، كانت الأعمال قلبيَّةً، أو لسانيةً، أو من أعمال الجوارح. فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلُّف، فهو حقيقةُ العلم بالنسبة إليه؛ وإلاّ لم يكن بالنسبة إليه علماً، لتخلّفه؛ وذلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً.

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبيَّن في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ؛ وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق؛ وأُلحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذاً كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد، ولااستقام بحسبها في العادة، فليس بأصل يُعتمد عليه، ولا قاعدة يُستند إليها ويقع ذلك في فهم الأقوال، ومجاري[٢] الأساليب والدخول في الأعمال.

فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤] إن حُمل على إنه إخبار، لم يستمرَّ مُخبَرُه؛ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأسره وإذلاله فلا يمكن أن يكون المعنى إلاّ على ما يصدِّقه الواقع ويطّرد عليه. وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يُحمل[٣]؛ ومثله قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة عن عنترة اهـ من «**الألوسي**» (ج ٢ ـ ص ٢٤٨).

(٢) معطوف على الأقوال. والأول معناه أن القول في ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهم فيه بين صحيح وغيره. أما الفهم في مجاري الأساليب فإنه ينظر فيه إلى أن فهمه على صحته يقتضي التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق.

(٣) كتب بعض الفضلاء في التعليق على هذا الموضع أنه يجوز بقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الإيمان الراسخ من الاستعداد والاتحاد والثبات. وقال إن التاريخ يشهد بأن المسلمين لا يغلبون على أمرهم ما داموا كذلك.
=

إن حُمل على أنه تقرير حكم شرعي استمرَّ وحصلت الفائدة؛ وإن حُمل على أنه إخبار بشأن الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة(١) على ما علم قبل الآية.

وأما مجاري الأساليب فمثل قوله: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ﴾ [المائدة: ٩٣] الخ. فهذه صيغة عموم تقتضي بظاهرها دخول كلِّ مطعوم، وأنه لا جُناح في استعماله بذلك الشرط، ومن جملته الخمر؛ لكن هذا الظاهر يُفسد جريان(٢) الفهم في الأسلوب، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر؛ لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [المائدة: ٩٣] فكان هذا نقضاً للتحريم، فاجتمع الإذن والنهي معاً، فلا يمكن للمكلف امتثال.

ومن هنا خطّأ عمر بن الخطاب مَن تأوَّل في الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحريم في الخمر، وقال له: إذا اتقيتَ اجتنبتَ ما حرَّمَ الله(٣) إذ لا يصح أن يقال للمكلف: «اجتنبْ كذا»

= ولكن هذا يقتضي أموراً قد لا تسلم: منها أنهم يعطون من ذلك ما لم يعطه النبي ﷺ وأصحابه في حياته وأنت تعلم ما حصل لهم في مكة وانفرادهم في شعب أبي طالب وإذلال الكثير منهم وهجرتهم إلى الحبشة وغيرها، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية ـ وكان في عز الإسلام واستمر قروناً ـ كان الأمر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم الخ**﴾ [النور: ٥٥] لا تدل على المعنى الذي يراد تحميله لهذه الآية. وما في هذه الآية الأخيرة قد أعطيه عليه السلام وأصحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لأن تمكين الدين وتبديل الخوف أمناً لا يلزمه كل ما يراد من الآية الأولى باعتبار المعنى الذي يراد تحميلها إياه وأنت ترى أن آية الوعد قيدت الإيمان بعمل الصالحات بخلاف الآية المذكورة فليس فيها إلاّ مجرد الإيمان المقابل للكفر على خلاف آيات الوعد في القرآن فإنها مقيدة بعمل الصالحات ولا يخفى أن مجرد الإيمان كافٍ في تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم في العقود وغيرها فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآية عليه.

(١) لم يقل لم يستمر لأن الاستمرار حاصل على كلا الفهمين غايته أنه على الفهم الثاني لم توجد فيه فائدة زائدة لأنه يكون مجرد أخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هذه الآية. فلتحقق الفائدة يلزم أن يكون إنشاء لتقرير ما جرت به العادة حكماً شرعياً يرجع إليه في تقرير النفقات وغيرها إلاّ أنه يبقى الكلام في التمثيل به لما ذكره، فإنه بصدد التمثيل لما يقتضي تخلف خبر الله ورسوله، أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق، أو بما فيه حرج زائد عن المعتاد، وليس في هذا واحد من هذه الثلاثة، بل شيء آخر وهو إنه لم يفد فائدة جديدة فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن معروفة ثم فرع عليه هذا المثال لكان ظاهراً.

(٢) لأن آية تحريم الخمر السابقة في نفس الموضوع تقتضي تحريم الخمر نصاً وهذا الظاهر ينافيها فلا ينتظم السياق إلاّ بعدم دخول الخمر في العموم الظاهر لئلا يلزم نقض التحريم واجتماع النهي والإذن فيكون تكليفاً بما لا يطاق ـ فضلاً عن إهمال السبب في النزول وهو أنهم قالوا لما نزل تحريم الخمر: كيف بأصحابنا وقد ماتوا يشربون الخمر فنزلت ﴿**ليس على الذين آمنوا**﴾ [المائدة: ٩٣] الخ يعني ليس عليهم وزر لأنهم آمنوا واتقوا وما تعدوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم ـ وفضلاً أيضاً عن معارضة النص بالظاهر ومعلوم أن النص هو المقدم. ويكفي للتمثيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم في الأسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كما أشار إليه بقوله مع إهمال السبب، وبقوله بعدو أيضاً فإن الله أخبر، وكما أشرنا إليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له.

(٣) أي: ومنه الخمر التي تقتضي صحة الأسلوب تقرير حرمتها. ولما كان هذا ضمن الوجوه التي يصح أن يبني عمر عليها أن التقوى لا تكون إلاّ باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها في هذا الظاهر قال: ومن هنا ولم يجزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل.

ويؤكّد النهي بما يقتضي التشديد فيه جدّاً، ثم يقال: «فإن فعلت فلا جُناح عليك». وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكر الله، وعن الصلاة، وتُوقع العداوة والبغضاء بين المتحابين في الله. وهو بعد استقرار التحريم كالمنافي[1] لقوله: ﴿إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [المائدة: ٩٣] فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها، إذا شربت؛ لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق.

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً، فهو غير جار على استقامة ولا اطّراد؛ فلا يستمر الإطلاق. وهو الأصل أيضاً لكلّ من تكلّم في مشكلات القرآن أو السنة، لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة؛ حتى تقيّدَ بالقيود المقتضية للاطراد والاستمرار فتصح. وفي ضمنه تدخل أحكام الرُّخَص؛ إذ هو الحاكم فيها، والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا.

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط؛ بل كثيراً ما تجد خَرم هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات، والطوائف المعدودين في الفِرق الضالة عن الصراط المستقيم. كما أنه قد يعتري ذلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعتبَرين، والشيوخ المتقدمين.

وسأمثِّل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر:

إحداهما: أنه كتب إليّ بعض شيوخ المغرب، في فصل يتضمن (ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه، والشغل به) فقال فيه: وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته، فرّغَ سرَّه منه، بالخروج عنه، ولو كان يساوي خمسين ألفاً، كما فعله المتّقون. فاستشكلتُ هذا الكلام، وكتبتُ إليه بأن قلتُ: أمَّا أنه مطلوب بتفريغ السِّر منه فصحيح؛ وأمَّا أنّ تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدري ما هذا الوجوب؟ ولو كان واجباً بإطلاق، لَوَجب على جميع الناس الخروجُ عن ضياعهم، وديارهم، وقُراهم، وأزواجهم، وذرياتهم، وغير ذلك[2] مما يقع لهم به الشغل في الصلاة. وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال. وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل؟ فإنّا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال، ولا سيّما إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً. ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء. أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبَّب لهم الشغل في الصلاة؟ هذا ما لا يُفهم. وإنما الجاري على الفقه والاجتهاد في العبادة، طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة. وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره؛ إن أمكنه الخروج عنه شرعاً، وكان مما لا يؤثّر فيه فقدُه تأثيراً يؤدي إلى مثل ما فرَّ منه أو أعظم. ثم يُنظر بعدُ في

---

(١) أي من حيث الكمال كما يفيده كلامه.

(٢) وهذا منتهى الحرج للأفراد. وتكليف الجميع به تكليف بما لا يطاق. وهو أيضاً مخالف لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات الخ فهو جارٍ على غير استقامة.

حكم الصلاة الواقع فيها الشغل: كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة، أو استحبابها، أو سقوطها؟ وله موضع غير هذا اهـ. حاصل المسألة.

فلمّا وصل إليه ذلك، كتب إليّ بما يقتضي التسليم فيه. وهو صحيح. لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كلّه غير جار في الواقع على استقامة، لاختلاف أحوال الناس. فلا يصح اعتماده أصلاً فقهيّاً ألبتة.

والثانية: مسألة الوَرع بالخروج عن الخلاف؛ فإن كثيراً من المتأخرين يعدُّون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً، وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها.

ولا زلتُ منذ زمان أستشكله؛ حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية، فلم يأتني جواب بما يَشفي الصدر. بل كان من جملة الإشكالات الواردة، أنّ جمهور مسائل الفقه[١] مختلَف فيها اختلافاً يعتد به. فيصير إذاً أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات. وهو خلاف[٢] وضع الشريعة. وأيضاً فقد صار الورع من أشد الحرج؛ إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه. وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختَلَف فيه من المتشابه، المختلَفُ فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة. وليس أكثر مسائل الفقه هكذا؛ بل الموصوف بذلك أقلّها، لمن تأمل من محصلّي موادِّ التأمّل. وحينئذٍ لا يكون المتشابه منها إلاّ الأقلّ. وأما الورع من حيث ذاته، ولو في هذا النوع فقط، فشديدٌ مُشِقٌ، لايُحصِّله إلاَّ من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي عنه وقد قال عليه السلام: «حُفّتِ الجنّة بالمكَارِهِ»[٣] هذا ما أجاب به.

فكتبت إليه بأنَّ ما قررتم من الجواب غير بيِّن؛ لأنه إنما يجري في المجتهد وحده. والمجتهد إنما يتورَّع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال. فليس مما نحن فيه. وأمّا المقلّد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص، على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين والعامي ـ في عامَّة أحواله ـ لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين، والذي دليله أضعف؟ ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا؟ لأن هذا لا يعرفه إلاّ من كان أهلاً للنظر. وليس العامي كذلك. وإنما بُني الإشكال على اتقاء الخلاف

---

(١) جمهور الشيء أكثره وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلّم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح. ويكون الخلافُ معتداً به كما يقول. وسيذكر في كتاب الاجتهاد أن هناك عشرة أسباب تجعل كثيراً من الخلافات غير معتد به خلافاً. على أن الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب وبين سنة ومباح وبين طلب تقديم شيء وتأخيره وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف. وإذا فهل بقي بعد هذا أن الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج؟ ذلك ما يحتاج إلى دقة نظر.

(٢) سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول إضافية.

(٣) تمامه «وحفت النار بالشهوات» رواه مسلم والترمذي وأحمد عن أنس، ومسلم عن أبي هريرة، وأحمد عن ابن مسعود، قال العزيزي ورواه البخاري أيضاً. وفي رواية للشيخين حجبت بدل حفت في الموضعين.

المعتدّ به، والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة. والخلاف الذي لا يعتدُّ به قليل[١]، كالخلاف في المتعة وربا النَّساء، ومَحاشِّ النِّساء، وما أشبه ذلك.

وأيضاً فتَساوي الأدلّة[٢] أو تَقاربُها أمر إضافيّ بالنسبة إلى أنظار المجتهدين. فرُبَّ دليلين يكونان عند بعضٍ متساويين أو متقاربين، ولا يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصَّل للعاميّ ضابط يَرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف ممّا لا يجتنبه؛ ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه، راجع إلى نظره واجتهاده. واتّباعُ نظره وحده في ذلك تقليد له وحده، من غير أن يخرج عن الخلاف؛ لا سيّما إن كان هذا المجتهد يدّعي أن قول خصمه ضعيف لا يُعتبَر مثله وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر. فلا يزال العاميّ في حيرة إن اتّبع هذه الأمور. وهو شديد جداً. ومَن يُشادّ هذا الدينَ يغلبه. وهذا هو الذي أشكل على السائل، ولم يتبيَّن جوابه بعد.

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه؛ كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل، لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدّها عن هواها خاصة. وإذا تأملنا مناط المسألة، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيّناً. فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع، وإن كان شديداً في مخالفة النفس. وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع، قبل النظر في مخالفة النفس. فقد تبين مقصود السائل بالشدَّة والحرج، وأنه ليس ما أشرتم إليه. اهـ. ما كتبت به. وهنا وقف الكلام بيني وبينه.

ومن تأمل هذا التقرير، عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطّرد[٣]، ولا يجري في الواقع مجرى الاستقامة؛ للزوم الحرج في وقوعه. فلا يصح أن يُستند إليه. ولا يُجعل أصلاً يُبنى عليه. والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جداً. وعليه ينبني كثير من مسائل الورع، وتمييز المتشابهات، وما يعتبر من وجه الاشتباه[٤] وما لا يعتبر. وفي أثناء الكتاب مسائل تحقّقه إن شاء الله.

---

(١) أشرنا آنفاً إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعاً إلى ما سيقرره في موضعه، وإن القليل هو الذي يعتد به خلافاً.

(٢) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ. فقد يقال يرجع في ذلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب. فقال هنا إنه لا يتأتى الرجوع في ذلك له.

(٣) لأنه إنما يجري في المجتهد لا في المقلد. وإجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤد إلى الحرج.

(٤) تعارض الأدلة على المجتهد لا تعارض الأقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج نعم سيأتي له إن على المقلد إذا تعارضت عليه الأقوال أن يرجح واحداً منها ولكنه اعتبر في الترجيح أموراً واضحة لا يبقى معها اشتباه كأن يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بعلمه مثلاً.

القسم الثاني من الموافقات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

كتاب الأحكام

والأحكام الشرعية قسمان: أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع. فالأوَّل ينحصر في الخمسة. فلنتكلم على ما يتعلق بها من المسائل. وهي جملة:

المسألة الأولى

المباح من حيث هو مباح، لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب أما كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلأمور:

أحدها: أن المباح عند الشارع، هوالمخيّر فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذمّ، لا على الفعل ولا على الترك، فإذا تحقق الاستواء شرعاً والتخيير، لم يُتصوَّر أن يكون التارك به مطيعاً؛ لعدم تعلّق الطلب بالترك؛ فإن الطاعة لا تكون إلاّ مع الطلب، ولا طلب، فلا طاعة.

والثاني: أَنّ المباح مساوٍ للواجب والمندوب، في أن كلّ واحد منهما غير مطلوب الترك. فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه، شرعاً؛ لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما ـ كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً. لا يقال: إنّ الواجب والمندوب يفارقان المباح، بأنهما مطلوبا الفعل؛ فقد قام المُعارض لطلب الترك. وليس المباح كذلك. فإنّه لا مُعارض لطلب الترك فيه. لأنّا نقول: كذلك المباح، فيه مُعارض لطلب الترك، وهو التخيير في الترك. فيستحيل الجمع بين طلب الترك عيناً، وبين التخيير فيه.

والثالث: أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك في المباح، شرعاً، فلو جاز أن يكون تاركُ المباح مطيعاً بتركه، جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله؛ من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه. وهذا غير صحيح باتّفاق، ولا معقول في نفسه[1].

والرابع: إجماع المسلمين على أنّ ناذِرَ ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره، بأن يترك ذلك

---

(١) سيأتي أنه مؤد إلى التناقض.

المباح، وأنّه كنذر فعله. وفي الحديث[١]: «مَن نَذَر أن يطيعَ اللّه فليُطِعْه[٢]» فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر؛ لكنه غير لازم. فدل على أنه ليس بطاعة. وفي الحديث «أنّ رجلاً نذر أن يصوم قائماً ولا يستظِلّ فأمَره رسول الله ﷺ أن يجلس، وأن يستظل، ويُتمّ صومه[٣]» قال مالك: أمره عليه السلام أن يُتم ما كان للّه طاعة، ويترك ما كان لله معصية فجعل[٤] نذر ترك المباح معصية كما ترى.

والخامس: أنّه لو كان تارك المباح مطيعاً بتركه ـ وقد فرضنا[٥] أنّ تركه وفعله عند الشارع سواء ـ لكان أرفع درجةً في الآخرة ممن فعله، وهذا باطل قطعاً فإن القاعدة المتفق عليها[٦] أن الدرجات في الآخرة منزّلة على أمور الدنيا فإذا تحقق الاستواء في الدرجات، وفعلُ المباح وتركهُ في نظر الشارع متساويان. فيلزم تساوي درجتي الفاعل والتارك. وإذا فرضنا تساويهما في الطاعات، والفرض[٧] أن التارك مطيع دون الفاعل؛ فيلزم أن يكون أرفع درجة منه. هذا خلْفٌ ومخالفٌ لما جاءت به الشريعة. اللهم إلاّ أن يظلم[٨] الإنسان فيؤجر على ذلك. وإن لم يطع[٩] فلا كلام في هذا.

والسادس: أنه لو كان ترك المباح طاعة، للزم رفع المباح من أحكام الشرع، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع، ولا يخالف في هذا الكعبيُّ[١٠] لأنه إنما نفاه[١١] بالنظر

---

(١) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر إنما يكون في الطاعة كما في الحديث وقد أجمعوا على أن ناذر ترك المباح نذره لغو فلو كان تركه طاعة وداخلاً فيما يطلب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به.

(٢) تمامه ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه أخرجه في «**التيسير**» عن الستة إلاّ مسلماً ورواه في «**راموز الحديث**» عن أحمد والبخاري وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان.

(٣) راجع «**التيسير**» في باب النذر ففيه أيضاً ولا يتكلم. أخرجه عن البخاري ومالك وأبي داود.

(٤) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستظلال فقال ما قال. ولكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تعذيب للنفس وهو حرام، حيث يقول: «إن الله عن تعذيب هذا نفسه لغني» فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح.

(٥) لا حاجة لذكره هذا الفرض في صوغ الدليل وسيذكره في بيان بطلان اللازم فيقول: وفعل المباح وتركه الخ.

(٦) من أين هذه القاعدة وقد قالوا إنه تعالى يعطي على القليل كثيراً وأن أمور الثواب ليست في التقدير إلاّ بمجرد الفضل لا بالوزن فالله تعالى يقوله: ﴿والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم﴾ [الطور: ٢١] فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات وأحدهما ارفع من الآخرة منزلة بل قد يكون الأقل عملاً ارفع منزلة لأن الكل بمحض الفضل لا بوزان الأعمال فهذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات.

(٧) ملخص الدليل أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بالترك للزم أن يكون أرفع درجة ممن فعله. واللازم باطل لأنهما متساويان في الدرجة فما ادعى إليه وهو المقدم باطل. فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه أثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة إلى ذلك.

(٨) أي نفسه بالحمل عليها ومشاقتها بترك المباح ثم يدعي أنه يؤجر على ذلك أي وهذا لا يقول به أحد.

(٩) مقابل قوله أولاً مطيعاً بتركه أي وإن لم يكن مطيعاً بالترك فلا يكون المباح مطلوب الاجتناب. يعني وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لا داعي للكلام فيه

(١٠) يأتي مذهبه ودليله والرد عليه في الفصل اللاحق لهذه المسألة.

(١١) هنا جزم بالحصر وسيأتي له جعله استظهاراً فقط.

إلى ما يَستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل؛ وكلامنا إنما هو بالنظر إلى ذات الفعل؛ لا بالنظر إلى ما يَستلزم، وأيضاً فإنما قال الكعبي ما قال، بالنظر إلى فعل المباح، لأنه مستلزم ترك حرام؛ بخلافه بالنظر إلى تركه؛ إذ لا يستلزم تركه فعل واجب فيكونَ واجباً، ولا فعل مندوب فيكونَ مندوباً. فثبت أن القول بذلك يؤدي إلى رفع المباح بإطلاق. وذلك باطل باتّفاق.

والسابع: أنّ الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار. فترك المباح إذاً فعلُ مباح[(١)]. وأيضاً القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك، بالمقاصد[(٢)]، حسبما يأتي إن شاء الله. وذلك يستلزم رجوع[(٣)] الترك إلى الاختيار كالفعل. فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بنفس الترك، جاز أن يكون فاعله مطيعاً. وذلك تناقض[(٤)] محال.

فإن قيل: هذا كلّه معارض بأمور.

أحدهما: أنّ فعل المباح سبب في مضار كثيرة (منها) أنّ فيه اشتغالاً عما هو الأهم في الدنيا، من العمل بنوافل الخيرات، وصداً عن كثير من الطاعات (ومنها) أنه سبب في الاشتغال عن الواجبات، ووسيلة إلى الممنوعات؛ لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخمر، وبعضُها يجرّ إلى بعض إلى أن تهوي بصاحبها في المهلكة. والعياذ بالله. (ومنها): أن الشرع قد جاء بذمّ الدنيا، والتمتُّع بلذّاتها؛ كقوله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠]، وقوله: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾ [هود: ١٥] وفي الحديث: «إن أخوفَ ما أخافُ عليكم أن تُفتَح عليكم الدنيا كما فُتحت على مَن كان قبلكم» الحديث وفيه: «إن مما يُنبتُ الربيعُ ما يَقتل حَبَطاً أو يُلِمّ»[(٥)] وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة. وهو كاف في طلب ترك المباح؛ لأنه أمر دنيويّ. لا يتعلق بالآخرة من حيث هو مباح. (ومنها): ما فيه من التعرّض لطول الحساب في الآخرة. وقد جاء أن حلالها حساب، وحرامها عذاب[(٦)]. وعن بعضهم: «اعزلوا عنّي حسابَها!» حين أُتي بشيء يتناوله. والعاقل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب، وأنّ سرعة

---

(١) وإذا فليس بمطلوب وهو مدعانا.

(٢) أي مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام وهو حفظ الضروريات والحاجيات. فالحكم الشرعي يتوجه إلى الفعل من إيجاب أو غيره حسبما فيه من المصلحة وكيف يكون الشيء فعله وتركه مصلحة؟ حتى يطلب تركه وفعله.

(٣) حتى صح أن تُعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الأحكام.

(٤) لأنه يقتضي أن يكون الشيء مقصود الفعل للشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له أيضاً لحفظها حتى تعلق بكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيعد المكلف مطيعاً بهما.

(٥) ذكر الحديث بطوله في «**التيسير**» عن الشيخين والنسائي وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا.

(٦) قال العراقي في تخريجه لأحاديث «**الإحياء**»: رواه ابن أبي الدنيا والبيهقي في الشعب من طريقه موقوفاً على علي ابن أبي طالب بإسناد منقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجده مرفوعاً اهـ وذكره في «**تمييز الطيب من الخبيث مما يدور على ألسنة الناس من الحديث**» للشيخ زين الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر بن الديبع الشيباني - بلفظ المؤلف عن ابن أبي الدنيا والبيهقي وسنده منقطع. وفي مسند «**الفردوس**» عن ابن عباس رفعه بلفظ الترجمة.

ورواه في «**راموز الحديث**»: «يا ابن آدم ما تصنع بالدنيا؟ حلالها حساب وحرامها عذاب» عن الدارقطني والديلمي عن ابن عباس.

الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد. والمباح صادّ عن ذلك. فإذاً تركه أفضل شرعاً، فهو طاعة، فترك المباح طاعة.

فالجواب: أن كونه سبباً في مضارّ لا دليل فيه من أوجه:

أحدها: أن الكلام في أصل المسألة، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطرفين؛ ولم يُتكلم فيما إذا كان ذريعةً إلى أمر آخر. فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً، من باب سدّ الذرائع، لا من جهة كونه مباحاً. وعلى هذا يتنزّل قول من قال: «كنّا ندع ما لا بأس به[١]، حذراً لما به البأس». وروي مرفوعاً. وكذلك كل ما جاء من هذا الباب. فذم الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعةً إلى تعطيل التكاليف. وأيضاً[٢] فقد يتعلّق بالمباح ـ في سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه ـ ما يصير به غير مباح؛ كالمال[٣] إذا لم تؤدّ زكاتُه، والخيل[٤] إذا ربَطها تعففاً ولكن نسي حقّ الله في رقابها، وما أشبه ذلك.

والثاني: أنّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق؛ بل هو ثلاثة أقسام: قسم يكون ذريعة إلى منهيّ عنه، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك؛ وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به، كالمستعان به على أمر أخرويّ. ففي الحديث: «نِعَم المالُ الصالح للرجل الصالح»[٥] وفيه: «ذهبَ أهل الدُّثور بالأجور والدرجاتِ العُلا والنعيم المقيم ـ إلى أن قال ـ ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء»[٦]؛ بل قد جاء أنّ في مُجامعة الأهل أجراً، وإن كان قاضياً لشهوته؛ لأنه يُكفّ به عن الحرام. وذلك في الشريعة كثير. لأنها لمّا كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما تُوسِّل بها إليه؛ وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء، فهو المباح المطلق. وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره، فحكمه حكم ذلك الغير. وليس الكلام فيه.

والثالث: أنه إذا قيل: إن تركَ المباح طاعة على الإطلاق، لكونه وسيلة إلى ما يُنهى عنه، فهو معارض بمثله. فيقال: بل فعله طاعة بإطلاق؛ لأن كلّ مباح ترك حرام[٧]. ألاترى أنّه تركَ المحرماتِ كلّها عند فعل المباح، فقد شغلَ النفسَ به عن جميعها. وهذا الثاني أولى[٨]؛ لأن الكلية هنا تصحّ. ولا يصحّ أن يقال: كلّ مباح وسيلة إلى محرّم أو منهيّ عنه بإطلاق. فظهر أن ما اعترض به لا ينهض دليلاً على أن تركَ المباح طاعة.

وأما قوله إنه سبب في طول الحساب، فجوابه من أوجه:

أحدها: أنّ فاعلَ المباح إن كان يحاسب عليه، لزم أن يكون التاركُ محاسَباً على تركه،

---

(١) أي ما لا بأس به في ذاته حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة إليه مما فيه بأس.

(٢) أعم مما قبله الخاص بالذريعة أي باللواحق.

(٣) و(٤) المثالان من نوع واحد. والظاهر أنهما من أمثلة المقارن. ويصح أن يكونا من اللواحق.

(٥) أخرجه أحمد كما في «**كنوز الحقائق**» للمناوي، وقال عنه العراقي في «**تخريج أحاديث الإحياء**»: رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسند جيد.

(٦) رواه مسلم.

(٧) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب فيكون غير تارك للحرام بفعل المباح؟ تأمل.

(٨) أي أن هذا المعارَض أقوى من الدليل المعارض لأنه كلي بخلاف أصل الدليل.

من حيث كان الترك فعلاً؛ ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً. وإذ ذاك يتناقض الأمر على فرض المباح. وذلك محال. فما أدّى إليه مثله وأيضاً فإنّه إذا تمسّك بأنّ حلالها حساب، ثم قضى بأن التارك لا يحاسب، مع أنه آت بحلال، وهو الترك، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغيرَ سبب له. لأن طولَ الحسابِ إنما نِيط به من جهة كونه حلالاً بالفرض. وهذا تناقضٌ من القول.

والثاني: أنَّ الحساب إنْ كان ينهَض سبباً لطلب الترك، لزم أن يُطلب ترك الطاعات، من حيث كانت مسؤولاً عنها كلُّها. فقد قال تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦]، فقد انحتم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يُسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة، ولم يكن هذا مانعاً من الإتيان بذلك. وكذلك سائر المكلفين. لا يقال: إنّ الطاعاتِ يعارِض طلبَ ترْكها طلبُها. لأنّا نقول: كذلك المباح؛ يعارِض طلبَ تَرْكه التخييرُ فيه، وأنّ فعلَه وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة.

والثالث: أنّ ما ذُكر من الحساب على تناول الحلال، قد يقال إنّه راجع إلى أمر خارج عن نفس المباح. فإنّ المباحَ هو أكل كذا مثلاً. وله مقدّمات، وشروط، ولواحق، لا بدّ من مراعاتها. فإذا رُوعيَت صار الأكل مباحاً؛ وإنْ لم تُراع كان التسبّب والتناول غيرَ مباح. وعلى الجملة، فالمباح ـ كغيره من الأفعال ـ له أركان، وشروط، وموانع، ولواحق، تُراعى. والترك هذا كلّه كالفعل. فكما أنّه إذا تسبّب للفعل كان تسبّبه مسؤولاً عنه، كذلك إذا تسبّب إلى الترك كان مسؤولاً عنه.

ولا يقال: إنَّ الفعل كثير الشروط والموانع، ومفتقرٌ إلى أركان؛ بخلاف الترك، فإنّ ذلك فيه قليل؛ وقد يكفي مجرّد القصد إلى الترك.

لأنّا نقول: حقيقة المباح إنما تنشأ بمقدّمات؛ كان فعلاً أو تركاً؛ ولو بمجرّد القصد. وأيضاً فإنّ الحقوق تتعلّق بالترك كما تتعلق بالفعل، من حقوق الله، أو حقوق الآدميّين، أو منهماجميعاً. يدلّ عليه قوله ﷺ: «إن لنفسِك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً. فأعطِ كلَّ ذي حقّ حقّه»[1] وتأمّل حديث سلمانَ وأبي الدرداء[2] رضي الله عنهما، يبيِّن لك هو وما في معناه أنّ الفعل والترك ـ في المباح على الخصوص ـ لا فرق بينهما من هذا الوجه. فالحساب يتعلّق بطريق الترْك كما يتعلق بطريق الفعل وإذا كان الأمر كذلك، ثبت أنّ الحساب إنْ كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء؛ وإن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليهما معاً فالفعل والترك أيضاً سواء وأيضاً إنْ كان في المباح ما يقتضي الترك، ففيه ما يقتضي عدم الترك؛ لأنّه من جملة ما امتنّ الله به على عباده. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾﴾ [الرحمٰن: ١٠]. . . إلى قوله ـ ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٢]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ. . .﴾ إلى قوله ـ ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤]، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا

---

(١) أخرجه البخاري والترمذي.

(٢) هو هذا الحديث بعينه، غايته أنه ينقصه في أوله قوله: «إن لربك عليك حقاً».

﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]. . إلى غير ذلك من الآيات التي نُصّ فيها على الامتنان بالنعم. وذلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع، ثم الشكر عليها. وإذا كان هكذا، فالترك له قصداً يُسأل عنه: لِم تركته؟ ولأيّ وجه أعرضت عنه؟ وما منعك من تناول ما أُحلّ لك؟ فالسؤال حاصل في الطرفين. وسيأتي لذلك تقرير في المباح الخادم لغيره إن شاء الله.

وهذه الأجوبة أكثرها جَدَليّ. والصواب في الجواب أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق؛ وإنما يحاسب على التقصير في الشكر عليه، إما في جهة تناوله واكتسابه، وإما في جهة الاستعانة به على التكليفات. فَمن حاسب نفسه في ذلك وعمل على ما أُمر به فقد شكر نِعَمَ الله. وفي ذلك قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ﴾ . . إلى قوله - ﴿خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢] أي لا تبعة فيها، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الانشقاق: ٧، ٨] وفسره النبي عليه السلام بأنه العَرْض، لا الحساب الذي فيه مناقشةٌ وعذاب وإلاّ لم تكُن النعم المباحة خالصةً للمؤمنين يوم القيامة. وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦] أعني سؤال المرسلين. ويحقّقه أحوال السلف في تناول المباحات، كما سيُذكر على إثر هذا.

«والثاني من الأمور المعارضة» أنّ ما تقدم مخالفٌ لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين، والعلماء المتقين؛ فإنهم تورّعوا عن المباحات كثيراً. وذلك منقول عنهم تواتراً؛ كترك الترفّه في المطعم، والمشرب، والمركَب، والمسكن. وأعرقُهم في ذلك عمر بن الخطاب، وأبو ذَرّ، وسَلمان، وأبو عبيدة بن الجرّاح، وعليّ ابن أبي طالب، وعمّار، وغيرهم. رضي الله عنهم. وانظر إلى ما حكاه ابن حبيب في «**كتاب الجهاد**»، وكذلك الداودي في «**كتاب الأموال**» ففيه الشفاء. ومحصوله أنهم تركوا المباح من حيث هو مباح. ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعلوه.

والجواب عن ذلك من أوجه:

أحدها: أنّ هذه أوّلاً حكاياتُ أحوال. فالاحتجاج بمجرّدها من غير نظر فيها لا يُجدي؛ إذ لا يلزم أنْ يكون ترْكهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحاً، لإمكان تركه لغير ذلك من المقاصد. وسيأتي - إن شاء الله - أنّ حكايات الأحوال بمجرّدها غير مفيدة في الاحتجاج.

والثاني: أنها معارضة بمثلها في النقيض فقد كان عليه السلام يحبّ الحلواء والعسل، ويأكل اللحم ويختصّ بالذراع وكانت تعجبه، وكان يُستعذب له الماء، ويُنقع له الزبيب والتمر، ويتطّيب بالمسك، ويحب النساء. وأيضاً، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين، والعلماء المتّقين؛ بحيث يقتضي أن الترك عندهم كان غير مطلوب. والقطع أنه لو كان مطلوب الترك عندهم شرعاً، لبادروا إليه مبادرتهم لكل نافلة وبرّ، ونيل منزلة ودرجة؛ إذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات مبادرتَهم، ولا شارك أحدٌ أخاه المؤمن - ممن قرُب عهده أو بعُد - في رِفده وماله مشاركتَهم يَعلم ذلك مَن طالع سيرهم. ومع ذلك، فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلاً. ولو كان مطلوباً لعلموه قطعاً، ولعملوا بمقتضاه مطلقاً من غير استثناء؛ لكنهم لم يفعلوا. فدلّ ذلك على أنه عندهم غير مطلوب. بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئاً من المباحات، فنُهوا

عن ذلك. وأدلّة هذه الجملة كثيرة. وانظر في باب المفاضلة بين الفقر والغنى[١] في «**مقدّمات ابن رشد**».

والثالث[٢]: إذا ثبت أنّهم تركوا منه شيئاً، طلباً للثواب على تركه، فذلك لا من جهة أنّه مباح فقط، للأدّلة المتقدمة؛ بل لأمور خارجة ـ وذلك غير قادح في كونه غير مطلوب الترك ـ:

منها: أنّهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات، وحائل دون خيرات، فيترك ليمكن الإتيان بما يثاب عليه، من باب التوصّل إلى ما هو مطلوب؛ كما كانت عائشة رضي الله عنها يأتيها المال العظيم الذي يمكنها به التوسّع في المباح فتتصدق به، وتُفطر على أقلِّ ما يقوم به العيش. ولم يكن تركها التوسّع من حيث كان الترك مطلوباً. وهذا هو محلّ النزاع.

ومنها: أنّ بعض المباحات قد يكون مورثاً لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحميدة؛ فيترك المباح لما يؤدّيه إليه؛ كما جاء: أنَّ عمر بن الخطاب لما عذلوه في ركوبه الحمار في مسيره إلى الشام، أُتي بفرس. فلمَّا ركبه فهملج تحته، أخبر أنه أحس من نفسه؛ فنزل عنه، ورجع إلى حماره. وكما جاء في حديث الخميصة ذات العَلَم، حين لبسها النبي ﷺ، فأخبرهم أنّه نظر إلى عَلَمها في الصلاة فكاد يفتنه[٣]، وهو المعصوم ﷺ؛ ولكنّه علَّم أمته كيف يفعلون بالمباح إذا أدّاهم إلى ما يُكره؛ وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع، فيترك من حيث هو وسيلة؛ كما قيل: إني لأدَع بيني وبين الحرام سترة من الحلال، ولا أحرِّمها. وفي الحديث: «لا يبلغ الرجل درجة المتقين، ـ حتى يدعَ ما لا بأس به، حذَراً لما به البأس»[٤] وهذا بمثابة من يعلم أنّه إذا مرَّ لحاجته على الطريق الفلانيّة، نظر إلى محرّم، أو تكلّم فيما لا يعنيه، أو نحوه.

ومنها: أنه قد يترك بعض الناس ما يَظهر لغيره أنّه مباح، إذا تخيَّل فيه إشكالاً وشبهة، ولم يتخلّص له حلّه. وهذا موضع مطلوب الترك على الجملة بلا خلاف. كقوله: «كنّا ندَع ما لا بأس به حذراً لما به البأس» ولم يتركوا كلّ ما لا بأس به؛ وإنّما تركوا ما خشُوا أن يُفضي بهم إلى مكروه أو ممنوع.

---

(١) لم يختلفوا في المفاضلة بين أصحاب الوصفين إلاّ باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما. وهو محل النظر والأخذ والرد بينهم. فلا محل للاعتراض الذي أورد ههنا بأن الفقر والغنى لا يوضعان في ميزان المفاضلة وإنما التفاضل على قدر العمل الصالح. وسيأتي للمؤلف ـ في التعارض والترجيح آخر الكتاب بحث جيد في هذا المعنى.

(٢) ينظر وجه الفرق بينه وبين الأول غير الإجمال والتفصيل في المقاصد. إلاّ أن يقال: إنه روعي في الأول مجرد كونها حكايات أحوال، وهي لا يؤخذ بها دليلاً بمجردها. فلا بد من عرضها على قواعد الشرع. ويكون قوله: (لإمكان تركه لغير ذلك من المقاصد) ـ وهي ما فصلها هنا ـ ليس محل القصد فيما سبق.

(٣) حديث الخميصة رواه الشيخان وليس في روايتهما إنه كاد يفتنه. بل اتفقا في رواية على قوله: (إنها ألهتني آنفاً عن صلاتي) وذكر البخاري في رواية أخرى: (فأخاف أن تفتنني).

(٤) رواه الترمذي بلفظ: (لا يبلغ العبد حقيقة التقوى) ورواه في «**الترغيب والترهيب**» بلفظ (لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين). عن الترمذي. وقال حسن، وعن ابن ماجه والحاكم. وقال صحيح الإسناد.

ومنها: أنّه قد يترك المباح لأنّه لم تحضره نيَّة في تناوله، إمّا للعَون به على طاعة الله، وإما لأنه[١] يحبّ أن يكون عمله كلّه خالصاً لله، لا يلوي فيه على حظّ نفسه من حيث هي طالبة له؛ فإنَّ من خاصّة عباد الله من لا يحبّ أن يتناول مباحاً لكونه مباحاً، بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة، أو عوناً على عبادة، أو يكون أخذه له من جهة الإذن لا من جهة الحظّ؛ لأن الأوّل نوع من الشكر بخلاف الثاني. ومن ذلك أن يتركه حتى يصير مطلوباً؛ كالأكل والشرب ونحوهما، فإنّه ـ إذا كان لغير حاجة ـ مباح؛ كأكل بعض الفواكه، فيدع التناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء، ثم يأكل قصداً لإقامة البنية، والعون على الطاعة. وهذه كلّها أغراض صحيحة، منقولة عن السلف، وغير قادحة في مسألتنا.

ومنها: أن يكون التارك مأخوذ الكلية في عبادة: من علم، أو تفكّر، أو عمل مما يتعلّق بالآخرة؛ فلا تجده يستلذّ بمباح، ولا ينحاش قلبه إليه، ولا يُلقي إليه بالاً. وهذا وإن كان قليلاً، فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك. والغفلة عن تناول المباح ليس بطاعة؛ بل هو في طاعة بما اشتغل به. وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين أُتيت بمال عظيم فقسمته، ولم تبق لنفسها شيئاً؛ فعوتبت على تركها نفسها دون شيء. فقالت: «لا تعنيني لو كنت ذكّرتني لفعلتُ». ويتفق مثل هذا للصوفية. وكذلك إذا تُرك المباح لعدم قيام النفس له[٢]، هو في حكم المغفول عنه.

ومنها: أنّه قد يرى بعض ما يتناوله من المباح إسرافاً. والإسراف مذموم. وليس في الإسراف حدّ يوقف دونه؛ كما في الإقتار. فيكون التوسّط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين. فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف، فيتركه لذلك، ويَظنّ من يراه ممن ليس ذلك إسرافاً في حقه أنّه تارك للمباح. ولا يكون كما ظنّ. فكل أحد فيه فقيه نفسه ـ والحاصل أنَّ التفقه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه، والعمل على ذلك مطلوب. وهو شرط من شروط تناول المباح. ولا يصير بذلك المباحُ مطلوب الترك، ولا مطلوب الفعل؛ كدخول المسجد[٣] لأمر مباح، هو مباح. ومن شرطه أن لا يكون جنباً؛ والنوافل من شرطها الطهارة، وذلك واجب. ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين. فكذلك هنا تناول المباح مشروط بترك الإسراف؛ ولا يصير ذم الإسراف في المباح ذمّاً للمباح مطلقاً.

وإذا تأمّلت الحكايات في ترك بعض المباحات عمّن تقدَّم، فلا تعدو هذه الوجوه. وعند ذلك لا تكون فيها معارضة لما تقدَّم. والله أعلم.

---

(١) يغاير ما قبله في أن هذا دائماً لا يكون عمله إلا لأحد هذه الأمور: أن تحضره نية عبادة، أو عون ما على عبادة، أو أخذه له من جهة الإذن. فيترك الفعل حتى يجد أحد هذه الأمور. ولعل الأخير يدعو إلى الترك في بعض الأحيان. وأن مجرد نية أخذه من جهة الإذن لا تكفي، بل تحتاج لشرط غير ميسور في كل وقت فيوكل هذا لأهله. أما الأول: فإنه قد يتفق أن يتركه لأنه لم تحضره نية العون به على عبادة. ولا شك أن الثاني أرقى من صاحب الحال الأول.

(٢) كترك تناول بعض المأكولات لأن نفسه لا تقبل عليها ولا تتلذذ بها وإن كان الغير على خلاف ذلك.

(٣) تنظير لا تمثيل.

(والثالث من الأمور المعارضة) ما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا، وترك لذّاتها وشهواتها. وهو مما اتُّفق على مدح صاحبه شرعاً، وذم تاركه على الجملة. حتى قال الفُضيل ابن عِياض: «جُعل الشرّ كلّه في بيت؛ وجعل مفتاحه حبّ الدنيا. وجعل الخير كله في بيت؛ وجعل مفتاحه الزهد» وقال الكتّاني الصوفي: «الشيء الذي لم يخالف فيه كوفي، ولا مدني، ولا عراقي، ولا شامي، الزهد في الدنيا، وسخاوة النفس، والنصيحة للخَلق» قال القشيري: يعني أن هذه الأشياء لا يقول أحد إنها غير محمودة. والأدلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد حقيقة إنما هو في الحلال. أما الحرام فالزهد فيه لازمٌ من أمر الإسلام، عامٌّ في أهل الإيمان، ليس ممّا يتجارى فيه خواص المؤمنين مقتصرين عليه فقط؛ وإنما تجارَوْا فيما صاروا به من الخواصّ، وهو الزهد في المباح. فأمّا المكروه فذو طرفين؛ وإذا ثبت هذا فمحال عادة أن يتجاروا فيه هذه المجاراة وهو لا فائدة فيه. ومحال أن يمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه.

والجواب من أوجه:

أحدها: أنّ الزهد ـ في الشرع ـ مخصوص بما طلب تركه، حسبما يظهر من الشريعة. فالمباح في نفسه خارج عن ذلك، لما تقدّم من الأدّلة. فإذا أطلق بعض المعبّرين لفظ الزهد على ترك الحلال، فعلى جهة المجاز، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات، أو لغير ذلك مما تقدم.

والثاني: أن أزهد البشر ﷺ، لم يترك الطّيبات جملة إذا وجدها. وكذلك مَن بعده من الصحابة والتابعين، مع تحقّقهم في مقام الزهد.

والثالث: أنّ ترك المباحات إمّا أن يكون بقصد أو بغير قصد. فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به؛ بل هو غفلة لا يقال فيه: «مباح»، فضلاً عن أن يقال فيه: «زهد». وإن كان تركه بقصد، فإمّا أن يكون القصد مقصوراً على كونه مباحاً، فهو محلّ النزاع؛ أو لأمر خارج، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد؛ وإن كان أخروياً، فالترك إذاً وسيلة إلى ذلك المطلوب. فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب، لا من جهة مجرَّد الترك. ولا نزاع في هذا.

وعلى هذا المعنى فسّره الغزالي إذ قال: «الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خيرٌ منه». فلم يجعله مجرّد الانصراف عن الشيء خاصّة، بل بقيد الانصراف إلى ما هو خير منه؛ وقال في تفسيره: «ولمّا كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة، لم يتصوّر إلاّ بالعدول إلى شيء هو أحبّ منه. وإلاّ فترك المحبوب لغير الأحبّ محال». ثم ذكر أقسام الزهد. فدلّ على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال. ومن تأمل كلام المعتبرين فهو دائر على هذا المدار.

فصل

وأمّا كون المباح غير مطلوب الفعل فيدلّ عليه كثيرٌ مما تقدّم[١]؛ لأنَّ كِلا الطرفين من جهته في نفسه على سواء. وقد استدلّ من قال إنه مطلوب، بأنّ كلّ مباح تركُ حرام؛ وترك الحرام واجب؛ فكل مباح واجب. . إلى آخر ما قرّره الأصوليون عنه. لكن هذا القائل يظهر منه أنّه يسلّم أنّ المباح ـ مع قطع عمّا يستلزم ـ مستوي الطرفين. وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح[٢] لوجوه:

أحدها: لزوم أن لا توجد الإباحة في فعل من الأفعال عيناً[٣] ألبتة؛ فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بإباحة أصلاً. وهذا باطل باتّفاق. فإنَّ الأمة ـ قبل هذا المذهب ـ لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة، كما تحكم عليها بسائر الأحكام، وإن استلزمت ترك الحرام. فدلّ على عدم اعتبارها لما يُستلزم؛ لأنه أمر خارج عن ماهيّة المباح.

والثاني: أنّه لو كان كما قال، لارتفعت الإباحة رأساً عن الشريعة. وذلك باطل على مذهبه ومذهب غيره.

بيانه أنه إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين، كان وضعها في الأحكام الشرعية عبثاً؛ لأن موضوع الحكم هو فعل المكلّف؛ وقد فرضناه واجباً. فليس بمباح. فيبطل قسم المباح أصلاً وفرعاً. إذ لا فائدة شرعاً في إثبات حكم لا يقضي على فعل من أفعال المكلف.

والثالث: أنّه لو كان كما قال، لوجب مثل ذلك في جميع الأحكام الباقية؛ لاستلزامها ترك الحرام. فتخرج عن كونها أحكاماً مختلفة، وتصير واجبة.

فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبما نقل عنه، فهو باطل؛ لأنه يعتبر جهة الاستلزام، فلذلك نَفي المباح؛ فليعتبر جهة الاستلزام في الأربعة الباقية فينفيَها. وهو خلاف الإجماع والمعقول. فإن اعتبر[٤] في الحرام والمكروه جهة النهي، وفي المندوب جهة الأمر ـ كالواجب ـ لزمه اعتبار جهة التخيير في المباح؛ إذ لا فرق بينهما من جهة معقولهما.

---

(١) يجري فيه الدليل الأول، لا الثاني، ويجري فيه الثالث باعتبار قوله: (ولا معقول في نفسه)، لا باعتبار قوله: (غير صحيح باتفاق) لأنه في الترك غير متفق عليه. ولا يجري فيه الخامس. ويجري فيه السادس. وقد أعاده هنا بقوله أحدها لأنه احتاج هنا إلى كلام فيه وإلى رد على الكعبي ليس محله هناك. ويجري فيه الشق الأخير من الدليل السابع. فصح قوله: يدل عليه كثير مما تقدم. وعليك بالنظر في تطبيق ذلك.

(٢) لم يقل: وعند ذلك يكون الخلف لفظياً، لأنه ـ وإن وافقهم في هذا ـ يرى أن استلزامه للواجب حتم، لأن فيه ترك محرم دائماً، بخلافه عندهم فإنه يجري عليه ما يجري على الذريعة. وتكون تسميته مباحاً لا محصل لها على رأيه، فلا يوجد فعل في الخارج مباح أبداً، لأنه مهما وقع ما يسمى مباحاً فهو واجب، وهو مبني الرد في الوجه الأول. وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية عبثاً. ولا يقول هو بذلك كغيره.

(٣) أي في أي فعل معين.

(٤) أي لتبقى الأحكام الأربعة ولا تنفى، حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول. وذلك بألا يعتبر فيها جهة الاستلزام بل جهة النهي أو الأمر.

فإن قال: يخرج المباح عن كونه مباحاً بما يؤدي إليه، أو بما يتوسّل به إليه: فذلك غير مسلّم. وإن سلِّم فذلك من باب ما لا يتمُّ الواجب إلاّ به؛ والخلاف فيه معلوم. فلا نسلِّم أنه واجب. وإن سلم فكذلك الأحكام الأُخر؛ فيصير الحرام والمكروه والمندوب واجبات، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين. وهذا كلّه لا يتحصّل له مقصود معتبر في الشرع.

فالحاصل أنّ الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله؛ بل قصده جعله لخيرة المكلف. فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه. فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلف كخصال الكفارة، أيّهما فَعل فهو قصد الشارع؛ لا أن للشارع قصداً في الفعل بخصوصه، ولا في الترك بخصوصه.

لكن يرد على مجموع الطرفين[1] إشكال زائد على ما تقدّم في الطرف الواحد؛ وهو أنه قد جاء في بعض المباحات ما يقتضي قصد الشارع إلى فعله على الخصوص، وإلى تركه على الخصوص.

فأما الأول فأشياء: (منها): الأمر بالتمتّع بالطيّبات؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: ١٦٨] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٢] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُواْ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١]... إلى أشباه ذلك مما دلّ الأمر به على قصد الاستعمال. وأيضاً فإنّ النِّعم المبسوطة في الأرض لتمتّعات العباد، التي ذكرت المنّة بها، وقُرِّرت عليهم، فُهم منها القصد إلى التنعّم بها؛ لكن بقيد الشكر عليها. (ومنها): أنه تعالى أنكر على من حرّم شيئاً مما بثّ في الأرض من الطيّبات، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم. فقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأعراف: ٣٢] أي خلقت لأجلهم ﴿خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢] لا تِباعة فيها ولا إثم. فهذا ظاهر في القصد إلى استعمالها دون تركها. (ومنها): أنَّ هذه النعم هدايا من الله للعبد؛ وهل يليق بالعبد عدم قبول هديّة السيّد؟! هذا غير لائق في محاسن العادات، ولا في مجاري الشرع؛ بل قصد المهدي أن تقبل هديّته. وهدية الله إلى العبد ما أنعم به عليه. فلْيقبلْ، ثم ليشكرْ له عليها. وحديث ابن عمر وأبيه عمر في مسألة قصر الصلاة، ظاهر في هذا المعنى؛ حيث قال عليه السلام: «إنّها صدقةٌ تصدَّق اللّهُ بها عليكم فاقبلوا صدقَته»[2] زاد في حديث ابن عمر الموقوف عليه: «أرأيت لو تصدقتَ بصدقة فرُدّت عليك؟ ألم تغضب؟» وفي الحديث: «إنّ اللّه يُحبّ أن تُؤتَى رُخَصُه، كما يحب أن تُؤتَى عزائمه»[3] وغالب الرخص في نمط الإباحة، نزولاً عن الوجوب كالفطر في السفر، أو التحريم

---

(١) أي استواء الفعل والترك في المباح. فالإشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوباً. أما هنا فعلى كون كل منهما غير مطلوب. فيقال: كيف وقد طلب الفعل، وطلب الترك أيضاً؟ فهل مع هذا يقال إن المباح يستوي طرفاه؟.

(٢) ذكره في **«المشكاة»** عن مسلم بإسقاط لفظ (إنها). وكذلك ذكره في **«نيل الأوطار»** بغير إنها عن الجماعة إلاّ البخاري. (والجماعة في اصطلاحه أصحاب الكتب الستة وأحمد).

(٣) رواه أحمد والبيهقي عن ابن عمر، والطبراني عن ابن عباس مرفوعاً، وعن ابن مسعود بنحوه. قال ابن طاهر: وقفه عليه أصح اهـ **«مناوي على الجامع الصغير»**.

كما قاله طائفة في قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥] إلى آخرها. وإذا تعلقت المحبة بالمباح كان راجح الفعل. فهذه جملة تدلّ على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه.

وأمّا ما يقتضي القصد إلى الترك على الخصوص، فجميع ما تقدّم من ذمّ التنعمات والميل إلى الشهوات على الجملة؛ وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضي تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة؛ كالطلاق السنّي[١]، فإنه جاء في الحديث وإن لم يصح: «أبغَضُ الحلالِ إلى اللّه الطلاق»[٢] ولذلك لم يأت به صيغةُ أمر في القرآن ولا في السنّة كما جاء في التمتّع بالنعم؛ وإنما جاء مثل قوله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ﴾ [البقرة: ٢٣٠] ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: ٢] ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة[٣]. وجاء: «كلّ لهو باطلٌ إلاّ ثلاثة»[٤] وكثير من أنواع اللهو مباح، واللعب أيضاً مباح، وقد ذُمّ. فهذا كلّه يدلّ على أن المباح لا ينافي قصد الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر. وذلك مما يدلّ على أن المباح يتعلق به الطلب فعلاً وتركا على غير الجهات المتقدمة[٥].

والجواب من وجهين: أحدهما إجماليّ والآخر تفصيليّ.

فالإجماليّ أن يقال: إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين، فكل ما ترجّح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً. إما لأنه ليس بمباح حقيقة وإن أطلق عليه لفظ المباح؛ وإما لأنه مباح في أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج. وقد يسلّم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة.

وأما التفصيليّ فإنّ المباح ضربان: أحدهما أن يكون خادماً لأصل ضروريّ أو حاجيّ أو تكميليّ؛ والثاني أن لا يكون كذلك.

فالأول: قد يراعى من جهة ما هو خادم له، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله؛ وذلك أن التمتّع بما أحلّ الله من المأكل، والمشرب، ونحوها، مباح في نفسه؛ وإباحته بالجزء[٦]. وهو خادم لأصل ضروريّ وهو إقامة الحياة؛ فهو مأمور به من هذه الجهة، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا

---

(١) وهو الذي رسمته السنة بأن يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسها فيه. أما البدعي فليس بمباح حتى يمثل به.

(٢) رواه أبو داود.

(٣) أي تجعله مرجوحاً، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجحاً.

(٤) أخرجه ابن خزيمة وصححه الحاكم.

(٥) أي الخارجة عنه. الآتية بطريق الاستلزام. يعني بل ذلك راجع لنفس المباح. فلا تصلح هنا الأجوبة المتقدمة.

(٦) يعني أنه باعتبار هذا المأكول بعينه، وهذا الجزئي من الملبس والمشرب بخصوصه، مباح. وباعتبار أنه يخدم ضرورياً وهو إقامة الحياة ـ وهي جهة كلية ـ يكون مطلوباً ويؤمر به. لا من جهة خصوصيته بل من جهة كليته فليس الأمر آتيا من جهة كونه خوخاً أو تفاحاً أو خبزاً في وقت كذا، بل من الوجهة العامة. ومن هنا يجيء قوله تعالى: ﴿يأيها الرسل كلوا من الطيبات﴾ [المؤمنون: ٥١] ﴿يأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ [البقرة: ١٧٢] إلى غير ذلك من صيغ الأوامر.

الكليّ المطلوب. فالأمر به راجع إلى حقيقته[١] الكلّية، لا إلى اعتباره الجزئي. ومن هنا يصح كونه هديّة يليق فيها القبول دون الردّ، لا من حيث هو جزئيّ معين.

والثاني: إما أن يكون خادماً لما يَنقض أصلاً من الأصول الثلاثة المعتبرة، أو لا يكون خادماً لشيء؛ كالطلاق[٢]، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكلّي إقامة النسل في الوجود، وهو ضروري، ولإقامة مطلق الألفة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق، وهو ضروريّ أو حاجي أو مكمِّل لأحدهما، فإذا كان الطلاق بهذا النظر خَرماً لذلك المطلوب ونقضاً عليه، كان مبغَضاً، ولم يكن فعله أولى من تركه، إلاّ لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله. وهو من حيث كان جزئياً في هذا الشخص، وفي هذا الزمان، مباح وحلال. وهكذا القول فيما جاء من ذم الدنيا. وقد تَقدّم. ولكن لمّا كان الحلال فيها قد يُتناول فيَخرِم ما هو ضروريّ كالدِّين[٣] - على الكافر، - والتقوى - على العاصي، - كان من تلك الجهة مذموماً. وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل، إذا لم يكن في محظور، ولا يلزم عنه محظور، فهو مباح؛ ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء. بل كانوا يكرهون أن لا يُرى الرجل في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطعُ زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية. وفي القرآن: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا﴾ [لقمان: ١٨] إذ يشير إلى هذا المعنى. وفي الحديث: «كلّ لهوٍ باطلٌ إلاّ ثلاثة» ويعني بكونه باطلاً أنه عبث أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى. بخلاف اللعب مع الزوجة، فإنه مباح يخدم أمراً ضرورياً وهو النسل. وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام، فإنهما يخدمان أصلاً تكميلياً وهو الجهاد[٤]. فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل. وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه[٥].

وهذا الجواب مبني على أصل ثابت في الأحكام التكليفية فلنضعه هنا. وهي:

المسألة الثانية

فيقال: إنّ الإباحة بحسب الكلّية والجزئيّة يتجاذبها الأحكام البواقي، فالمباح يكون مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكلّ على جهة الندب، أو الوجوب؛ ومباحاً بالجزء، منهياً عنه بالكلّ على جهة الكراهة، أو المنع. فهذه أربعة أقسام:

---

(١) وهذا غير الاستلزام وغير الأمور الخارجية التي سبق الكلام عليها في الرد على الكعبي.

(٢) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي يخدم ضرورياً كلياً هو إقامة النسل. فالطلاق خدم ما ينقض أصلاً كلياً وحاجياً أيضاً كما سيقول.

(٣) فإن المال واقتناءه حلال في ذاته، ولكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص فيكون سبباً في الكفر أو الاستمرار عليه وهذا في الكافر، وقد يكون سبباً في خرم التقوى وهدمها، بالنسبة للمسلم العاصي.

(٤) عده هنا من التكميليات وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات. ولا تعارض بين المقامين، إذ لا مانع من جعله ضرورياً في حال، وتكميلياً في حال، فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية. والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين.

(٥) هذه هي فائدة الإشكال والجواب عنه. ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه وإنه لا بد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة (بخصوصه).

فالأوّل: كالتمتّع بالطيّبات[١] من المأكل، والمشرب، والمركَب، والملبس ـ ممّا سوى الواجب من ذلك، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات، أو المكروه في محاسن العادات، كالإسراف فهو مباح بالجزء. فلو ترك بعض الأوقات[٢] مع القدرة عليه، لكان جائزاً كما لو فَعل. فلو ترك جملة لكان على خلاف ما نَدبَ الشرعُ إليه ففي الحديث: «إذا أوسعَ اللَّهُ عليكم فأوسِعوا على أنفسكم؛ وإنّ اللَّه يحبّ أن يرى أثر نعمته على عبده»[٣] وقوله في الآخر حين حسَّن من هيئته: «أليس هذا أحسَن»؟[٤] وقوله: «إن الله جميلٌ يحبُّ الجمال»[٥] بعد قول الرجل: إنّ الرجل يحبّ أن يكون ثوبُه حسناً ونعله حسنة وكثير من ذلك. وهكذا لو ترك الناس كلُّهم ذلك لكان مكروهاً.

والثاني: كالأكل، والشرب، ووطء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾ [المائدة: ٩٦] ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: ١] وكثير من ذلك. كل هذه الأشياء مباحة بالجزء؛ أي إذا اختار أحد هذه الأشياء على ما سواها فذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان، أو تركها بعض الناس[٦] لم يقدح ذلك، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك، لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها. فكان الدخول فيها واجباً بالكل.

والثالث: كالتنزّه[٧] في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام أو غيرها. فمثل هذا مباح بالجزء، فإذا فعل يوماً ما، أو في حالة ما، فلا حرج فيه،

---

(١) أي أن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واجباً (كما إذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت إليه حاجة رفع الحرج)، ولا مندوباً (كما إذا كان داخلاً فيما هو من محاسن العادات)، ولا مكروهاً (كما إذا كان فيه إخلال بمحاسنها كالإسراف في بعض أحواله) ـ تقول إن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واحداً من هذه الثلاثة ـ يكون مباحاً بالجزء مندوباً الكل. فلو تركه الناس جميعاً واخلوا به لكان مكروهاً. فيكون فعله كلياً مندوباً إليه شرعاً.

(٢) مقتضاه مع سياق الأحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل في حق الشخص الواحد بعينه. وقوله بعد لو تركه الناس جميعاً لكان مكروهاً يقتضي أن طلبه كفائي لو قام به البعض سقط عن الباقي. ولو كان قادراً عليه فلم يفعله رأساً لم يكن مكروهاً ولعل الأول هو المعول عليه. ويشهد له قوله في الثاني: إذا اختار أحدها، أو تركها الرجل في بعض الأحيان أو تركها بعض الناس.

(٣) الجزء الأول من الحديث رواه البخاري عن أبي هريرة، والجزء الأخير أخرجه الترمذي والحاكم.

(٤) أخرجه مالك بلفظ «أليس هذا خيراً؟».

(٥) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي ـ وقد وردت هذه الجملة: (إن الله جميل يحب الجمال) مستقلة، من طرق أخرى.

(٦) هذا في غير الأكل والشرب مثلاً. أما هما فلا. بل الذي يجري فيهما قوله تركها في بعض الأحوال. فقوله فلو فرضنا ترك الناس كلهم يعني أو فرضنا ترك الشخص لمثل الأكل والشرب دائماً وكلياً لكان الخ فهو مع كونه ذكر أحوالاً كثيرة اكتفى بافتراض الترك في بعضها فقط، مع اعتباره عموم الحكم لما بقي من وجوه الافتراض. ويمكن أن يقال نظيره في القسم الأول.

فكأنه قاله في القسمين: ولو فرضنا ترك الشخص دائماً وكلياً لكان تاركاً للمندوب في الأول، وللواجب في الثاني فيما يكون فيه ذلك كالأكل والشرب.

(٧) في هذا القسم والذي بعده، جعل الكلام في الشخص الواحد جزئياً وكلياً فتنبه.

فإن فعل دائماً كان مكروهاً، ونُسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح.

والرابع: كالمباحات التي تقدح في العدالةِ المداومةُ عليها وإن كانت مباحة. فإنّها لا تقدح إلاّ بعد أن يعدّ صاحبها خارجاً عن هيئآت أهل العدالة، وأُجري صاحبها مُجرى الفسّاق، وإن لم يكن كذلك. وما ذلك إلاّ لذنب اقترفه شرعاً. وقد قال الغزالي: إن المداومة على المباح قد تصيّره صغيرة؛ كما أنّ المداومة على الصغيرة تصيّرها كبيرة. ومن هنا قيل: لا صغيرة مع الإصرار.

فصل

إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكلّ[1]؛ كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطّوع، والنكاح، والوتر، والفجر، والعمرة، وسائر النوافل الرواتب. فإنها مندوب إليها بالجزء. ولو فرض تركها جملة لجرِّح التارك لها. ألا ترى أنّ في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتالَ إذا تركوه. وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها يجرّح، فلا تقبل شهادته؛ لأن في تركها مضادّة لإظهار شعائر الدين. وقد توعّد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة فهمَّ أن يحرق عليهم بيوتهم؛ كما كان عليه السلام لا يغير على قوم حتى يُصبح. فإن سمع أذاناً أمسك؛ وإلاّ أغار. والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع، من تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنسانيّ، وما أشبه ذلك. فالترك لها جملةً مؤثّر في أوضاع الدين إذا كان دائماً. أمّا إذا كان في بعض الأوقات، فلا تأثير له، فلا محظور في الترك.

فصل

إذا كان الفعل مكروهاً بالجزء كان ممنوعاً بالكلّ؛ كاللعب بالشِّطْرنج والنّرد بغير مقامرة، وسماع الغناء المكروه. فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة، لم تقدح في العدالة. فإن داوم عليها قدَحتْ في عدالته. وذلك[2] دليل على المنع بناء على أصل الغزالي[3]. قال محمد بن عبد الحكم في اللعب بالنرد والشطرنج: إن كان يُكثر منه حتى يَشغَله عن الجماعة لم تُقبل شهادته، وكذلك اللعب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة، والحلول بمواطن التهم لغير عذر، وما أشبه ذلك.

فصل

أما الواجب إن قلنا إنه مرادف للفرض، فإنه لا بد أن يكون واجباً بالكل والجزء فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئي. وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل

---

(١) أما كفائياً كالأذان وإقامة الجماعة وأما عينياً كباقي الأمثلة إلاّ ما يأتي بعد من النكاح فوجوبه الكفائي بقدر ما يتحقق منه مقصود الشارع.

(٢) وذلك أي قدح المداومة على المكروهات في العدالة، وإخراج صاحبها عن أهل الشهادة دليل على أنه اقترف ذنباً.

(٣) وهو أن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة بل هذا أولى من المداومة على بعض المباحات.

من باب أولى. ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكليّة والجزئية أم لا؟.

أما بحسب الجواز[١] فذلك ظاهر؛ فإنه إذا كانت هذه الظهر المعيّنة فرضاً على المكلف يأثم بتركها. ويُعدّ مرتكبَ كبيرة. فينفّذ عليه الوعيد بسببها إلاّ أن يعفوَ الله، فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أحرى بذلك. وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه، وما أشبه ذلك. فإنّ المفسدة بالمداومة أعظم منها في غيرها.

وأمّا بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضي ذلك؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة: «مَن تَركَ الجمعةَ ثلاثَ مراتٍ طبعَ اللّه على قلبه»[٢] فقيّد بالثلاث كما ترى. وقال في الحديث الآخر: «من تركها[٣] استخفافاً بحقّها أو تهاوناً» مع أنه لو تركها[٤] مختاراً غير متهاونٍ ولا مستخِفٍ، لكان تاركاً للفرض؛ فإنما قال ذلك لأن مرات أولى في التحريم؛ وكذلك[٥] لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون. وانبنى على ذلك في الفقه أن من تركها ثلاث مرات من غير عذر، لم تجز شهادته. قاله سحنون. وقال ابن حبيب عن مطرّف وابن الماجِشون: إذا تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته. قاله سحنون[٦]. وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك: إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة. فإنْ تمادَى وأكثرَ منه كان قادحاً في شهادته، وصار في عداد من فَعل كبيرة؛ بناءً على أنّ الإصرارَ على الصغيرة يصيّرها كبيرة.

وإما إن قلنا: إنّ الواجب ليس بمرادف للفرض، فقد يطرد فيه ما تقدّم، فيقال: إنّ الواجب إذا كان واجباً بالجزء كان فرضاً بالكل[٧]. لا مانع يمنع من ذلك. فانظر فيه وفي أمثلته منزّلاً على مذهب الحنفية. وعلى هذه الطريقة يستتبّ التعميم فيقال في الفرض[٨]: إنه يختلف

---

(١) أي جواز ذلك وإمكان وقوعه شرعاً. ويأتي مقابله وهو الوقوع بالفعل في قوله وأما بحسب الوقوع.

(٢) رواية أصحاب السنن كما في «**التيسير**». «من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه» ورواه في «**الترغيب**» بلفظ «**التيسير**» عن أصحاب السنن وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان في «**صحيحهما**» والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم. وفي رواية عن أحمد بإسناد حسن، والحاكم وقال صحيح الإسناد: (من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه). وهناك روايات أخرى تختلف في كثير من الألفاظ وليس منها ما هنا.

(٣) ذكر الحديث بهذه الرواية ـ على ما فيها ـ ليفيد أن الشارع رتب على تكرار الترك ما رتبه على الترك تهاوناً واستخفافاً. ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف فدل على أن جريمة التكرار أكبر من جريمة المرة الواحدة. ولا يخفى عليك حكمة ذلك فإن تكرار الترك لغير عذر وإن لم تشعر النفس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال، إلاّ أنه في الواقع لا بد أن يكون مركوزاً في نفس الشخص الذي يتكرر منه الترك لأنه هو السبب الحقيقي للتكرار كما يشير إليه كلامه بعد. يراجع الحديثان فإنهما بهذه الألفاظ لم نقف عليهما ففي «**التيسير**» «من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه».

(٤) أي مرة واحدة لكان تاركاً للفرض أي ولم يرتب عليه الطبع على القلب.

(٥) لعل صوابه (كما) ويكون بياناً لحكمة ذكر الحديث الثاني.

(٦) انظر ما معنى إعادته هنا؟ فلعل هنا تحريفاً.

(٧) أي فينزل الواجب منزلة المندوب فيما سبق، ويكون جزئية واجباً وكلية فرضاً. بل يكون هذا أولى من المندوب. وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي شرحت في المندوب والمكروه والمباح، واختلافها جزئياً عنهما كلياً، وأخذ الكليّ حكم آخر من الأحكام الخمسة غير ما كان في الجزئي.

(٨) أي أيضاً كما قيل في الواجب والأقسام قبله، لكن بالطريقة التي ذكرها في هذا الفصل وإن جريمة التكرار أكبر =

بحسب الكلّ والجزء، كما تقدم بيانه أوّل الفصل. وهكذا القول في الممنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء؛ وإن عدّت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما، أو في حالة ما، فلا تكون كذلك في أحوال أخر، بل يختلف الحكم فيها؛ كالكذب من غير عذر. وسائر الصغائر، مع المداومة عليها؛ فإن المداومة لها تأثير في كِبَرها. وقد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظُم بسبب الإضافة: فليست سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه. ولذلك عدّوا سرقةَ لقمة، والتطفيفَ بحبة، من باب الصغائر ـ مع أنّ السرقة معدودة من الكبائر ـ وقد قال الغزالي: قلما يُتصوّر الهجوم على الكبيرة بغتة، من غير سوابقَ ولواحقَ من جهة الصغائر ـ قال ـ ولو تُصوّرتْ كبيرة وحدها بغتة، ولم يتفق عوده إليها، ربما كان العفو إليها أرجى من صغيرة واظب عليها عمره.

فصل

هذا وجهٌ من النظر مبنيٌّ على أن الأفعال كلّها تختلف أحكامها بالكلّية والجزئية من غير اتفاق[(١)].

ولمدّعٍ أنْ يدّعي اتّفاق أحكامها وإن اختلفت بالكلّية والجزئية. أمّا في المباح فمثل قتل كلّ مؤذ، والعمل بالقراض، والمساقاة، وشراء العرّية، والاستراحة بعد التعب، حيث لا يكون ذلك متوجّه الطلب، والتداوي إن قيل إنّه مباح؛ فإنّ هذه الأشياء إذا فعلت دائماً أو تركت دائماً، لا يلزم من فعلها ولا من تركها إثم، ولا كراهة، ولا ندب، ولا وجوب. وكذلك لو ترك الناس كلّهم ذلك اختياراً، فهو كما لو فعلوه كلّهم. وأمّا في المندوب، فكالتداوي إن قيل بالندب فيه؛ لقوله عليه السلام: «تَداوَوْا»[(٢)]، وكالإحسان في قتل الدوابّ المؤذية؛ لقوله: «إذا قتلتم فأحسِنوا القِتْلة»[(٣)]. فإنّ هذه الأمور لو تركها الإنسان دائماً لم يكن مكروهاً[(٤)] ولا ممنوعاً. وكذلك لو فعلها دائماً. وأمّا في المكروه، فمثل قتل النمل إذا لم تؤذِ، والاستجمار بالحُمَمة والعظم وغيرهما مما يُنقي، إلاّ أنّ فيه تلويثاً أو حقّاً للجن. فليس النهي عن ذلك نهي تحريم، ولا ثبت أنّ فاعل ذالك دائماً يُحَرّج به ولا يؤثّم. وكذلك البول في الجُحر، واختناث

= من الترك وهكذا مما سبق له. لا أنه يأخذ لقباً آخر من ألقاب الأحكام الخمسة لم يكن له قبلاً في الجزئية. ومثله يقال في الحرام.

(١) أي في الحكم بين الجزئي والكلي، ويجعل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف وقوله ولمدع الخ أي له أن ينازع في إطراد القاعدة، ويقول بل قد يستوى حكم الكلية والجزئية. وذلك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها في كل نوع من أنواع الأحكام الخمسة.

(٢) بعض حديث أخرجه أبو داود عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله تعالى أنزل الدواء والداء، وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام).

(٣) بعض حديث أخرجه الخمسة إلاّ البخاري. ولفظه كما في «التيسير»: «إن الله تعالى كتب الإحسان على كل شيء. فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته».

(٤) الجاري على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعاً، وأيضاً فالذي يراد نفيه هنا أن تكون واجبة بالكل أي فيكون تركها دائماً ممنوعاً على وزان ما تقدم. أما كونه ليس مكروهاً فمن جهة أن ضد المندوب المكروه.

الأسقية في الشرب. وأمثال ذلك كثيرة. وأمّا في الواجب والمحرّم فظاهرٌ أيضاً التساوي؛ فإنّ الحدود وضعت على التساوي: فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة، وقاذف الواحد[١] كقاذف الجماعة؛ وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس في إقامة الحدود عليهم؛ وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم الترك؛ وما أشبه ذلك.

وأيضاً فقد نص الغزاليّ على أنّ الغيبة، أو سماعها، والتجسس، وسوء الظنّ، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأكل الشبهات، وسبّ الولد والغلام، وضربهما بحكم الغضب زائداً على حدّ المصلحة، وإكرام السلاطين الظّلمة، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الدين، جارٍ دوامُها مجرى الفلَتات في غيرها؛ لأنّها غالبة في الناس على الخصوص، كما كانت الفلتات في غيرها غالبة. فلا يقدح في العدالة دوامها كما لا تقدح فيها الفلتات. فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أنّ الأحكام قد تستوي، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكلية والجزئية.

ولصاحب النظر الأوّل أن يجيب بأنّ ما استشهد به على الاستواء محتمل:

أمّا الأوّل: فإنّ الكلي والجزئيّ يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمكلّفين. ودليل ذلك أنّا إذا نظرنا إلى جواز الترك في قتل كلّ مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خفّ الخطب؛ فلو فرضنا تمالؤ الناس كلّهم على الترك، داخَلَهم الحرجُ من وجوه عدة. والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً. فصار الترك منهيّاً عنه نهي كراهة إن لم يكن أشدّ. فيكون الفعل إذاً مندوباً بالكل إن لم نقل واجباً. وهكذا العمل بالقراض وما ذكر معه. فلا استواء إذاً بين الكليّ والجزئيّ فيه. وبحسبك في المسألة أنّ الناس لو تمالئُوا على الترك لكان ذريعة إلى هدم مَعلَم شرعيّ. وناهيك به. نعم قد يسبق ذلك النظر[٢] إذا تقارب ما بين الكليّ والجزئيّ؛ وأمّا إذاً تباعد ما بينهما فالواقع ما تقدّم. ومثل هذا النظر جارٍ في المندوب والمكروه.

وأمّا ما ذكره في الواجب والمحرّم فغير وارد؛ فإنّ اختلاف الأحكام في الحدود ظاهره وإن اتفقت في بعض. وما ذكره الغزاليّ فلا يسلم، بناء على هذه القاعدة[٣]. وإن سُلّم ففي العدالة وحدها لمعارض راجح. وهو أنّه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت العدالة، فتعذرت الشهادة.

فصل

إذا تقرّر تصوير الكليّة والجزئيّة في الأحكام الخمسة، فقد يُطلب الدليل على صحتّها.

---

(١) تراجع هذه الأحكام في الفروع.

(٢) أي نظر الاتفاق في الحكم بين الكلي والجزئي في هذه المسائل إذا كان الكلي قليل الشمول ضعيف العموم. فربما يقال إن الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذي أو العمل بالقراض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المباح، وكذا يقال في الباقي. أما إذا اتسع العموم فإن الحكم لا يتفق ولا يخفى عليك أنه تسليم في شيء مما يوهن القاعدة العامة الكلية التي قررها أول الفصل.

(٣) وهي اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية كما سبق.

والأمر فيها واضح مع تأمُّل ما تقدّم في أثناء التقرير. بل هي في اعتبار الشريعة بالغةٌ مبلغ القطع، لمن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها؛ ولكن إن طَلب مزيداً في طمأنينة القلب، وانشراح الصدر، فيَدلّ على ذلك جُمل:

منها: ما تقدّمت الإشارة إليه في التجريح بما داوم عليه الإنسان، ممّا لا يُجرّح به لو لم يداوم عليه. وهو أصلٌ متّفق عليه بين العلماء في الجملة. ولولا أنّ للمداومة تأثيراً، لم يصحّ لهم التفرقة بين المداوَم عليه وما لم يُداوَم عليه من الأفعال؛ لكنهم اعتبروا ذلك. فدلّ على التفرقة، وأنّ المداوَم عليه أشدّ وأحرى منه إذا لم يُداوَم عليه. وهو معنى ما تقدّم تقريره في الكلّية والجزئيّة وهذا المسلك لمن اعتبره كاف.

ومنها: أنّ الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتّفاق؛ وتقرّر في هذه المسائل أنّ المصالح المعتبرة هي الكليّات، دون الجزئيّات؛ إذ مجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها. ولولا أنّ الجزئيّات أضعفُ شأناً في الاعتبار لَما صحّ ذلك. بل لولا ذلك لم تجر الكليّات على حكم الاطراد؛ كالحكم بالشهادة، وقبول خبر الواحد، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد؛ لكن الغالب الصدق. فأُجريت الأحكام الكليّة على ما هو الغالب، حفظاً على الكليّات. ولو اعتبرت الجزئيّات لم يكن بينهما فرق، ولامتنع الحكم إلاّ بما هو معلوم، ولاطُّرح الظنّ بإطلاق. وليس كذلك. بل حُكِم بمقتضى ظنّ الصدق وإن برزَ بعدُ في بعض الوقائع الغلط في ذلك الظنّ. وما ذاك إلاّ اطّراحٌ لحكم الجزئيّة[1] في حكم الكلية. وهو دليل على صحّة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكليّة والجزئيّة؛ وأنّ شأن الجزئيّة أخف.

ومنها: ما جاء في الحذر من زَلّة العالم في علمه أو عملَه - إذا لم تتعدّ لغيره - في حكم زلّة غير العالم، فلم يزد فيها على غيره. فإن تعدّت إلى غيره اختلف حكمها. وما ذلك إلاّ لكونها جزئيّة إذا اختصّت به ولم تتعدّ إلى غيره. فإنْ تعدت صارت كليّة بسبب الاقتداء والاتّباع على ذلك الفعل، أو على مقتضى القول. فصارت عند الاتّباع عظيمة جدّاً، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به. ويجري مجراه كلّ من عمل عملاً فاقتُدي به فيه: إن صالحاً فصالح وإن طالحاً فطالح. وفيه جاء: «مَن سنّ سُنّةً حسنةً أو سيئة»[2]: و«أنّ نفساً لا تُقتل ظلماً إلاّ كان على ابن آدم الأولِ كِفلٌ منها؛ لأنه أول من سنّ القتل»[3]. وقد عُدّت سيئة العالم كبيرة لهذا

---

(١) وإن كان هذا في أحكام وضعية لا الأحكام الخمسة التكليفية التي الكلام فيها. لأن الشهادة وقبولها من الأحكام الوضعية اهـ. إلاّ أن يقال إن مجاري العادات تدخلها الأحكام التكليفية أيضاً. وأنت ترى أن هذه الأدلة الثلاثة إنما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلاً وجزءاً، (ولكن هل ذلك مطرود وفي كل الأحكام الخمسة كما هي) أصل الدعوى أو في بعضها فقط اهـ؟.

(٢) إشارة إلى الحديث المشهور الذي يخرجه مسلم والنسائي ولفظه كما في «التيسير»: «من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء. ومن سن سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء».

(٣) الحديث رواه في «التيسير» عن الخمسة إلاّ أبا داود بلفظ: (وليس من نفس تقتل ظلماً الخ): ولفظ الترمذي: (ما من نفس تقتل...) وهكذا أورده المؤلف في المسألة الثامنة في مبحث السبب ولفظ البخاري (لا تقتل نفس...) وهي الرواية التي ذكر المؤلف مضمونها هنا بزيادة أن وتقديم نفس.

السبب، وإن كانت في نفسها صغيرة. والأدلّة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها. وهي توضّح ما دلّلنا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الجزئيّة والكليّة. وهو المطلوب.

المسألة الثالثة

المباح يطلق بإطلاقين: أحدهما من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك والآخر من حيث يقال: لا حرج فيه. وعلى الجملة، فهو على أربعة أقسام:

(أحدها): أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ الفعل. **(والثاني)** أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ الترك. **(والثالث)**[١] أن يكون خادماً لمخيرٍ فيه. **(والرابع)** أن لا يكون فيه شيء من ذلك.

فأمّا الأوّل: فهو المباح بالجزء، المطلوبُ الفعلِ بالكلّ. **وأمّا الثاني**: فهو المباح بالجزء، المطلوب الترك بالكلّ، بمعنى أنّ المداومة عليه منهيّ عنها. **وأمّا الثالث والرابع**: فراجعان إلى هذا القسم الثاني.

ومعنى هذه الجملة أنّ المباح ـ كما مرّ ـ يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادماً. والخدمة هنا[٢] قد تكون في طرف الترك؛ كترك الدوام[٣] على التنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغِناء المباح. فإن ذلك هو المطلوبِ[٤]. وقد تكون في طرف الفعل؛ كالاستمتاع بالحلال من الطِّيبات. فإن الدوام فيه بحسب الإمكان من غير سرَف، مطلوبٌ من حيث هو خادم لمطلوب وهو أصل الضروريّات[٥] بخلاف المطلوب الترك، فإنّه[٦] خادم لما يضادّها[٧] وهو الفراغ من

(١) ستعرف أنه على ما قرره لا يكون هذا التقسيم ظاهراً فلا يتأتى وجود الثالث والرابع.

(٢) أي في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك، وقد تكون في طرف الفعل، أي في كل من القسمين الأول والثاني، وإن اقتصر في التمثيل على جانب الترك في القسم الثاني، وجانب الفعل في القسم الأول. وتوضيح ذلك على هذا الفهم أن يقال: ترك سماع الغناء جزئياً خادم لترك الدوام المطلوب ونفس السماع خادم للمطلوب الترك وهو الكلي من اللهو والتمتع بالطيبات خادم لكلي إقامة الضروري. وترك الجزئي خادم للترك الكلي المنهى عنه. وقد أشار إلى مطلوب الترك كلياً فيما يخدمه من جانب الفعل فقال بخلاف المطلوب الترك يعني الجزئي الذي يخدم كلياً مطلوب الترك فإنه يكون خادماً لما يضادها وهو الفراغ في الاشتغال بها.
ويحتمل: أن يكون قوله هنا أي في خصوص مطلوب الفعل كلياً فإنه يكون بالترك كمثال الغناء وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات. وربما رشح هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول: فإن ذلك هو المطلوب.

(٣) لو قال كترك التنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام فإنه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب، لكان جارياً مع بيانه بعد في طرف الفعل ولظهر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك إذا أجرينا كلامه على الاحتمال الثاني الذي أشرنا إليه.

(٤) لأنه يخدم كلياً مطلوباً هو إقامة الحياة.

(٥) هو إقامة الحياة.

(٦) أي: فعل جزئية خادم أي: فالمطلوب الترك كلياً يخدمه فعل المباح. وعلى ما قررنا أولاً قد يخدمه أيضاً أي يحققه ويعين على حصوله ترك المباح وذلك كترك الاستمتاع بالمباح كلياً فإنه مطلوب الترك ويخدمه مباح أهله وترك الاستمتاع بها جزئياً وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما أشرنا إليه.

(٧) فإن الاشتغال باللهو الجزئي يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات فاللهو الجزئي خادم للهو الكلي الذي يضاد الضروريات.

الاشتغال بها. والخادم للمخيّر فيه على حكمه[١]. وأما الرابع فلمّا كان غير خادم لشيء يعتدّ به، كان عبثاً أو كالعبث عند العقلاء، فصار مطلوب الترك أيضاً؛ لأنه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا؛ فهو إذاً خادم لمطلوب الترك، فصار مطلوب الترك بالكلّ. والقسم الثالث مثله أيضاً؛ لأنّه خادم له، فصار مطلوب الترك أيضاً.

وتلخّص أنّ كل مباح ليس بمباح بإطلاق؛ وإنما هو مباح بالجزء خاصة؛ وأما بالكلّ فهو إمّا مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك. فإن قيل: أفلا يكون هذا التقرير نقضاً لما تقدم من أنّ المباح هو المتساوي الطرفين؟ فالجواب أنْ لا؛ لأنّ ذلك الذي تقدّم، هو من حيث النظر إليه في نفسه، من غير اعتبار أمر خارج. وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه. فإذا نظرتَ إليه في نفسه، فهو الذي سُمّي هنا المباح بالجزء. وإذا نظرت إليه بحسب الأمور الخارجة، فهو المسّمى بالمطلوب بالكل[٢]. فأنت ترى أنّ هذا الثوب الحسن مثلاً مباح اللُّبس، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه، فلا قصد له في أحد الأمرين. وهذا مقعولٌ واقعَ بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك. وهو ـ من جهة ما هو وقاية للحرّ والبرد، وموارٍ للسوأة، وجمال في النظر ـ مطلوب الفعل. وهذا النظر غير مختصّ بهذا الثوب المعين، ولا بهذا الوقت المعيّن؛ فهو نظر بالكلّ لا بالجزء.

المسألة الرابعة

إذا قيل في المباح: إنّه لا حرج فيه ـ وذلك في أحد الإطلاقين المذكورين ـ فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك؛ لوجوه.

أحدها: أنّا إنّما فرقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة القصد إلى التفرقة:

فالقسم المطلوب الفعل بالكلّ هو الذي جاء فيه التخيير بين الفعل والترك؛ كقوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، وقوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾

---

(١) أي مخير فيه هذا إذا كان المخدوم المحذوف جزئياً كالمشي المباح لسماع الغناء مثلاً. فلا ينافي أنه يأخذ وهو كلي حكماً من الأحكام الباقية غير المباح كما سبق وبهذا يمكن تصوير مباح خادم لمخير، لكن قوله بعده: (والقسم الثالث مثله لأنه خادم له) يقتضي أنه خادم لمخير كلي. ويكون قوله في أول المسألة: (والثالث: أن يكون خادماً لمخير فيه) أي كلي. وقوله: (والرابع: ألا يكون خادماً لشيء من ذلك) أي أنه مباح لا يخدم كلياً مطلقاً، أو لا يخدم كلياً مطلوب الفعل أو مطلوب الترك. ولا يخفى عليك أن هذا التقسيم بهذا المعنى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التي أسهب في أدلتها وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكماً آخر إذا نظر إليه كلياً. فكيف يتصور أن يخدم المباح كلياً مخيراً فيه أو كلياً لا حكم له من الأحكام؟ على أنه سيصرّح بأن القسمين الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل هو حكمه. فيقال فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل. وما يخدم المنهي عنه يقال مطلوب بالترك بالكل وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتهما. فتأمل.

(٢) يعني مثلاً. وإلاّ فالنظر إليه بالأمور الخارجية يجعله إما من هذا وإما من المسمى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم في اللهو. وبالجملة فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلاً زائدة علي ما تقدم في المسألة قبلها، بل هي زيادة إيضاح لمسلك فهم مغايرة حكم الكلي للجزئي. وذلك باعتبار ضابط هو الخدمة: فما يخدمه الجزئي يأخذ هو حكمه. فيقال فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل، وما يخدم المنهي عنه يقال مطلوب الترك بالكل. وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها ـ فتأمل.

[البقرة: ٣٥] ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ [البقرة: ٥٨]، والآية الأخرى في معناها. فهذا تخييرٌ حقيقة. وأيضاً فالأمر في المُطْلقات إذا كان الأمر للإباحة يقتضي التخيير حقيقة؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢] ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [الأعراف: ١٦٠] وما أشبه ذلك. فإن إطلاقه مع أنه يكون على وجوه ـ واضحٌ في التخيير في تلك الوجوه إلاّ ما قام الدليل على خروجه عن ذلك.

وأمّا القسم المطلوب الترك بالكلّ، فلا نعلم في الشريعة ما يدلّ على حقيقة التخيير فيه نصّاً؛ بل هو مسكوت عنه، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهواً، في معرض الذمّ لمن ركن إليها؛ فإنّها مُشعِرة بأنّ اللهو غير مخّير فيه، وجاء: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١] وهو الطبل أو ما في معناه، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [لقمان: ٦]، وما تقدم من قول بعض الصحابة: حدِّثنا يا رسول الله حين ملّوا ملّة فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]، وفي الحديث: «كلُّ لهوٍ باطل»[١]، وما أشبه ذلك من العبارات التي لا تجتمع مع التخيير في الغالب، فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدّرة[٢]، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات[٣] أو بعض الأحوال، فمعنى نفي الحرج على معنى الحديث الآخر: «وما سكَت عنه فهو عفو» أي مما عفى عنه وهذا إنما يعبّر به في العادة، إشعاراً بأنّ فيه ما يُعفى عنه أو ما هو مظنّة عنه. أو هو مظنّة لذلك فيما تجري به العادات.

وحاصل الفرق أنّ الواحد[٤] صريح في رفع الإثم والجُناح، وإن كان قد[٥] يلزمه الإذن في الفعل والترك إن قيل به؛ إلاّ أنّ قصد اللفظ فيه نفي الإثم خاصّة. وأما الإذن فمن باب ما لا يتم[٦] الواجب إلاّ به، أو من باب (الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضد، أم لا) (والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده أم لا) والآخر صريح في نفس التخيير، وإن كان قد يلزمه نفيْ الحرجَ عن الفعل؛ فقصد اللفظ فيه التخيير، خاصّة. وأمّا رفع الحرج فمن تلك الأبواب. والدليل عليه أنّ رفع الجناح[٧] قد يكون مع الواجب كقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]؛ وقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ

---

(١) تقدم في آخر المسألة الأولى.

(٢) أي بحال مخصوصة كما ورد: «أعلنواهذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف» وكما ورد في سؤاله ﷺ لعائشة لما حضرت زواج الجارية الأنصارية «أما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو».

(٣) كما ورد في لعب الحبشة في المسجد يوم العيد.

(٤) أي من هذين الإطلاقين للمباح وهو ما لا حرج فيه.

(٥) أي وقد لا يلزمه الإذن فيهما كما سيأتي له أن يكون مع مخالفة المندوب ومع الواجب الفعل.

(٦) أي شبيه بهذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هو ظاهر.

(٧) أي على هذا الفرق بين الإطلاقين وهذا أظهر الأدلة الثلاثة وإن كان لا يطلق عليه لفظ المباح حتى يدرج في هذا القسم فالاستدلال من حيث أن كلمة رفع الجناح عامة ولا تقتضي التخيير.

بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[1] [النحل: ١٠٦]. فلو كان رفع الجناح يستلزم التخيير في الفعل والترك، لم يصحّ مع الواجب، ولا مع مخالفة المندوب. وليس كذلك التخيير المصرّح به؛ فإنّه لا يصحّ مع كون الفعل واجباً دون الترك، ولا مندوباً وبالعكس.

والثاني: أنّ لفظ التخيير مفهومٌ منه قصدّ الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك، وأنّهما على سواء في قصد. ورفع الحرج مسكوت عنه. وأما لفظ رفع الجناح، فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلّف. وبقي الإذن في ذلك الفعل مسكوتاً عنه. فيمكن أن يكون مقصوداً له، لكن بالقصد الثاني؛ كما في الرُّخص؛ فإنّها راجعة إلى رفع الحرج، كما سيأتي بيانه إن شاء الله. فالمصرح به في أحدهما مسكوت عنه في الآخر، وبالعكس. فلذلك إذا قال الشارع في أمر واقع: «لا حرج فيه». فلا يؤخذ منه حكم الإباحة؛ إذ قد يكون كذلك، وقد يكون مكروهاً[2]، فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه. فليتفقّد هذا في الأدّلة.

والوجه الثالث: مما يدلّ على أنّ ما لا حرج فيه غير مخّير فيه على الإطلاق؛ أنّ المخير فيه لمّا كان هو الخادمَ للمطلوب الفعلِ، صار خارجاً عن محض اتّباع الهوى؛ بل اتّباع الهوى فيه مقيَّد وتابع بالقصد الثاني، فصار الداخل فيه داخلاً تحت الطلب بالكلّ، فلم يقع التخيير فيه إلاّ من حيث الجزء. ولمّا كان مطلوباً بالكلّ، وقع تحت الخارج عن اتّباع الهوى من هذا الوجه. وقد عرفنا اعتناء الشارع بالكليّات، والقصد إليها في التكاليف. فالجزئيّ الذي لا يخرمه ليس بقادح في مقتضاه، ولا هو مضادٌّ له، بل هو مؤكّد له. فاتّباع الهوى في المخيّر، فيه تأكيد لاتّباع مقصود الشارع من جهة الكلّي. فلا ضرر في اتّباع الهوى هنا؛ لأنه اتّباع لقصد الشارع ابتداء، وإنما اتّباع الهوى فيه خادم له.

وأمّا قسم ما لا حرج فيه، فيكاد يكون شبيهاً باتّباع الهوى المذموم. ألا ترى أنّه كالمضادّ لقصد الشارع في طلب النهي الكلّي على الجملة؟ لكنّه لقلّته، وعدم دوامه، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض، حسبما هو مذكور في موضعه، لم يحفِل به. فدخل تحت المرفوع الحرج؛ إذ الجزئي منه لا يخرم أصلاً مطلوباً؛ وإن كان فتحاً لبابه في الجملة، فهو غير مؤثّر من حيث هو جزئيّ حتى يجتمع مع غيره من جنسه. والاجتماع مقوٍّ. ومن هنالك يلتئم الكليّ المنهيّ عنه، وهو المضادّ للمطلوب فعله. وإذا ثبت أنّه كاتّباع الهوى من غير دخول[3] تحت كليّ أمرٍ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيّراً فيه، فتصريح[4] بما تقدّم في قاعدة اتّباع الهوى وإنّه مضادٌّ للشريعة.

---

(١) ليس في الآية لفظ رفع الجناح، ولكن فيها ما يفهمه. ولذلك أدرجها فيما فيه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب. وسيذكر في الدليل الثاني لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج فلا يتوهمن أن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير، وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج.

(٢) الجاري على ما سبق أن يقول وقد يكون واجباً أيضاً.

(٣) بخلاف المخير فإنه داخل تحت على أمر فإن كلية مأمور به.

(٤) ينظر في تصحيح التركيب.

المسألة الخامسة

إنّ المباح إنّما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظّ المكلف فقط. فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر. والدليل على ذلك أنّ المباح ـ كما تقدم ـ هوما خيّر فيه بين الفعل والترك، بحيث لا يُقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام. فهو إذاً من هذا الوجه لا يترتّب عليه أمر ضروري في الفعل أو في الترك، ولا حاجيٌّ، ولا تكميليٌّ، من حيث هو جزئيّ. فهو راجع إلى نيل حظٍّ عاجلٍ خاصّة. وكذلك المباح الذي يقال: «لا حرج فيه»، أولى أن يكون راجعاً إلى الحظ. وأيضاً[١] فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري أو حاجي، أو تكميلي. وكل واحد منها قد فُهم من الشارع قصدُه إليه. فما خرج عن ذلك فهو مجرّد نيل حظّ، وقضاء وطر.

فإن قيل: فما الدليل على انحصار الأمر في المباح في حظّ المكلّف لا في غير ذلك؟ وأن الأمر والنهي راجعان إلى حقِّ الله لا إلى حظّ المكلّف ولعل بعض المباحات يصحّ فيه أن لا يؤخذ من جهة الحظّ؛ كما صحّ في بعض المأمورات والمنهيّات أن تؤخذ من جهة الحظ.

فالجواب: أنّ القاعدة المقرّرة أنّ الشرائع إنّما جيء بها لمصالح العباد. فالأمر، والنهي، والتخيير، جميعاً راجعةٌ إلى حظّ المكلف ومصالحه؛ لأنّ الله غنيّ عن الحظوظ، منزّه عن الأغراض. غير أنّ الحظّ على ضربين:

أحدهما: داخل تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب، فلا يكون ساعياً في حظّه؛ وهو مع ذلك لا يفوته حظّه؛ لكنّه آخذ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه. وهذا معنى كونه بريئاً من الحظّ. وقد يأخذه من حيث الحظ؛ إلاّ أنّه لما كان داخلاً تحت الطلب فطلبه[٢] من ذلك الوجه، صار حظّه تابعاً للطلب، فلحق بما قبله في التجرّد عن الحظّ، وسمّي باسمه. وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب. وبالله التوفيق.

والثاني: غير داخل تحت الطلب. فلا يكون آخذاً له إلاّ من جهة إرادته واختياره؛ لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض. فهو قد أخذه إذاً من جهة حظّه. فلهذا يقال في المباح: إنّه العمل المأذون فيه، المقصود به مجرّد الحظّ الدنيويّ خاصّة.

المسألة السادسة

الأحكام الخمسة إنّما تتعلّق بالأفعال ـ والتروك بالمقاصد. فإذا عريتْ عن المقاصد لم تتعلّق بها. والدّليل على ذلك أمور:

أحدها: ما ثبت من أنّ الأعمال بالنيّات. وهو أصل متفق عليه في الجملة؛ والأدّلة عليه

---

(١) ليس بعيداً عن الدليل الأول، فإنه يفيد أن الشارع قصد المأمور به والمنهي عنه لما يترتب على ذلك من حفظ الأمور الثلاثة. بخلاف المباح فلم يقصده بفعل ولا ترك، لأنه لا يترتب عليه شيء من ذلك، فكان بمجرد اختيار المكلف وتابعاً لهواه المحض وحظه الصرف. وهو الدليل الأول بعينه. غايته أن الأول سلك إلى الغرض من جهة المباح مباشرة، وهذا بواسطة الأمر والنهي. فهو تصوير آخر لنفس الدليل.

(٢) بصيغة الفعل فصح قوله صار حظه الخ.

لا تقصر عن مبلغ القطع. ومعناه أنّ مجرّد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط، غير معتبرة شرعاً على حال، إلاّ ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة. أمّا في غير ذلك فالقاعدة مستمرّة. وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد، كان مجرّدها في الشرع بمثابة حركات العَجْماوات والجمادات. والأحكام الخمسة لا تتعلّق بها عقلاً ولا سمعاً؛ فكذلك ما كان مثلها.

والثاني: ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبيّ والمغمى عليه، وأنّها لا حكم لها في الشرع بأن يقال فيها: «جائز، أو ممنوع، أو واجب، أو غير ذلك»؛ كما لا اعتبار بها من البهائم. وفي القرآن: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥]. وقال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال: (قد فعلت). وفي معناه رُوي الحديث: «رُفع عن أُمّتي الخطأ والنِّسيانُ وما استكرِهوا عليه»[1] وإن لم يصحّ سنداً فمعناه متّفق على صحتّه. وفي الحديث أيضاً: «رُفع القلم عن ثلاث[2] ـ فذَكرَ الصبيّ حتى يحتلم، والمغمى عليه حتى يُفيق» فجميع هؤلاء لا قصد لهم. وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم.

والثالث: الإجماع على أنّ تكليف ما لا يُطاق غير واقع في الشريعة؛ وتكليفُ من لا قصد له تكليف ما لا يطاق.

فإن قيل: هذا في الطلب، وأمّا المباح فلا تكليف فيه؛ قيل متى صحّ تعلّق التخيير، صحّ تعلّق الطلب. وذلك يستلزم قصد المخيّر. وقد فرضناه غير قاصد. هذا خُلْف.

ولا يُعترض هذا بتعلّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك؛ لأنّ هذا من قبيل خطاب الوضع؛ وكلامُنا في خطاب التكليف. ولا بالسكران لقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] فإنه قد أجيب عنه في أصول الفقه، ولأنّه ـ في عقوده وبيوعه ـ محجورٌ عليه لحقّ نفسه، كما حجر على الصبي والمجنون؛ ـ وفي سواهما ـ لمّا أدخل السكر

---

(١) رواه في «**الجامع الصغير**» عن الطبراني عن ثوبان، وقال العزيزي قال الشيخ (يعني شيخه محمد حجازي الشعراني المشهور بالواعظ) حديث صحيح اهـ. وقال الشوكاني أخرجه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والحاكم في «**المستدرك**» من حديث ابن عباس وحسنه النووي وقد أطال الحافظ الكلام عليه في باب شروط الصلاة من «**التلخيص الحبير**».

(٢) رواه في «**الجامع الصغير**» بروايتين إحداهما: «رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر» عن أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن عائشة. وقال الحاكم على شرطهما قال ابن حجر ورواه أبو داود والنسائي وأحمد والدارقطني والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن علي وفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البخاري ـ اهـ «**مناوي على الجامع**» وثانيتهما «رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم» عن أحمد وأبي داود والحاكم عن علي وعمر. وقد أورده ابن حجر من طرق عديدة بألفاظ متقاربة ثم قال وهذه طرق يقوي بعضها بعضاً وقد أطنب النسائي في تخريجها ثم قال لا يصح منها شيء والموقوف أولى بالصواب ـ اهـ «**مناوي على الجامع**» وفي «**التيسير**». «رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل» عن أبي داود والترمذي.

على نفسه، كان كالقاصد لرفع الأحكام التكليفيّة فعومل بنقيض المقصود، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة، فصار استعماله[١] له تسبباً في تلك المفاسد، فيؤآخذه الشرع بها وإن لم يقصدها؛ كما وقعت مؤآخذة أحد ابْني آدم بكل نفس تقتل ظلماً، وكما يؤآخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرّم ونظائر ذلك كثيرة. فالأصل صحيح. والاعتراض عليه غير وارد.

المسألة السابعة

المندوب إذا اعتبرتَه اعتباراً أعمّ[٢] من الاعتبار المتقدّم وجدتَه خادماً للواجب؛ لأنّه إمّا مقدّمة له، أو تذكار به؛ كان من جنس الواجب أوْ لا. فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحجّ وغير ذلك مع فرائضها. والذي من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلّى، والسواك، وأخذ الزينة، وغير ذلك، مع الصلاة؛ وكتعجيل الإفطار، وتأخير السحور، وكفّ اللسان عما لا يعني، مع الصيام؛ وما أشبه ذلك. فإذا كان كذلك فهو لاحقٌ بقسم الواجب بالكلّ وقلّما يشذّ عنه مندوب يكون مندوباً بالكلّ والجزء. ويحتمل هذا المعنى تقريراً؛ ولكن ما تقدم مغن[٣] عنه بحول الله.

فصل

المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع، كان كالمندوب مع الواجب. وبعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها. ومنه ما يكون وسيلة وخادماً للمقصود؛ كطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، والأذان للتعريف بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام، مع الصلاة. فمن حيث كان وسيلة ـ حُكمه مع المقصود حكمُ المندوب مع الواجب ـ يكون وجوبه بالجزء دون[٤] وجوبه بالكل. وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً. ومنه ما يكون وسيلة له ـ كالواجب حرفاً بحرف ـ فتأمّل ذلك.

---

(١) فقد استعمله وهو عاقل يعلم أنه يجر إلى مفاسد كثيرة وإن لم يقصد حصولها فيؤاخذ بها. والزاني ما شددت عليه العقوبة بالجلد والقتل إلاّ للمآلات التي قد تسبب عن فعله ـ وهو يعرف هذا التسبب وإن لم يقصده من الفعل، ولا خطر بباله حينه، وسيأتي ـ في المسألة الثامنة من السبب ـ أن إيقاع المسبب بمنزله إيقاع السبب، قصد ذلك المسبب أو لا.

(٢) يريد في هذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل، فيجعله شاملاً لغير السنن المؤكدة ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الأوّل من المسألة الثانية، ويقول إنه قلما يشذ مندوب عن ذلك.

(٣) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها، وأيضاً فإنه مؤثر في أوضاع الدين. فهل هذا وذاك يجري هنا في المندوبات التي لا كراهة في تركها وليست كالسنن التي بنى عليها القاعدة السابقة؟ فإذا كان لا كراهة في تركها، فكيف يجرح التارك لها؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين؟ فالموضع يحتاج إلى فضل نظر في ذاته وفي دعوى أن ما تقدم يغني هنا.

(٤) أي فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده في المقصود وينبني عليه أن إثم تركه والثواب على فعله لا يساوي الواجب المقصود.

المسألة الثامنة

ما حد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات فإيقاعه في وقته لا تقصير فيه شرعاً، ولا عَتب، ولا ذمّ. وإنما العتب والذمّ في إخراجه عن وقته ـ سواء علينا أكان وقته مضيّقاً أو موسّعاً[١] ـ لأمرين:

أحدهما: أنّ حدّ الوقت إمّا أن يكون لمعنى قصده الشارع، أو لغير معنى وباطلٌ أن يكون لغير معنى. فلم يبق إلاّ أن يكون لمعنى. وذلك المعنى هو أن يوقع الفعل فيه. فإذا وقع فيه فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت. وهو يقتضي ـ قطعاً ـ موافقة الأمر في ذلك الفعل الواقع فيه. فلو كان فيه عتبٌ أو ذمٌّ، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع، في إيقاعه في ذلك الوقت الذي وقع فيه العتب بسببه. وقد فرضناه مُوافقاً. هذا خلف.

والثاني: أنّه لو كان كذلك، للزم أن يكون الجزء من الوقت الذي وقع فيه العتب، ليس من الوقت المعيّن؛ لأنّا قد فرضنا الوقت المعين مخيّراً في أجزائه إن كان موسعاً. والعتب مع التخيير متنافيان. فلا بدّ أن يكون خارجاً عنه. وقد فرضناه جزءاً من أجزائه. هذا خلف محال. وظهور هذا المعنى غير محتاج إلى دليل.

فإن قيل: قد ثبت أصل طلب المسارعة إلى الخيرات والمسابقةِ إليها. وهو أصلٌ قطعيّ. وذلك لا يختصَ ببعض الأوقات دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض. إذا كان السبق إلى الخيرات مطلوباً بلا بدّ. فالمقصّر عنه معدود في المقصّرين والمفرّطين. ولا شكّ أنّ من كان هكذا، فالتعب لاحقٌ به في تفريطه وتقصيره. فكيف يقال لا عتب عليه؟.

ويدلّ على تحقيق هذا ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أنّه لمّا سمع قول النبيّ ﷺ: «أول الوقت رضوان الله. وآخره عفو الله»[٢] قال: رضوان الله أحبّ إلينا من عفوه؛ فإن رضوانه للمحسنين، وعفوه عن المقصّرين.

وفي مذهب مالك ما يدلّ على هذا أيضاً: فقد قال في المسافرين يقدمون الرجل لسنّه يصلي[٣] بهم فيسفر بصلاة الصبح ـ قال ـ: «يصلي الرجل وحده في أوّل الوقت، أحب إليّ من أن يصلي بعد الإسفار في جماعة» فقدّم ـ كما ترى ـ حكم المسابقة، ولم يعتبر الجماعة التي هي سنّة يعدّ مَن تركها مقصّراً. فأولى أن يعدُّ مَن ترك المسابقة مقصّراً. وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في رمضان لسفرٍ أو مرض، ثم قدِم أو صح في غير شعبان من شهور القضاء، فلم يصمه حتى مات، فعليه الإطعام، وجعله مفرطاً كمن صح أو قدم في شعبان، فلم يصمه حتى دخل

---

(١) بنى المسألة على مذهب الجمهور في الموسع، وهو أن هناك وقتاً موسعاً لبعض المطلوبات لو أوقعها المكلف في أي جزء منه لا إثم فيه، ويريد هنا أن يقول بل ولا تقصير ولا عتب أيضاً. والأفضلية في السبق أول الوقت شيء آخر لا يلزم منه أن يكون إيقاعه آخر الوقت تقصيراً موجباً للعتاب.

(٢) رواه الترمذي بلفظ (الوقت الأول من الصلاة رضوان الله). ورواه الدارقطني بلفظ (أول الوقت رضوان الله، ووسط الوقت رحمة الله، وآخر الوقت عفو الله).

(٣) ليس المراد أنه يطوّل بهم حتى يسفر. بل المراد أنه يبتدىء الصلاة بعد الإسفار وحينئذٍ يتم الدليل.

رمضان الثاني؛ مع أن القضاء ليس على الفور عنده. قال اللخميّ: جعله مترقباً[١] ليس على الفور ولا على التراخي: فإن قضى في شعبان، مع القدرة عليه قبل شعبان، فلا إطعام؛ لأنه غير مفرّط. وإن مات قبل شعبان فمفرّط وعليه الإطعام ـ نحو قول الشافعيّة في الحج إنه على التراخي؛ فإن مات قبل الأداء كان آثماً. فهذا أيضاً رأي الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور.

فأنت ترى أوقاتاً معيّنة شرعاً، إما بالنص[٢]، وإما بالاجتهاد[٣]، ثم صار من قصّر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً، بل آثماً في بعضها. وذلك مضاد لما تقدّم.

فالجواب أن أصل المسابقة إلى الخيرات لا ينكر؛ غير أن ما عين له وقت معيّن من الزمان هل يقال إن إيقاعه في وقته المعيّن له مسابقة؟ فيكون الأصل المذكور شاملاً له، أم يقال ليس شاملاً له؟.

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل[٤] فيكون قوله عليه السلام ـ حين سئل عن أفضل الأعمال ـ فقال: «الصلاة لأوّل وقتها»[٥] يريد به وقت الاختيار مطلقاً.

ويشير إليه إنه عليه السلام ـ حين علّم الأعرابيّ الأوقات ـ صلّى في أوائل الأوقات وأواخرها، وحدّ ذلك حداً لا يتجاوز، ولم ينبه فيه على تقصير وإنما نبّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات، إذا صلى فيها من لا ضرورة له، إذ قال: «تلك صلاة المنافقين» الحديث[٦] فبيَّن أن وقت التفريط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرني الشيطان. فإنما ينبغي أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود. وعند ذلك يسمى مفرّطاً، ومقصرّاً، وآثماً أيضاً عند بعض الناس. وكذلك الواجبات الفورية.

وأما المقيَّدة بوقت العمر، فإنها لمّا قيد آخرها بأمر مجهول، كان ذلك علامة على طلب المبادرة والمسابقة في أوّل أزمنة الإمكان؛ فإن العاقبة مغيّبة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدّي ذلك المطلوب، فلم يفعل مع سقوط، الأعذار، عدّ ـ ولا بدّ ـ مفرّطاً، وأثمه الشافعيّ لأنّ المبادرة هي المطلوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوّل الوقت وآخره؛ فإن آخره غير معلوم، وإنما المعلوم منه ما في اليد الآن. فليست هذه المسألة من أصلنا المذكور فلاتعود عليه بنقض.

---

(١) بل لعله مترتباً. أي أنه لم يعامل معاملة الفور الصرف، ولا التراخي الصرف، بل حالة بين الحالتين. فلذا كان الحكم متردداً بين الأمرين. كما شرحه بقوله فإن قضى الخ.

(٢) كما في الحديث السابق: أول الوقت الخ.

(٣) كما في المسائل التي نسبها لمالك والشافعي في الصلاة، والصوم، والحج، فأوقاتها معينة بالاجتهاد.

(٤) أي المتقدم أول المسألة.

(٥) ذكره في «**الترغيب والترهيب**» عن أبي داود والترمذي، وقال: لا يروى إلا من حديث عبد الله بن عمر العمري، وليس بالقوي عند أهل الحديث.

(٦) ذكره في «**التيسير**» في باب أوقات الكراهة عن الستة إلا البخاري.

وأيضاً: فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعين؛ لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أوّل الوقت الموسع مقصراً. وإلاّ لم يكن الوقت على حكم التوسعة. وهذا كما في الواجب المخير في خصال الكفارة، فإن للمكلف الاختيار في الأشياء المخير فيها، وإن كان الأجر فيها يتفاوت، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض؛ كما يقول بذلك في الإطعام في كفارة رمضان، مع وجود التخيير في الحديث وقول مالك به. وكذلك العتق في كفّارة الظهار أو القتل أو غيرهما، هو مخير في أيّ الرقاب شاء؛ مع أن الأفضل أعلاها ثمناً، وأنفسها عند أهلها. ولا يخرج بذلك التخيير عن بابه، ولا يعد مختار غير الأعلى مقصراً ولا مفرطاً، وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين. وما أشبه ذلك من المطلقات التي ليس للشارع قصد في تعيين بعض أفرادها، مع حصول الفضل في الأعلى منها. وكما أن الحج ماشياً أفضل، ولا يعد الحاج راكباً مفرطاً ولا مقصراً. وكثرة الخطا إلى المساجد أفضل من قلتها، ولا يعد من كان جار المسجد بقلة خطاه له مقصراً. بل المقصر هو الذي قصر عما حد له، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه إليه. وليس في مسألتنا ذلك.

وأما حديث أبي بكر رضي الله عنه فلم يصحّ؛ وإن فرضنا صحّته فهو معارض بالأصل القطعيّ وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار؛ وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر.

وأما مسائل مالك فلعلّ استحبابه لتقديم الصلاة، وترك الجماعة، مراعاة للقول بأن للصبح وقت ضرورة، وكان الإمام قد أخر إليه. وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان، بناء على القول بالفور في القضاء. فلا يتعين فيها ما ذكر في السؤال. فلا اعتراض بذلك. وبالله التوفيق.

المسألة التاسعة

الحقوق الواجبة على المكلف على ضربين ـ كانت من حقوق الله، كالصلاة، والصيام، والحجّ، أو من حقوق الآدميِّين كالديون، والنفقات، والنصيحة، وإصلاح ذات البين، وما أشبه ذلك ـ:

أحدهما: حقوق محدودة شرعاً؛ **والآخر**: حقوق غير محدودة.

فأما المحدودة المقدّرة فلازمة لذمة المكلّف، مترتبة عليه ديناً، حتى يخرج عنها؛ كأثمان المشتريات، وقيم المتلفات، ومقادير الزكوات، وفرائض الصلوات، وما أشبه ذلك. فلا إشكال في أن مثل هذا مترتب في ذمته ديناً عليه. والدليل على ذلك التحديد والتقدير؛ فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين. فإذا لم يؤده فالخطاب باق عليه، ولا يسقط عنه إلاّ بدليل[1].

وأما غير المحدودة فلازمة له، وهو مطلوب بها؛ غير أنها لا تترتب في ذمته لأمور:

أحدهما: أنها لو ترتبت في ذمته لكانت محدودة معلومة؛ إذ المجهول لا يترتب في

---

(١) كإبرام الدائن للمدين.

الذمة، ولا يعقل نسبته إليها، فلا يصح أن يترتب ديناً. وبهذا استدللنا على عدم الترتب؛ لأن هذه الحقوق مجهولة المقدار والتكليفِ بأداءنا لا يعرف له مقدار، تكليف بمتعذر الوقوع، وهو ممتنع سمعاً.

ومثاله الصدقات المطلقة، وسدّ الخلاّت، ودفع حاجات المحتاجين، وإغاثة الملهوفين، وإنقاذ الغرقى، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. ويدخل تحت سائر فروض الكفايات.

فإذا قال الشارع: ﴿وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾ [الحج: ٣٦] أو قال: أكسوا العاري، أو ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٥] فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها، من غير تعيين مقدار. ماذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها، بالنظر لا بالنص. فإذا تعين جائع فهو مأمور بإطعامه وسد خلته؛ بمقتضى ذلك الإطلاق؛ فإن أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع، فالطلب باقٍ عليه؛ ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف ورافع للحاجة التي من أجلها أمر ابتداء. والذي هو كاف يختلف باختلاف الساعات والحالات في ذلك المعين: فقد يكون في الوقت غير مفرط الجوع، فيحتاج إلى مقدار من الطعام، فإذا تركه حتى أفرط عليه، احتاج إلى أكثر منه. وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً. وقد يطعمه آخر ما لا يكفيه. فيطلب هذا بأقلّ مما كان مطلوباً به. فإذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معلوم يطلب ألبتة وهذا معنى كونه مجهولاً. فلا يكون معلوماً إلاّ في الوقت الحاضر بحسب النظر، لا بمقتضى النص. فإذا زال الوقت الحاضر، صار في الثاني مكلفاً بشيء آخر، لا بالأول، أو سقط[١] عنه التكليف، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة.

والثاني أنه لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى ما لا يعقل؛ لأنه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج ـ مكلف بسدها. فإذا مضى يسع سدها بمقدار معلوم مثلاً، ثم لم يفعل، فترتب في ذمته ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد، فإما أن يقال إنه مكلف أيضاً بسدها أو لا والثاني باطل؛ إذ ليس هذا الثاني بأولى[٢] بالسقوط من الأول، لأنه إنما كلف لأجل سدّ الخلة، فيرتفع التكليف والخلة باقية. هذا محال. فلا بد أن يترتب في الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت. وحينئذٍ يترتب في ذمته في حق واحد، قيم كثيرة بعدد الأزمان الماضية. وهذا غير معقول في الشرع.

والثالث: أن هذا يكون عيناً أو كفاية. وعلى كل تقدير يلزم ـ إذا لم يقم به أحد ـ أن يترتب إما في ذمة واحد غير معين، وهو باطل لا يعقل وإما في ذمم جميع الخلق مقسطاً، فكذلك، للجهل بمقدار ذلك القسط لكل واحد. أو غير مقسط، فيلزم فيما قيمته درهم أن يترتب في ذمم مائة ألف رجل مائة ألف درهم. وهو باطل كما تقدّم[٣].

---

(١) أي فكيف يتأتى الاستقرار في الذمة، والأمر يختلف باختلاف الحال والزمان، بين سقوط المكلف به رأساً. وبين تغير المكلف به قلة وكثرة؟.

(٢) لو قال ليس بأضعف سببية في التكليف من الأول لكان أوضح.

(٣) في قوله هو ذا غير معقول في الشرع.

والرابع: لو ترتب في ذمته لكان عبثاً، ولا عبث في التشريع. فإنه إذا كان المقصود دفع الحاجة، فعمران الذمّة ينافي هذا المقصد؛ إذ المقصود إزالة هذا العارض[١]، لا غُرم قيمة العارض. فإذا كان الحكم بشَغل الذمّة منافياً لسبب الوجوب، كان عبثاً غير صحيح.

لا يقال إنّه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهها، إذ المقصود بها سدّ الخلاّت وهي تترتب في الذمّة.

لأنّا نقول: نسلّم أنّ المقصود ما ذكرت، ولكن الحاجة التي تسدّ بالزكاة غير متعيِّنة[٢] على الجملة ألاَ ترى أنها تؤدي اتفاقاً وإن لم تظهر عين الحاجة! فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أو هبة؛ فللشرع قصدٌ في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الحاجة فيه متعيِّنة فلا بد من إزالتها. ولذلك لا يتعيَّن لها مال زكاة من غيره، بل بأيّ مال ارتفعت حصل المطلوب. فالمال غير مطلوب لنفسه فيها فلو ارتفع العارض بغير شيء لسقط الوجوب. والزكاة ونحوها لا بدّ من بذلها وإن كان محلّها غير مضطر إليها في الوقت ولذلك عينت.

وعلى هذا الترتيب في بذل المال للحاجة، يجري حكم سائر أنواع هذا القسم.

فإن قيل؛ لو كان الجهل مانعاً من الترتّب في الذمّة، لكان مانعاً من أصل التكليف أيضاً؛ لأنّ العلم بالمكلّف به شرط في التكليف، إذ التكليف بالمجهول تكليف بما لا يطاق، فلو قيل لأحدٍ: أنفق مقداراً لا تعرفه، أو صلّ صلوات لا تدري كم هي، أو انصح من لا تدريه ولا تميزه، وما أشبه ذلك، لكان تكليفاً بما لا يطاق؛ إذ لا يمكن العلم بالمكلّف به أبداً إلاّ بوحي، وإذا علم بالوحي صار معلوماً لا مجهولاً. والتكليف بالمعلوم صحيح. هذا خلف.

فالجواب أنّ الجهل المانع من أصل التكليف، هو المتعلّق بمعيّن عند الشارع؛ كما لو قال: أعتق رقبة! وهو يريد الرقبة الفلانيّة من غير بيان فهذا هو الممتنع. أمّا ما لم يتعين عند الشارع بحسب التكليف، فالتكليف به صحيح، كما صحّ في التخيير بين الخصال في الكفّارة؛ إذ ليس للشارع قصد في إحدى الخصال دون ما بقي: فكذلك هنا إنما مقصود الشارع سدّ الخلاّت على الجملة؛ فما لم يتعيّن خلةٌ فلا طلب. فإذا تعينتْ وقع الطلب. هذا هو المراد هنا. وهو ممكن للمكلّف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره.

وهنا ضرب ثالث آخذٌ بشَبه من الطرفين الأوّلَيْن فلم يتمحّض لأحدهما، هو محلّ اجتهاد؛ كالنفقة على الأقارب والزوجات. ولأجل مافيه من الشَبَه بالضربين اختلف الناس فيه؛ هل له ترتّبٌ في الذمّة أم لا؟ فإذا ترتّب فلا يسقط بالإعسار فالضرب الأوّل لاحقٌ بضروريّات الدين؛ ولذلك مُحْضّ بالتقدير والتعيين. والثاني لاحقٌ بقاعدة التحسين والتزيين؛ ولذلك وُكل إلى

---

(١) أي المعارض الوقتي ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به.

(٢) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلاً متعيناً محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقض فكانت متقرراً وإن كانت الحاجة فيه غير متعينة ولا صاحبها معلوماً وهنا بالعكس وصاحب الحاجة معلوم ومقدار ما يلزمه غير معلوم ولا ثابت فالمكلف به هناك معلوم محدود المكلف بسببه غير معلوم والقسم الثاني بالعكس.

اجتهاد المكلّفين. والثالث آخذٌ من الطرفين بسببٍ متين؛ فلا بد فيه من النظر في كل واقعة على التعيين والله أعلم.

فصل

وربما انضبط الضربان الأوّلان بطلب العين [١] والكفاية: فإنّ حاصل الأول أنه طلبُ مقدّر على كل عين من أعيان المكلّفين. وحاصل الثاني إقامة الأوَد العارض في الدين وأهله إلاّ أنّ هذا الثاني قد [٢] يدخل فيه ما يُظنّ أنه طلب عين؛ ولكنّه لا يصير طلباً متحتّماً في الغالب إلاّ عند كونه كفاية، كالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى. وأما إذا لم يتحتّم فهو مندوب. وفروض الكفايات مندوباتٌ على الأعيان. فتأمّل هذا الموضع. وأما الضرب الثالث فآخذٌ شبهاً من الطرفين أيضاً. فلذلك اختلفوا في تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء والله أعلم.

المسألة العاشرة

يصح أن يقع [٣] بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة؛ هكذا على الجملة [٤] ومن الدليل على ذلك أوجه.

(أحدها) [٥] ما تقدم من أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد إلى الفعل؛ وأما دون ذلك فلا. وإذا لم يتعلق بها حكم منها، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به، فهو معنى العفو المتكلّم فيه؛ أي لا مؤاخذة به.

(والثاني) [٦] ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص؛ فقد روي عن النبي ﷺ

---

(١) (فائدة) السنة أيضاً قد تكون كفاية كما مثلوه بتشميت العاطس وبالأضحية في حق أهل البيت الواحد كما في **«المنهاج»**.

(٢) أي قد يكون مخيراً بالجزء كالصناعات المختلفة التي لها أثرها في إقامة العمران وقد يكون مندوباً بالجزء كالعدل والإحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالجزء ولكن هذا الثاني إنما يكون واجباً كفاية إذا نظر إليه كلياً في الغالب وقد يكون متحتماً جزئياً كالعدل بالنسبة للأمير نفسه فهو مطلوب بإقامة العدل جزئياً أيضاً طلباً حتماً إلاّ أن قوله وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان ليس كلياً بل قد تكون مندوبة وقد تكون مخيراً فيها كما سبق في فصله وكما أشرنا إليه في هذه الجملة. وملخصه أن فرض الكفاية قد يكون مخيراً بالجزء وقد يكون مندوباً بالجزء ولا يتحتم إلا بالكل وقد يتحتم على البعض أيضاً نادراً ويبقى بعد هذا أنه يقتضي أن مؤدي فرض الكفاية إنما يثاب عليه ثواب المندوب فإذا تركه الكل عوقب عليه الجميع وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك إذا كان بالجزء مخيراً فتأمل هذا الموضع جيداً.

(٣) لما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لأنه لا طلب يتعلق بها ولا إثم في فعلها وشبه بالحرام لأن مثلها لو تعلق به حكم لكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرام ـ وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً.

(٤) لما لم يحكم عليها إلا بأنها غير الخمسة ولم يقل إنها حكم شرعي سادس أو ليست حكماً قال على الجملة وسيأتي الإشارة إليه آخر المسألة.

(٥) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثاني من أنواع مواضع مرتبة العفو المذكورة في الفصل الثاني ولا يدل على الباقي وسيأتي في الفصل الأول ما يصح أن يكون دليلاً على البعض الباقي من النوع الثاني حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما الخ.

(٦) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العفو الآتية في الفصل الثاني.

أنه قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيّعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمةً بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»(١) وقال ابن عباس: ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ؛ ما سألوه إلاّ عن ثلاثة عشرة مسألة حتى قبض ﷺ كلها في القرآن: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، ما كانوا يسألون إلاّ عما ينفعهم؛ يعني أن هذا كان الغالب(٢) عليهم وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه. وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم(٣) فيقول عفوٌ. وقيل له ما تقول في أموال أهل الذمة؟ فقال: العفو؛ يعني لا تؤخذ منهم زكاة(٤). وقال عبيد بن عمير: أحلّ الله حلالاً وحرّم حراماً، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو.

(والثالث)(٥): ما يُدل على هذا المعنى في الجملة كقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾(٦) [التوبة: ٤٣] الآية فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدم النص.

وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسبما بسطه الأصوليّون؛ ومنه قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٨] وقد كان النبي عليه السلام يَكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم؛ بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى. ومعناها أن الأفعال معها معفوّ عنها؛ وقد قال ﷺ: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم عليهمْ فحرم عليهم من أجل مسألته». وقال: «ذَروني ما تركتكم فإنما هلك مَن قَبْلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم؛ ما نهيتكم عنه فانتهوا؛ وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم» وقرأ عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] الآية. فقال رجل يا رسول الله أكلّ عام؟ فأعرَض؛ ثم قال: يا رسول الله أكلّ عام؟ فأعرَض؛ ثم قال: يا رسول الله أكل عام؟ فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبَت؛ ولو وجبَت ما قمتم بها؛ ولو لم تقوموا بها لكفرتم، فذروني ما تركتكم» ثم ذكر معنى(٧) ما تقدم وفي مثل هذا نزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] الآية. ثم قال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾ [المائدة: ١٠١] أي عن تلك الأشياء فهي إذاً عفوٌ. وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال، وقام

---

(١) رواه الدارقطني.

(٢) قيده لما سيأتي بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه.

(٣) أي فيه شبهة الحرمة ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه.

(٤) إن كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتضى النص فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره وإن كان معناه أنه مما سكت عنه فلا تؤخذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه ـ وقد يقال إنه يرجع إلى قاعدة أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولا.

(٥) هذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حديث (أكلّ عام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يجيء فيه بما يدل على النوع الأول وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوي معارضه.

(٦) محط الدليل بقية الآية كأنه أذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل العفو المصدرة به الآية.

(٧) أي من قوله فإنما هلك الخ.

يوماً وهو يعرف في وجهه الغضب، فذكر الساعة، وذكر قبلها أموراً عظاماً ثم قال: «مَن أحبَ أن يَسأل عن شيء فليسأل عنه؛ فوالله لا تسألوني عن شيء إلاّ أخبرتكم به ما دمت في مقامي هذا» قال أنس. فأكثر الناس من البُكَاء حين سمعوا ذلك. وأكثر رسول الله ﷺ أن يقول: سَلُوني فقام عبد الله بن حُذَافة السُّهمي، فقال: من أبي؟ قال: أبوك حذافة. فلما أكثر أن يقول: سلوني بَرَكَ عمر بن الخطاب على ركبتيه. فقال: يا رسول الله، رضينا بالله رباً، وبالإسلام ديناً؛ وبمحمد نبياً؛ قال: فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك. فنزلت الآية. وقال أولاً: «والذي نفسي بيده لقد عُرِضت عليَّ الجنةُ والنار آنفاً في عرْض هذا الحائط وأنا أصلي؛ فلم أر كاليوم في الخير والشر». وظاهر من هذا المساق أنّ قوله «سلوني» في معرض الغضب تنكيلٌ بهم في السؤال حتى يرَوا عاقبة السؤال[1]. ولأجل ذلك جاء قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] وقد ظهر من هذه الجملة[2] ما يعفى عنه؛ وهو ما نهى عن السؤال عنه. فكون الحج للّه هو مقتضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه[3] أيضاً؛ فلما سكت عن التكرار، كان الذي ينبغي الحمل على أخفّ محتملاته ـ وإنْ فُرض أن الاحتمال الآخر مراد، فهو مما يُعفى عنه. ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شدّدوا بالسؤال وكانوا متمكّنين من ذبح أيّ بقرة شاءوا شدَّد عليهم حتى ذبحوها ﴿وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١] فهذا كله واضح في أن من أفعال المكلّفين ما لا يحسن. السؤال عنه وعن حكمه. ويلزم من ذلك أن يكون معفواً عنه؛ فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتةٌ وأنها ليست من الأحكام الخمسة.

فصل

ويظهر هذا المعنى في مواضع من الشريعة.

منها: ما يكون متفقاً عليه.

ومنها: ما يختلف فيه. فمنها الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المؤاخذة به؛ فكل فعل صدر عن غافل، أو ناسٍ، أو مخطىء، فهو مما عفي عنه. وسواء علينا أفرضنا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهياً عنها أم لا. لأنها إن لم تكن منهيّاً عنها ولا مأموراً بها ولا مخيّراً فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له في الشرع. وهو معنى العفو.

وإن تعلق بها الأمر والنهي؛ فمن شرط المؤآخذة به ذكرُ الأمر، والنهي والقدرة على الامتثال؛ وذلك في المخطىء، والناسي والغافل محال. ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك.

ومنها: الخطأ في الاجتهاد وهو راجع إلى الأوّل. وقد جاء في القرآن: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]. وقال: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ﴾ [الأنفال: ٦٨] الآية.

(١) التي منها نزول تحريم ما لم يحرم وغيره مما يكرهونه ويسيئهم كالتعرض للفضيحة وزيادة التكاليف.

(٢) وهي من قوله وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال إلى هنا.

(٣) لأن المطلق يتحقق في فرد واحد مما يطلق عليه.

ومنها: الإكراه كان مما يتفق عليه؛ أو مما يختلف فيه إذا قلنا بجوازه فهو راجع إلى العفو؛ كان الأمر[١] والنهي باقيين عليه أو لا. فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك وفعله لما فعل لا حرج عليه فيه.

ومنها: الرخص كلها على اختلافها فإن النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح، ورفع الحرج وحصول المغفرة؛ ولا فرق في ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال وإن كانت مطلوبةً فيلزمها العفو عن نقيض المطلوب؛ فأكلُ الميتة إذا قلنا بإيجابه فلا بد أن يكون نقيضه وهو الترك معفواً عنه وإلاّ لزم اجتماع النقيضين في التكليف بهما وهو محال ومرفوع عن الأمة.

ومنها: الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع. فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو. لأنه إن لم يكن كذلك لم يمكن الترجيح فيؤدي إلى رفع أصله وهو ثابت بالإجماع. ولأنه يؤدي إلى الخطاب بالنقيضين وهو باطل. وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح وإنه في حكم الثابت أم قلنا إنه في حكم العدم. لا فرق بينهما في لزوم العفو.

ومنها: العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو في نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تقم عليه بعد إذ لا بد من بلوغ الدليل إليه وعلمه به. وحينئذٍ تحصل المؤآخذة به وإلاّ لزم تكليف ما لا يطاق.

ومنها: الترجيح[٢] بين الخطابين عند تزاحمهما ولم يمكن الجمعُ بينهما، لا بد من حصول العفو بالنسبة إلى المؤخر، حتى يحصل المقدم؛ لأنه الممكن في التكليف بهما؛ وإلاّ لزم تكليفُ ما لا يطاق وهو مرفوع شرعاً.

ومنها: ما سُكت عنه فهو عفو لأنه إذا كان مسكوتاً عنه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه. وما تقدم من الأمثلة في الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم.

فصل

(ولمانع مرتبة العفو أن يستدرك عليه بأوجه).

(أحدها): أن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون إما أن تكون بجملتها داخلةً تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاءُ أو التخييرُ أو لا تكون بجملتها داخلةً فإن كانت بجملتها داخلة فلا زائدَ على الأحكام الخمسة وهو المطلوب. وإن لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت أو حالة مّا. لكن ذلك باطل لأنا فرضناه مكلفاً فلا يصح خروجه فلا زائد على الأحكام الخمسة.

---

(١) أي على القولين في ذلك.

(٢) أي إذا خوطب في وقت واحد بفعل شيئين مما لم يكن إيجادهما معاً كأن خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين فيرجح هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر فهذا الترجيح أيضاً عفو.

(والثاني): إن هذا الزائد إما أن يكون حكماً شرعياً أو لا فإن لم يكن حكماً شرعياً فلا اعتبار به. والذي يدل على أنه ليس حكماً شرعياً إنه مسمى بالعفو والعفو إنما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لأمر أو نهي. وذلك يستلزم كونَ المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخرُ لتضادِّ الأحكام وأيضاً فإن العفو إنما هو حكم أخروي لا دنيوي. وكلامنا في الأحكام المتوجهة في الدنيا. وأما إن كان العفو حكماً شرعياً فإما من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع ـ وأنواع خطاب التكليف محصورة[1] في الخمسة. وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً في الخمسة التي ذكرها الأصوليون ـ وهذا ليس منها فكان لغواً.

(والثالث): إن هذا الزائد إن كان راجعاً إلى المسألة الأصولية وهي أن يقال ـ هل يصح أن يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا ـ فالمسألة مختلف فيها فليس إثباتها أولى من نفيها إلاّ بدليل. والأدلة فيها متعارضة فلا يصح إثباتها إلاّ بالدليل السالم عن المعارض ودعواه. وأيضاً: إن كانت اجتهاديةً فالظاهر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول. وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست بمفهومة. وما تقدم من الأدلة على إثبات مرتبة العفو لا دليل فيه. فالأدلة النقليةُ غير مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لإمكان الجمع بينهما ولأن العفو أخروي وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت ففي زمانه عليه السلام لا في غيره. ولإمكان تأويل تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الخمسة. فإن العفو فيها راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه والحرج. وذلك يقتضي إما الجوازُ بمعنى الإباحة. وإما رفعٌ ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبيب العقاب وذلك يقتضي إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارهما لمعارض. فارتفع الحكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الخمسة وفي هذا المجال أبحاث أخر.

فصل

وللنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو إن قيل به نظر ـ فإن الاقتصار به على محال النصوص نزعة ظاهرية. والانحلال في اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لا يرقع. والاقتضار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول. فلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تتبين بحول الله. والقول في ذلك ينحصر في ثلاثة أنواع.

أحدها: الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه[2] وإن قوى معارضه.

والثاني: الخروج عن مقتضاه عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل.

والثالث: العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً.

فأما الأول: فيدخل تحته العمل بالعزيمة وإن توجه حكم الرخصة ظاهراً أن العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الإطلاق كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على

(١) هو محل النزاع فلا يصح أن يكون دليلاً على إلغاء هذه المرتبة.

(٢) الواو للحال وأن زائدة.

الجملة. وكذلك العمل بالرخصة. وإن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج. كما أن العزيمة راجعةٌ إلى أصل التكليف. وكلاهما أصل كلي فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكمل ترجح جانب أصل العزيمة بوجه ما ـ غير أنه لا يخرِم أصل الرجوع. لأن بذلك المكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا [(١)] ففيه إن سافر في رمضان أقل من أربعة برد فظن أن الفطر مباح به فأفطر فلا كفارة عليه. وكذلك من أفطر فيه بتأويل. وإن كان أصله [(٢)] غير علمي بل هذا جارٍ في كل متأول كشارب المسكر ظاناً أنه غير مسكر. وقاتل المسلم ظاناً أنه كافر. وآكل المال الحرام عليه ظاناً أنه حلال له. والمتطهر بماء نجس ظاناً أنه طاهر. وأشباه ذلك. ومثله المجتهد المخطىء في اجتهاده. وقد خَرَّج أبو داود عن ابن مسعود رضي الله عنه إنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول: «اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآه النبي ﷺ فقال تعالى يا عبد الله بن مسعود» فظاهر من هذا إنه رأى الوقوف مع مجرد الأمر وإن قُصِد غيرُه مسارعة إلى امتثال أوامره. وسمع عبد الله بن رواحة وهو بالطريق رسول الله ﷺ وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فمر به النبي ﷺ فقال: «ما شأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال النبي ﷺ زادك الله طاعة» وظاهر هذه القصة أنه لم يقصد بالأمر بالجلوس ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى امتثاله ولذلك سأله النبي ﷺ حين رآه جالساً في غير موضع جلوس وقد قال عليه السلام: «لا يصل أحد العصر إلاّ في بني قريظة فادركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعَنِّف واحدة من الطائفتين» ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضي من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه ما لم يكن قد أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع وكذلك الترجيح بين الدليلين فإنه وقوف مع أحدهما وإهمال للآخر. فإذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح. وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله. وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح ـ فإنه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة. فهذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور. وإنما قلنا الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض فشرط فيه المعارضة لأنه إن كان غير معارض لم يدخل تحت العفو لأنه أمر أو نهي أو تخيير عمل على وفقه فلا عتب يتوهم فيه ولا مؤآخذة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه وإنما قيل وإن قوي معارضه لأنه إن لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل [(٣)] من النوع

---

(١) أي الوقوف مع دليل معارض بقوي وإن كان نفس الدليل غير علمي لأنه مجرد ظن غير مبني على شيء من الشرع.

(٢) الذي بنى عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمي أي لا يلزم فيه ذلك.

(٣) لعل الأصل هكذا بل ولا من النوع الذي الخ أي أنه إذا كان المعارض ضعيفاً لا يكون أيضاً من النوع الثاني لأن الثاني ترك لدليل وخروج عن مقتضاه قصداً بتأويل أو بغير قصد وما نحن بصدده إعمال لدليل ضعيف معارضه فلا هو من الأول الذي لوحظ فيه قوة معارضه ولا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك لدليل وخروج عنه بغير قصد أو بقصد لكن بتأويل والحاصل أنه لما كان إعمال المعارض بضعيف كان إعمال لدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤاخذة حتى يكون من مواضع العفو.

الذي يليه على أثر هذا فإنه ترك لدليل وهنا[١] وإن كان أعمالاً لدليل أيضاً فأعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الأمر كأعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه.

وأما النوع الثاني: وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل فمنه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته لأنه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته أو يتركه معتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو ندبه كقريب العهد بالإسلام لا يعلم أن الخمر محرمة فيشربها أو لا يعلم أن غسل الجنابة واجب فيتركه. وكما اتفق في الزمان الأول حين لم تعلم الأنصار طلب الغسل من التقاء الختانين. ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين. وقد روي عن مالك أنه كان لا يرى تخليل أصابع الرجلين في الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه (أن النبي ﷺ كان يخلل) فرجع إلى القول به. وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المُد والصاع حتى رجع إلى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة[٢] خطأ أو نسياناً ومما يروى من الحديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» فإن صح فذلك وإلاّ فالمعنى متفق عليه. ومما يجري مجرى الخطأ والنسيان في أنه من غير قصد وإن وجد القصد الإكراه المضمن في الحديث. وأبين من هذا العفو عن عثرات ذوي الهيآت فإنه ثبت في الشرع إقالتهم[٣] في الزلات وأن لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم. جاء في الحديث «أقيلوا ذوي الهيآت عثراتهم» وفي حديث آخر «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة والصلاح»[٤] وروي العمل بذلك عن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم فإنه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شج رجلاً وضربه فأرسله وقال أنت من ذوي الهيآت. وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه قال استأدى على مولى لي جرحته يقال له سلام البربري إلى ابن حزم فأتاني فقال: جرحته قلت: نعم. قال: سمعت خالتي عمرة تقول قالت عائشة قال رسول الله ﷺ: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم» فخلى سبيله ولم يعاقبه. وهذا أيضاً من شؤون رب العزة سبحانه فإنه قال: ﴿وَيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى ۝٣١ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾ [النجم: ٣١، ٣٢] الآية لكنها[٥] أحكام أخروية. وكلامنا في الأحكام الدنيوية ويقرب من هذا المعنى درء الحدود

---

(١) يشبه أن يكون هنا سقط والأصل (وهذا).

(٢) أي يخرج عن مقتضى الدليل خطأ بألا يفهم الدليل مثلاً على وجهه أو نسياناً للدليل أما خطأ المجتهد المعدود سابقاً في النوع الأول فقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه في التمسك به لضعفه بأزاء دليل آخر مثلاً فهنا خرج عن الدليل وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاعتداد به فتنبه لتفرق بين النوعين في جميع الأمثلة فيهما.

(٣، ٤) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده فليس هذا من العفو الذي فيه الكلام وهو أنه لا حرج فيه شرعاً يعني لا إثم وفيه المغفرة إلخ أما كونه لا يقتص منه لعبده أو لمن شجه فهذا غير موضوع مرتبة العفو التي فيها الكلام من أول المسألة وبعد ففي «**المصابيح**» عن عائشة قال عليه الصلاة والسلام: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلاّ الحدود» وقال العزيزي في «**شرح الجامع الصغير**» إنها الزلات التي لا حد فيها ثم قال إن الحديث ضعيف وقال صاحب «**الجامع**» أخرجه أحمد في «**مسنده**» والبخاري في «**الأدب**» أبو داود هذا. وبعد وجود الاستثناء وفهم الغرض من الحديث فلا علينا إذا كان الحديث في منتهى الصحة فكلام الكاتب هنا إنما يتوجه إلى قضاء ابن حزم وليس من التعزير.

(٥) والعفو بالمعنى الذي نقرره هو أمر أخروي فراجع أمثلته السابقة حتى أنه عبر عنه فيما سبق آنفاً بحصول المغفرة =

بالشبهات. فإن الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن في إقامة الحد ومع ذلك فإذا عارضه شبهة وإن ضعفت غلب حكمها ودخل[١] صاحبها في حكم العفو وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضاً[٢]. ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟﴾ [المائدة: ٩٣] الآية. عن قُدَامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب ـ إن كنتُ شربتها فليس لك أن تجلدني قال عمر ولِمَ قال لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟﴾ [المائدة: ٩٣] الآية. فقال عمر إنك أخطأت التأويل يا قُدَامة إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله. قال القاضي إسماعيل وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ما كان من شربه لأنه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل بخلاف من استحلها[٣] كما في حديث علي رضي الله عنه. ولم يأت في حديث قُدَامة إنه حد. ومما وقع في المذهب في المستحاضة تترك الصلاة زماناً جاهلة بالعمل إنه لا قضاء عليها فيما تركت. قال في مختصر ما ليس في المختصر لو طال بالمستحاضة والنفساء الدمُ فلم تصل النفساء ثلاثة أشهر ولا المستحاضة شهراً لم يقضيا ما مضى ـ إذا تأولنا في ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم ـ وقيل في المستحاضة إذا تركت بعد أيام أقْرَائها يسيراً أعادته وإن كان كثيراً فليس عليها قضاؤه بالواجب. وفي سماع أبي زيد عن مالك أنها إذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضي صلاة تلك الأيام واستحب ابن القاسم لها القضاء. فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل فجعلوه من قبيل العفو. ومن ذلك أيضاً المسافر يقدم[٤] قبل الفجر فيظن أن من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له. أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فتظن أنه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وإن خالف الدليل. لأنه متأول. وإسقاط الكفارة هو[٥] معنى العفو.

وأما النوع الثالث: وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه ففيه نظر. فإن خلوا بعض الوقائع عن حكم الله مما اختلف فيه. فإما على القول بصحة الخلو فيتوجه النظر وهو مقتضى

= وهي حكم أخروي بالقصد الأول وإن كان قد يتبعها عدم الحد في مثل الشرب مثلاً إلاّ أن هناك أموراً لا شيء فيها دنيوياً كخطأ الاجتهاد مثلاً فإن عفوه أخروي صرف.

(١) وهل هذا لا يسقط الإثم أيضاً وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشبهة فإذا استقلت الشبهة بإسقاط الحد لا يكون من مرتبة العفو التي هي موضوعنا.

(٢) لأنه الضرب الثاني من النوع الثاني إلاّ إنه يقال عليه كيف يعد خروجاً عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح (أدرؤا الحدود بالشبهات) فهو لم يخرج عن الدليل العام في الحدود المخصص بهذا الدليل لأنه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه بل هو أعمال للدليل المخصص الذي أفاد أن دلالة العام لا تشمل هذا الموضع فلا نسلم أن درء الحدود بالشبهات من النوع الثاني بقسيمه لأنه لا ترك فيه الدليل بغير قصد ولا بقصد بالتأويل.

(٣) يراجع.

(٤) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الأمثلة وما مضى فيمن سافر أقل من أربعة برد حيث كان من الأول الواقف مع مقتضى الدليل المعارض بقوي وبين هذا الخارج عن الدليل متأولاً ـ فالفرق غير ظاهر.

(٥) ولِمَ لَم نقل وإسقاط الإثم أيضاً وكأنه بان على ما سبق له آنفاً من أن الكلام في الأحكام الدنيوية وقد علمت أن هذا لا يطرد في أصل المسألة وأمثلته الكثيرة لها بل وتصريحه سابقاً بقوله ورفع الحرج والمغفرة.

الحديث «وما سكت عنه فهو عفو» وأشباهه مما تقدم وإما على القول الآخر فيشكل الحديث إذ ليس ثَمَّ مسكوت عنه بحال بل هو إما منصوص وإما مقيس على منصوص. والقياس من جملة الأدلة الشرعية فلا نازلة إلاّ ولها في الشريعة محل حكم فانتفى المسكوت عنه إذاً. ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول إلى ترك الاستفصال مع وجود مظنته وإلى السكوت عن مجاري العادات مع استصحابها في الوقائع. وإلى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة إبراهيم عليه السلام فالأول كما في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥] فإن هذا العموم يتناول بظاهره ما ذبحوا لأعيادهم وكنائسهم. وإذا نظر إلى المعنى أشكل لأن في ذبائح الأعياد زيادةً تنافي أحكام الإسلام. فكان للنظر هنا مجال. ولكن مكحولاً سئل عن المسألة فقال كُلْه قد علم الله ما يقولون وأحلّ ذبائحهم. يريد والله أعلم أن الآية لم يخص عمومها وإن وجد هذا الخاص المنافي. وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فأحل ما ليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة. وإلى نحو هذا يشير قوله عليه السلام «وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها» وحديث الحج أيضاً مثل هذا حين قال «أحَجُّنا هذا لعامنا أو للأبد» لأن اعتبار اللفظ يعطي إنه للأبد فكَره عليه السلام سؤاله وبيَّن له علة ترك السؤال عن مثله. وكذلك حديث «أن أعظم المسلمين في المسلمين جُرماً» الخ يشير إلى هذا المعنى. فإن السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة إنما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجه[1] فيه يقتضي التحريم مع أن له أصلاً يرجع إليه في الحلية وإن اختلفت فروعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الأصل. ونحو حديث «ذَروني[2] ما تركتكم» وأشباه ذلك.

والثاني كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الإقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج كالخمر. فإنها كانت معتادة الاستعمال في الجاهلية ثم جاء الإسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزماناً بعد ذلك. ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩] فبين ما فيها من المنافع والمضار وإن الإضرار فيها أكبر من المنافع. وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم. لأن القاعدة الشرعية إن المفسدة إذا أرْبَتْ على المصلحة فالحكم للمفسدة. والمفاسد ممنوعة[3] فبان وجه المنع فيهما غير أنه لما لم ينص على المنع وإن ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات. ودخل لهم تحت العفو إلى أن نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] فحينئذٍ استقر حكم التحريم. وارتفع العفو. وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟﴾ [المائدة: ٩٣] الآية. فإنه لما حرمت قالوا كيف بمن مات

---

(١) أي فهو يسكت عنه أي يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنته.

(٢) فلا يستقصوا فيترتب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم.

(٣) ولذا قال بعضهم إن التحريم بدأ من هذه الآية لأنه ذكر ما يقتضي الحرمة لكن لما لم ينص تمسكوا بالأصل بمقتضى العادة فكان عفواً.

وهو يشربها فنزلت الآية. فرفع الجناح هو معنى[١] العفو. ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الإسلام. وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح. والثمر قبل بدو صلاحه. وأشباه ذلك كلها كانت مسكوتاً عنها. وما سكت عنه فهو في معنى العفو. والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية إلى الآن على حكم إقرار الإسلام كالقراض والحكم في الخنثى بالنسبة إلى الميراث وغيره. وما أشبه ذلك مما نبه عليه العلماء. والثالث: كما في النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالهما إلاّ ما غيروا فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الإسلام. فيفرقون بين النكاح والسفاح. ويطلقون ويطوفون بالبيت أسبوعاً. ويمسحون الحجر الأسود. ويسعون بين الصفا والمروة. ويلبون ويقفون بعرفات. ويأتون مزدلفة. ويرمون الجمار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها. ويغتسلون من الجنابة. ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويصلون عليهم. ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق إلى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم إبراهيم. فكانوا على ذلك إلى أن جاء الإسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الإسلام منه ما أحكم. وانتسخ ما خالفه فدخل ما كان قبل[٢] ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقي من الأعمال المتقدمة. وقد نسخ منها ما نسخ وأبقي منها ما أبقي على المعهود الأول. فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو في الشريعة وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلته الدالة على ثبوته. إلاّ أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أم لا. وإذا قيل حكم فهل يرجع إلى خطاب التكليف. أم إلى خطاب الوضع. هذا محتمل كله. ولكن لما لم يكن مما ينبني عليه حكم عملي لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق للصواب.

المسألة الحادية عشرة

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول إنه متوجه على الجميع لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين. وما قالوه صحيح من جهة كلي[٣] الطلب وأما من جهة جزئية ففيه تفصيل، وينقسم أقسام. وربما تشعب تشعباً طويلاً ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض. ولا على البعض كيف كان ـ ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً. والدليل على ذلك أمور **أحدها**: النصوص الدلة على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية. فورد التخصيص على طائفة لا على الجميع. وقوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ[٤] يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ

---

(١) تنبه لهذا فهو يؤيد ما قلناه في معنى العفو وأن الأصل فيه الحكم الأخروي والأحكام الدنيوية إن وجدت تكون تابعة له.

(٢) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ.

(٣) أي باعتبار مجموعة فروض الكفايات وإلاّ فهذا إنما يتوجه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به ويتفرع على هذا أنه إذا لم يقم به أحد فإن الإثم لا يعم المكلفين بل يخص المتأهلين فقط هذا مراده ومحل استدلاله فعليك بتطبيق أدلته على هذا المعنى وهذا غير الخلاف بين الأصوليين في أنه متوجه على الكلي الإفرادي كما هو التحقيق أو المجموعي كما هو مقابله لأن خلافهم يجري هنا أيضاً بعد تسليم مسألته هنا فيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الإفرادي أو المجموعي.

(٤) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه إلى البعض بل للمانع أن يقول المعنى يجب عليكم جميعاً أن يكون بعضكم =

بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] الآية. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم﴾ [النساء: ١٠٢] الآية إلى آخرها. وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصاً على البعض لا على الجميع والثاني: ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالإمامة[1] الكبرى أو الصغرى. فإنها إنما تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس. وسائر الولايات بتلك المنزلة إنما يطلب[2] بها شرعاً باتفاق من كان أهلاً للقيام بها والغناء فيها. وكذلك الجهاد ـ حيث يكون فرض كفاية ـ إنما يتعين[3] القيام به على من فيه نجدة وشجاعة. وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية. إذ لا يصح أن يطلب بها من لا يبدىء فيها ولا يعيد؛ فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفعة، وكلاهما باطل شرعاً.

والثالث: ما وقع من فتاوى[4] العلماء، وما وقع أيضاً في الشريعة من هذا المعنى. فمن ذلك ما روي عن محمد رسول الله ﷺ وقد قال لأبي ذرّ[5]: «يا أبا ذرٍّ إني أراك ضعيفاً وإني أحب لك ما أحب لنفسي لا تأمَّرنَّ على اثنين ولا تَولّين مال يتيم» وكلا الأمرين من فروض الكفاية؛ ومع ذلك فقد نهاه عنها. فلو فرض إهمال الناس لهما لم يصح[6] أن يقال بدخول أبي ذر في حرج الإهمال، ولا من كان مثله. وفي الحديث: «لا تَسأل الإمارة»[7] وهذاالنهي يقتضي إنها غير عامة الوجوب. ونهى أبو بكر رضي الله عنه بعضَ الناس عن الإمارة؛ فلما مات رسول الله ﷺ وليها أبو بكر فجاءه الرجل فقال: نهيتني عن الإمارة ثم وليت؟ فقال له: وأنا

= المتأهل لذلك داعياً إلى الخير الخ مثلاً ومعنى توجه الطلب على الجميع أن ينهضوهم لذلك ويعدوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة فإن لم يحصل هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكلفين المتأهل وغيره وفي مثله ﴿واتقوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا﴾ [الأنفال: ٢٥] الخ.

(١) على رأيه يكون الإثم الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الأوصاف المعتبرة للخلافة لا غير وليست الأمة بآثمة فإذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا إثم على أحد وهذا ما لا يمكن أن يسلم به والتعين الذي يقوله شيء آخر غير فرض الكفاية الذي هو موضوعنا.

(٢) بل الذي يقال إنما تسند إلى من كان أهلاً ولكن المطالب بذلك الجميع.

(٣) لسنا في فرض العين فهذا مسلم أنه إنما يتعين على هؤلاء ولكن علينا جميعاً أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلاً بالمصلحة إنما يسند إلى من يتأهل له وقد يكون الطلب المتوجه إليه في ذلك طلب عين إذا لم يوجد متأهل خلافه فإن وجد كان الطلب لا يزال كفائياً كغيره ممن لم يتأهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه أن يعمل ليقوم بها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه إذا تعين لها أن يقوم بها.

(٤) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلاً في مثل هذا وهو أصل كبير في الدين ينبني عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أو لا تشملها؟.

(٥) رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبي ذر.

(٦) وهذا صريح فيما قررناه من أنه ينبني على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأثم الأمة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلاً للخلافة ولم يتوسدها كان هو الآثم فقط، وهل ينال الخلافة بغير الأمة التي تعهد إليه بها؟ فإذا لم تنهضه الأمة وتبايعه كانت آثمة قطعاً.

(٧) تمامه: (فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها. وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) قال في «**المشكاة**»: متفق عليه.

الآن أنهاك عنها. واعتذر له عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بداً. وروي أن تميماً الداري استأذن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما في أن يقصّ؛ فمنعه من ذلك؛ وهو من مطلوبات الكفاية ـ أعني هذا النوع من القصص الذي طلبه تميم رضي الله عنه ـ وروي نحوه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وعلى هذا المَهيَع جرى العلماء في تقرير كثير من فروض الكفايات: فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم: أفرضٌ هو؟ فقال: أمّا على كل الناس فلا يعني به الزائد على الفرض العيني. وقال أيضاً: أمّا من كان فيه موضع للإمامة فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب، والأخذ في العناية بالعلم على قدر النية فيه. فقسم كما ترى فجعل مَنْ فيه قبولية للإمامة مما يتعين عليه. ومن لا، جعله مندوباً إليه. وفي ذلك بيان إنه ليس على كل الناس[١]. وقال سحنون: من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها، لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به؟! أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه؟!.

وبالجملة فالأمر في هذا المعنى واضح. وباقي البحث في المسألة موكول إلى علم الأصول.

لكن قد يصح أن يقال إنه واجب على الجميع على وجه[٢] من التجوز؛ لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطلوبون بسدّها على الجملة. فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقون ـ وإن لم يقدروا عليها ـ قادرون على إقامة القادرين. فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها. ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها. فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الفرض. وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر. إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة؛ من باب ما لا يتم الواجب إلاّ به. وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر.

فصل

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتتبين صحتها بحول الله.

وذلك أن الله عز وجل خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لا في الدنيا ولا في الآخرة. ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]. ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية، تارة بالإلهام كما يلهم الطفل التقام

---

(١) أي القيام به فعلاً وهذا لا نزاع فيه لأن طبيعة فرض الكفاية أنه يقوم به أحد المتأهلين له.

(٢) هذا مع قوله سابقاً فلو فرض إهمال الخ يقتضي أنه ليس وجوباً حقيقياً بحيث يأثم الجميع بالترك لأن هذا معنى التجوز الذي يقوله يعني وأنه ليس واجباً بمعناه الشرعي فلا يتم قوله بعد فلا يبقى للمخالفة وجه. وإن كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لأن عليهم إقامة القادر على الواجب يعني فإذا تركوا أثم الكل صح الكلام، لكن يخالف ما تقدم ويجعل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة ثمرة في الدين وتدخل تحت المسائل التي لا هي من صلب العلم ولا من ملحه.

الثدي ومصّه، وتارة بالتعليم. فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح، وكافة ما تدرأ به المفاسد، إنهاضاً لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الإلهامية؛ لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح ـ كان ذلك من قبيل الأفعال أو الأقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية ـ وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه. وما أُلهِم له من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه، ويبرّز فيه على أقرانه ممن لم يهيأ تلك التهيئة. فلا يأتي زمان التعقل إلاّ وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه في أوليته. فترى واحداً قد تهيأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرِّياسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها، وآخر للصراع والنطاح. إلى سائر الأمور.

هذا وإن كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلي، فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه. فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً في حالته التي هو عليها. فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات؛ فيراعونهم بحسبها، ويراعونها إلى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم، ويعينونهم على القيام بها، ويحرضونهم على الدوام فيها؛ حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه من تلك الخطط. ثم يخلى بينهم وبين أهلها، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية، والمدركات الضرورية. فعند ذلك يحصل الانتفاع، وتظهر نتيجة تلك التربية.

فإذا فرض مثلاً واحد من الصبيان ظهر عليه حسن إدراك، وجودة فهم، ووفور حفظ لما يسمع ـ وإن كان مشاركاً في غير ذلك من الأوصاف ـ ميل به نحو ذلك القصد. وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة، مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم؛ فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم. ولا بد أن يمال منها إلى بعض فيؤخذ به، ويعان عليه؛ ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربّانيّو العلماء؛ فإذا دخل في ذلك البعض فمال به طبعه إليه على الخصوص، وأحبه أكثر من غيره، ترك وما أحب، وخص بأهله؛ فوجب عليهم إنهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته. ثم إن وقف هنالك فحسن. وإن طلب الأخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه ما فعل فيما قبله. وهكذا إلى أن ينتهي.

كما لو بدأ بعلم العربية مثلاً ـ فإنه الأحق بالتقديم ـ فإنه يصرف إلى معلميها فصار من رعيتهم، وصاروا هم رعاة له. فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحَسَب ما يليق به وبهم. فإن انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيتهم. وصاروا هم رعاة له كذلك. ومثله إن طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم. وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور. فيُمال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة، ثم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير: كالعِرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الإمامة أو غير ذلك مما يليق به، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض. وبذلك يتربى لكل فعلٍ هو فرضُ كفايةٍ قومٌ. لأنه سير أولاً في طريق مشترك فحيث وقف السائر وعجز

عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة. وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وفي التي يندر من يصل إليها، كالاجتهاد في الشريعة والإمارة. فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة.

فأنت ترى أن الترقي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد، دون الوسائل، ولا بالعكس؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع. وإلاّ لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه. والله أعلم وأحكم.

المسألة الثانية عشرة

ما أصله[١] الإباحة للحاجة أو الضرورة إلاّ أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الإباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكرّ على أصل الإباحة بالنقض أو لا؟ هذا محل نظر وإشكال. والقول فيه إنه لا يخلو إما أن يضطر إلى ذلك المباح أم لا، وإذا لم يضطر إليه فإما أن يلحقه بتركه حرج أم لا. فهذه أقسام[٢] ثلاثة.

أحدها: أن يضطر إلى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع إلى ذلك الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأوجه. منها: أن ذلك المباح قد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الإباحة. وإذا صار واجباً لم يعارضه إلاّ ما هو مثله في الطرف الآخر أو أقوى منه. وليس فرض المسألة هكذا فلم يبق إلاّ أن يكون طرف الواجب أقوى فلا بد من الرجوع إليه. وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارىء.

والثاني: أن محال الاضطرار مغتفرة في الشرع، أعني أن إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مغتفر في جنب المصلحة المجتلبة؛ كما اغتفرت مفاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشباه ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المضطرة. وكذلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الإكراه. فما نحن فيه من ذلك النوع. فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية.

والثالث: إنا لو اعتبرنا العوارض ولم نغتفرها لأدى ذلك إلى رفع الإباحة[٣] رأساً. وذلك غير صحيح كما سيأتي في كتاب المقاصد من أن المكمل إذا عاد على الأصل بالنقض سقط

---

(١) أي ما كان أصله مباحاً كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح ولكنه اضطر إليه الشخص أو احتاج إليه حاجة يلحقه بسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله. وهو مع كونه مضطراً إليه أو محتاجاً إليه تعرض له مفسدة واقعة بالفعل أو متوقعة. فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنقض حكم الإباحة فيصير ممنوعاً مع أنه ضروري أو حاجي أو لا يعتبر الطارىء ويبقى لا حرج في استعماله؟ وقد مثل الضروري في المسألة الخامسة عشرة من كتاب الأدلة بالبيع والشراء الذي لا يسلم غالباً من لقاء المنكر أو ملابسته بسببه. وسيمثل هنا لما في تركه الحرج بمخالطة الناس.

(٢) وهي ما إذا اضطر إليه، وما إذا لحقه بتركه حرج، وما ليس واحد منها وسيذكر الثالث أثناء المسألة الثالثة عشرة.

(٣) الإباحة هنا بمعنى الإذن كما هو ظاهر.

اعتباره. واعتبار العوارض هنا إنما هي من ذلك الباب. فإن البيع والشراء حلال في الأصل؛ فإذا اضطر إليه وقد عارضه موانع في طريقه ففقد الموانع من المكملات كاستجماع الشرائط. وإذا اعتبرت أدى إلى ارتفاع ما اضطر إليه. وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل. فما نحن فيه مثله.

والقسم الثاني: أن لا يضطر إليه ولكن يلحقه بالترك حرج فالنظر يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارىء؛ إذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج كما سيأتي لابن العربي في دخول الحمّام، وكما إذا كثرت المناكر في الطرق والأسواق فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات إذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقد أبيح الممنوع رفعاً للحرج؛ كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد، وإباحة العرايا، وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح[١]، وعوارض مخالطة الناس، وما أشبه ذلك. وهو كثير، هذا وإن ظهر ببادىء الرأي[٢] الخلاف ههنا فإن قوماً شددوا فيه على أنفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض. فهؤلاء إنما بتوا في المسألة على أحد وجهين: إما أنهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وأنه مما هو معتاد في التكاليف. والحرج المعتاد مثله في التكاليف غير مرفوع. وإلاّ لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك في القسم الثاني من قسمي الأحكام. وإما أنهم عملوا وأفتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص. فرأوا أن كون المباح رخصة يقضي برجحان الترك مع الإمكان وإن لم يطرق في طريقه عارض. فما ظنك به إذا طرق العارض؟ والكلام في هذا المجال أيضاًمذكور في قسم الرخص. وربما اعترضت[٣] في طريق المباح عوارض يقضي مجموعها برجحان اعتبارها؛ ولأن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في ترك ذلك المباح، وأن الحرج فيها أعظم منه في تركه وهذا أيضاً مجال اجتهاد. إلاّ أنه يقال: هل يوازي الحرج اللاحق بترك الأصل الحرج اللاحق بملابسة العوارض أم لا؟ وهي مسألة نرسمها الآن بحول الله تعالى وهي:

---

(١) أي إذا ترتب على النكاح دخول في كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات قالوا إن هذا لا يمنع النكاح ويعرض للمخالطة وقوع أو توقع سماع المنكرات ورؤيتها. ومع ذلك لم تمنع.

(٢) وعليه يكون خلافاً في حال لا خلافاً حقيقياً فلذا قال ظهر ببادىء الرأي أي أن هؤلاء لو بنوا على أن فيه حرجاً لقالوا بعدم اعتبار العوارض.

(٣) سيذكر القسم الثالث أثناء المسألة الآتية بعد أن يتكلم في صدرها ما يشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجح من فوت الأصل المحتاج إليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صنيع غير مناسب إذ أنه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثاني وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل أحكامه. وكان الأجدر به أن يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقاً لبيانه هنا دون عقد مسألة خاصة به. لأن ما ذكره بالنسبة إلى القسم الثاني في المسألة التالية ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألته الثانية عشرة. وأيضاً فإنه مع كونه فرض المسألة في تتميم هذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث برمته في جمل أوسع مما يخص القسم الثاني. فالصنيع غير وجيه.

المسألة الثالثة عشرة

فنقول: لا يخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة إلي هذا الأصل من باب المكمل له في بابه، أو من باب آخر هو أصل في نفسه. فإن كان هذا الثاني فإما أن يكون واقعاً أو متوقعاً. فإن كان متوقعاً فلا أثر له مع وجود الحرج لأن الحرج بالترك واقع وهو مفسدة؛ ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلا تعارض الواقع ألبتة. وأما إن كان واقعاً فهو محل الاجتهاد في الحقيقة. وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم من مفسدة ترك المباح. وقد يكون الأمر بالعكس. والنظر في هذا بابه باب التعارض والترجيح. وإن كان الأول فلا يصح التعارض ولا تساوي المفسدتين؛ بل مفسدة فقد الأصل أعظم. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: إن المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر[١] بيان ذلك في موضعه. وإذا كان فقد الصفة لا يعود بفقد الموصوف على الإطلاق[٢] ـ بخلاف العكس ـ كان جانب الموصوف أقوى في الوجود والعدم، وفي المصلحة والمفسدة. فكذا ما كان مثل ذلك.

والثاني: إن الأصل مع مكملاته كالكلي مع الجزئي. وقد علم[٣] أن الكلي إذا عارضه الجزئي فلا أثر للجزئي. فكذلك هنا لا أثر لمفسدة فقد المكمِّل في مقابلة وجود مصلحة المكمَّل.

والثالث: إن المكمل من حيث هو مكمل إنما هو مقوٍ لأصل المصلحة ومؤكد لها. ففوته إنما هو فوت بعض المكملات. مع أن أصل المصلحة باق وإذا كان باقياً لم يعارضه ما ليس في مقابلته. كما أن فوت أصل المصلحة لا يعارضه بقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر.

والقسم الثالث من القسم[٤] الأول وهو أن لا يضطر إلى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج. فهو محل اجتهاد. وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية. فإن هذا الأصل متفق عليه في الاعتبار. ومنه[٥] ما فيه خلاف كالذرائع في البيوع وأشباهها؛ وإن كان أصل الذرائع أيضاً متفقاً عليه. ويدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الأصل والغالب. والخلاف فيه شهير. ومجال النظر في هذا القسم دائر بين طرفي نفي وإثبات متفق عليهما. فإن أصل التعاون على البر والتقوى أو الإثم والعدوان مكمل لما هو عون عليه. وكذلك أصل الذرائع. ويقابله في الطرف الآخر أصل الإذن الذي هو مكمّل لا مكمّل.

ولمن يقول باعتبار الأصل من الإباحة أن يحتج بأن أصل الإذن راجع إلى معنى ضروري؛ إذ قد تقرر أن حقيقة الإباحة التي هي تخيير، حقيقة تلحق بالضروريات. وهي أصول المصالح. فهي في حكم الخادم لها إن لم تكن في الحقيقة إياها، فاعتبار المعارض في المباح اعتبار

---

(١) يراجع.

(٢) أي وقد يعود إذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية.

(٣) وسيأتي في أول باب الأدلة فراجعه لتعرف معنى عدم أثر الجزئي في مقابلة الكلي.

(٤) لعله من التقسيم الأول أي التقسيم في أول المسألة السابقة.

(٥) أي من فروعه.

لمعارض الضروري في الجملة، وإن لم يظهر في التفصيل كونه ضرورياً وإذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جانب معارضه الذي لا يكون مثله. وهو خلاف الدليل. وأيضاً: أن فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه[١] المكمل، وأطلق هذا النظر، أوشك أن يصار فيه إلى الحرج الذي رفعه الشارع لأنه مظنته. إذ عوارض المباح كثيرة. فإذا اعتبرت فربما ضاق المسلك وتعذر المخرج. فيصار إلى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه[٢]. ولما كان إهمال الأصل من الإباحة هو المؤدي إلى ذلك لم يسغ الميل إليه ولا التعريج عليه. وأيضاً فإذا كان هذا الأصل دائراً بين طرفين متفق عليهما وتعارضا عليه لم يكن الميل إلى أحدهما بأولى من الميل إلى الآخر. ولا دليل في أحدهما إلاّ ويعارضه مثل ذلك الدليل. فيجب الوقوف إذاً. إلاّ أنّ لنا فوق ذلك أصلاً أعم[٣]: وهو أن أصل الأشياء إما الإباحة وإما العفو وكلاهما يقتضي الرجوع إلى مقتضى الإذن، فكان هو الراجح.

والمرجح[٤] جانب العارض أن يحتج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح، مخير في تحصيلها وعدم تحصيلها. وهو دليل على أنها لا تبلغ مبلغ الضروريات. وهي كذلك أبداً؛ لأنها متى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها. وقد فرضت كذلك. هذا خلف. وإذا تخير المكلف فيها فذلك قاض بعدم المفسدة في تحصيلها. وجانب العارض يقضي بوقوع المفسدة أو توقعها. وكلاهما صاد عن سبيل التخيير. فلا يصح ـ والحالة هذه ـ أن تكون مخيراً فيها. وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الإباحة. وأيضاً فإن أصل المتشابهات داخل تحت هذا الأصل؛ لأن التحقيق فيها إنها راجعة إلى أصل الإباحة. غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبره الشارع، فنهى عن ملابستها. وهو أصل قطعي مرجوع إليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة. وأيضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الإباحة إذا ثبت؛ فإن المسألة مختلف فيها. فمن قال إن الأشياء قبل ورود الشرائع على الحظر فلا نظر[٥] في اعتبار العوارض؛ لأنها ترد الأشياء إلى أصولها فجانبها أرجح. ومن قال الأصل الإباحة أو العفو فليس ذلك على عمومه باتفاق؛ بل له مخصصات. ومن جملتها أن لا يعارضه طارىء ولا أصل. وليست مسألتنا بمفقودة المعارض. ولا يقال إنهما يتعارضان لإمكان تخصيص أحدهما بالآخر؛ كما لا يصح أن يقال إن قوله عليه السلام: «لا يرث المسلمُ الكافرَ»[٦] معارض لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١]. وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة. والقصد التنبيه على أنها اجتهادية كما تقدم. والله أعلم.

* * *

(١) أي لأجل معارضه فاللام للتعليل.

(٢) وهو قوله وإن كان الأول فلا يصح التعارض الخ.

(٣) لا يتم الدليل الثالث إلاّ به.

(٤) حججه متينة أما الأول فخطابيات لا تثبت عند بحثها.

(٥) أي فلا تحتاج إلى نظر في ذلك بل لا بد من اعتبارها.

(٦) رواه في «التيسير» عن الستة إلاّ النسائي.

القسم الثاني من قسمي الأحكام

وهو يرجع إلى خطاب الوضع. وهو ينحصر[١] في الأسباب، والشروط، والموانع، والصحة والبطلان، والعزائم والرخص. فهذه خمسة أنواع. فالأول ينظر فيه من مسائل.

المسألة الأولى

الأفعال الواقعة في الوجود. المقتضية لأمور تشرع لأجلها، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان: أحدهما خارج عن مقدور المكلف، والآخر ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالأول قد يكون سبباً، ويكون شرطاً، ويكون مانعاً فالسبب مثل[٢] كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة، وخوف العنت سبباً في إباحة الإماء، والسلس سبباً في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات، وما أشبه ذلك. والشرط ككون الحول شرطاً في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب، وما كان نحو ذلك. والمانع ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك.

وأما الضرب الثاني فله نظران: نظر من حيث هو مما يدخل[٣] تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أو مأذوناً فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً، كالبيع[٤] والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد[٥] للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذلك. وهو بيِّن. ونظر من جهة ما يدخل[٦] تحت خطاب الوضع إما سبباً أو شرطاً أو مانعاً. أما

---

(١) لم يحصره الآمدي فيها وإن اقتصر في بيانه عليها، أما «**تحرير الكمال**» فقد زاد فيها كثيراً فراجعه. وقال «ابن الحاجب» إن الصحة والبطلان أمر عقلي لا حكم شرعي فنفى أن يكونا حكمين وضعيين. ونفى بعضهم أن يكون هناك أحكام وضعية ورجعها إلى الأحكام التكليفية، لأن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير، إذ معنى جعل الزنا سبباً لوجوب الحد وجوب الحد إذا حصل الزنا، وجعل الطهارة شرطاً لصحة المبيع، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمته دونها. فالاقتضاء والتخيير إما صريح أو ضمني. وفي الحقيقة هو خلاف لا تظهر له ثمرة عملية.

(٢) ذكر في السبب أمثلة لما يشرع من أجله وما يوضع من أجله كالسلس. ولم يذكر ما يوضع من أجله في الشرط والمانع إلاّ أن يقال أن الحيض مثلاً مانع مسقط لحق الوطء ووجوب الصلاة، وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات.

(٣) و(٤) أي بقطع النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أو وضعه. وبهذا الاعتبار لا يكون داخلاً معنا في بحثنا لأن بحثنا خاص بالأفعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لأجلها. فالبيع والشراء وضعا سبباً شرعياً في حل الانتفاع لا لنفس الانتفاع، وكذا النكاح لم يكن سبباً شرعياً أو شرطاً للنسل.

(٥) أي فإن الانقياد لفعل الطاعة الذي وإن ترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة إلاّ أنه لا يعد حصول الفوز حكماً شرعياً حتى يكون مما دخل تحت النظر الثاني. ومثله يقال في الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعدّ من الطائعين.

(٦) أي أنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سبباً أو شرطاً مثلاً أما =

السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بالأكل، والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر، والقتل والجرح سبباً للقصاص، والزنى وشرب الخمر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات، وما أشبه ذلك. فإن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات. وأما الشرط فمثل كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والإحصان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة، والنية شرطاً في صحة العبادات. فإن هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات. وأما المانع فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها، والإيمان مانعاً من القصاص للكافر، والكفر مانعاً من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك. وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ كالإيمان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها. ومانع من القصاص منه للكافر. ومثله كثير. غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد. فإذا وقع سبباً لحكم شرعي فلا يكون شرطاً فيه نفسه ولا مانعاً لما في ذلك من التدافع. وإنما يكون سبباً لحكم وشرطاً لآخر ومانعاً لآخر. ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة؛ كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف.

المسألة الثانية

مشروعية الأسباب[1] لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة. ومعنى ذلك أن الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعي من إباحة أو ندب أو منع أو غيرها من أحكام التكليف فلا يلزم أن تتعلق تلك الأحكام بمسبباتها. فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبب؛ وإذا نهى عنه لم يستلزم النهي عن المسبب؛ وإذا خير فيه لم يلزم أن يخير في مسببه. مثال ذلك الأمر بالبيع مثلاً لا يستلزم[2] الأمر بإباحة الانتفاع بالمبيع والأمر بالنكاح لا يستلزم الأمر بحليّة

= الثاني فالنظر فيه إلى جهة كونه شرطاً الخ مع كونه في كل من النظرين داخلاً تحت خطاب التكليف كما ترشد إليه الأمثلة في كليهما والضرب الثاني أمثلته جميعها واضحة لأنها أفعال داخلة تحت مقدور المكلف وشرع أو وضع لأجلها أحكام أخرى. فكانت سبباً لها أو شرطاً أو مانعاً.

(١) محصل المسألة أن المسببات عن الأمور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من إباحة أو منع مثلاً بل قد تكون المسببات غير داخلة في مقدور العبد كإزهاق الروح ونفس الإحراق ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلاً عن نفس الحكم الذي تعلق بسببها. وقد تكون في مقدوره ولكنها تأخذ حكماً آخر كأكل لحم الخنزير المسبب عن ذبحه فذبحه ليس بحرام ولكن مسببه وهو أكل لحمه حرام. ومشتري الحيوان مباح ولكن مسببه وهو النفقة عليه واجبة. وقد يكون المسبب مقدوراً عليه وآخذاً حكم السبب وذلك كتحريم الربا وتحريم ما تسبب عنه وهو الانتفاع بمال الربا والذكاة مباحة ولازمها وهو الأكل من المذبوح مباح. وهكذا. فالذي يقرره هنا هو أنه لا استلزام بين حكم السبب وحكم المسبب بل قد لا يكون للمسبب حكم شرعي رأساً. فعليك بتطبيق ما يذكره في المسألة على هذا والتوفيق بين ما يظهر ببادىء الرأي مخالفاً له.

(٢) أي فالبيع سبب في حل الانتفاع بالمبيع وليس الأمر بالبيع سبباً في الأمر بحل الانتفاع لأن الحل المسبب ليس إلاّ حكماً لله فلا يتعلق به الحكم الشرعي الذي في السبب وهو الأمر. ومثله يقال في النكاح ليتم له أن هذه =

البضع. والأمر بالقتل في القصاص لا يستلزم الأمر بإزهاق الروح. والنهي عن القتل العدوان لا يستلزم النهي عن الإزهاق. والنهي عن التردي في البئر لا يستلزم النهي عن تهتك المردى فيها. والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهي عن نفس الإحراق. ومن ذلك كثير.

والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطي الأسباب وإنما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف. وهذا يتبين في علم آخر. والقرآن والسنة دالان عليه فما يدل على ذلك ما يقتضي ضمان الرزق كقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢] وقوله: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] وقوله: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الذاريات: ٢٢] إلى آخر الآية. وقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] الآية إلى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق وليس المراد نفس التسبب إلى الرزق بل الرزق المتسبب إليه. ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مطلوباً بتكسب فيه على حال، ولو بجعل اللقمة في الفم ومضغها، أو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة؛ لكن ذلك باطل باتفاق. فثبت أن المراد إنما هو عين المسبب إليه. وفي الحديث: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقتم كما ترزقُ الطير» الحديث[(١)] وفيه: «أعقلها[(٢)] وتوكل» ففي هذا ونحوه بيان لما تقدّم. ومما يبينه قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥ أَمْ نَحْنُ الْخَـٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩] ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [الواقعة: ٦٣][(٣)]

= الأمثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخذه المسبب بل لا حكم في المسبب لأنه ليس من كسب العبد إلاّ أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتراق الثوب.

(١) بقيته «تعدو خماصاً وتروح بطاناً» فهي تغدو وتروح في طلب الرزق والتسبب إليه. والله تعالى يخلق لها الرزق فلم يقل تترك كل سبب فيحصل لها الرزق. والحديث رواه الترمذي بلفظ (لو أنكم تتوكلون) وقال: حسن صحيح.

(٢) فقد جمع بين طلب عقل الناقة والاعتماد على الله في حفظها المسبب عادة عن عقلها. ولو كان الحفظ مأموراً به كالسبب ما جمع بين العقل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضاً أو يسكت عن التوكل على الأقل. فالجمع قاض بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية. والحديث رواه الترمذي وقال: غريب.

(٣) ﴿أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾ [الواقعة: ٦٤] أي تنبتونه أم نحن المنبتون المثمرون له. والآيات الثلاث الأولى واضحة في البيان هنا لأن في كل منها نسبة التسبب للعبد وإنكار أن يكون له إيجاد للمسبب بل الموجد هو الله. أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقاً لا في تسبب ولا غيره لأن الإنزال من المزن وهو محل الغرض لا شأن لنا به ولا تسبباً. فلو كان الكلام في الري المسبب عن الشرب وكانت الآية أأنتم تخلقون الري أم نحن الخالقون لكانت الآية مما نحن فيه فتأمل. وانظر في الآية التي بعدها أيضاً وعليك بالتأمل في صنيعه لتعرف السبب في هذا الأسلوب: جعل الآيات الأولى دليلاً وبدأ بها وعلق عليها أولاً، ثم ذكر الآيات الأخيرة قائلاً ومما يبينه دخولاً عليه وقال بعد الحديثين: فيهما بيان لما تقدم. وخذ نموذجاً لطريق التأمل مثلاً: (الآية الأولى) فيها نفي التكليف بالمسبب صراحة لا نسألك رزقاً مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لأدلة كثيرة من الكتاب والسنة (الآية الثانية) حصر الرزق في كونه عليه تعالى قطعاً لا يكلف به غيره (الآية الثالثة) جعل الرزق في السماء على ما هو ظاهرها وليس في متناول العبد فلا يكلف به مع أنه طلب بالتسبب إلى الرزق. أما الآيات الأخرى فنسب الخلق إليه تعالى لا للعبد ويلزمه ألاّ يطلب من العبد فهو ظاهر في أنه لا يكلف به غيره مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب بخلاف الآيات الأولى ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة.

﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [الواقعة: ٦٨] ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾﴾ [الواقعة: ٧١] وأتى على ذلك كله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] وإنما جعل إليهم العمل ليجازوا عليه؛ ثم الحكم فيه لله وحده. واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به. وإذا كان كذلك دخلت الأسباب المكلف بها في مقتضى هذا العموم الذي دل عليه العقل والسمع. فصارت الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات؛ فإذاً لا يتعلق التكليف وخطابه إلاّ بمكتسب فخرجت المسببات[١] عن خطاب التكليف؛ لأنها ليست من مقدورهم. ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لايطاق وهو غير واقع كما تبين في الأصول. ولا يقال أن الاستلزام موجود ألا ترى أن إباحة عقود البيوع والإجارات وغيرها تستلزم إباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها. وإذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها. وكما في التعدي والغصب والسرقة ونحوها. والذكاة في الحيوان إذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستلزم إباحة الانتفاع. فإذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة واستلزمت منع الانتفاع... إلى أشياء من هذا النحو كثيرة. فكيف يقال أن الأمر بالأسباب والنهي عنها لا يستلزم الأمر بالمسببات ولا النهي عنها وكذلك في الإباحة؟.

لأنا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين.

أحدهما: أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام وقام الدليل على ذلك. فما جاء بخلافه فعلى حكم الاتفاق لا على حكم الالتزام.

الثاني: أن ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره في بعض تلك الأمثلة. فقد يكون السبب مباحاً والمسبب مأمور به. فكما نقول في الانتفاع بالمبيع إنه مباح، نقول في النفقة عليه إنها واجبة إذا كان حيواناً؛ والنفقة من مسببات العقد المباح. وكذلك حفظ الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب. ومثل ذلك الذكاة فإنها لا توصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها، مع أن الانتفاع محرم في جميعها أو في بعضها ومكروه في البعض، هذا في الأسباب المشروعة. وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل[٢] لأن معنى تحريمها إنها في الشرع ليست بأسباب. وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات. فبقي المسبب عنها على أصلها من المنع؛ لا أن[٣] المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة. وهذا كله ظاهر فالأصل مطرد والقاعدة مستتبة وبالله التوفيق. وينبني على هذا الأصل:

---

(١) لو أخذ هذا على عمومه لكرّ على المسألة بالنقض وكان الواجب أن يقال بدل لا تستلزم لا يترتب حكم شرعي على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقاً لأنها كلها خارجة عن مقدوره مع أن صنيعه الآتي يسلم فيه أن بعضها يتعلق به حكم لكن لا على طريق الاستلزام. والواقع إن المسببات كثيرة منها ما هو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ما ليس كذلك والأول قد يأخذ حكم سببه وقد يأخذ حكماً غيره.

(٢) تقدم أنه يتفق فيها أن تكون مسبباتها ممنوعة كالغصب والسرقة. وقد تكون غير متعلق بها حكم شرعي كالقتل مع الموت مثلاً. فلا يظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام.

(٣) يقال مثله في المأمور بها والمباحة ما دام الجميع لا استلزام فيه وأنه أمر اتفاقي.

المسألة الثالثة

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير - أسباباً كانت أو غير أسباب، معللة كانت أو غير معللة.

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة إلى الحاكم المسبب، وإنها ليست[١] من مقدور المكلف، فإذا لم تكن راجعة إليه فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم. وهو السبب. وما سواه غير لازم. وهو المطلوب.

وأيضاً: فإن[٢] من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظ، وإلى جهته ميل؛ فيمنع من الدخول تحت مقتضى الطلب. فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولي على العمل من طلبه، والولاية الشرعية كلها مطلوبةٌ إما طلبَ الوجوبِ أو الندب؛ ولكن راعى عليه السلام في ذلك ما لعله يتسبب عن اعتبار الحظ وشأن طلب الحظ في مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكره كما سيأتي بحول الله تعالى. بل قد راعى عليه السلام مثل هذا في المباح. فقال: «ما جاءك من هذا المال وأنت غير مُشْرف فخذه» الحديث![٣] فشرط في قبوله عدم إشراف النفس، فدل على أن أخذه بإشراف على خلاف ذلك وتفسيره في الحديث الآخر[٤]: «من يأخذ مالاً بحقه يبارك له فيه؛ ومن يأخذ مالاً بغير حقه كمثل الذي يأكل ولا يشبع» وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق الله فيه. وهو من آثار عدم إشراف النفس، وأخذه بغير حقه خلاف ذلك. وبيّن هذا المعنى الرواية الأخرى: «نِعمَ صاحبُ المسلم هو[٥] من أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل»، أو كما قال: «وإنه من يأخذه بغير حقه كان كالذي يأكل ولا يَشْبَع ويكونُ عليه شَهِيداً يومَ الْقِيَامَةِ»[٦].

ووجه ثالث: وهو أن العباد من هذه الأمة - ممن يعتبرُ مِثلُه هَهنا - أخذُوا أنفسَهم بتخليص الأعمال عن شوائِبِ الحظوظ، حتى عَدُّوا ميلَ النفوسِ إلى بعض الأعمال الصالحة من جُمْلَةِ مكائدها. وأسَّسُوها قاعدةً بَنوا عليها - في تعارض الأعمال وتقديم بعضها على بعضٍ - أن

---

(١) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً، وإن من المسببات ما هو مقدور المكلف ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب، كالانتفاع بالمبيع في عقد البيع.

(٢) فالولاية الشرعية مثلاً لها مسببات كثيرة. وقد يكون القصد إلى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوباً شرعياً. كالقصد إلى حظوظ نفسه ومنافعه المسببة عن الولاية فلا تكون الولاية حينئذٍ مطلوبة شرعاً. وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها. فلذلك منع مَن طلب الولاية منها. وإذا كان النظر إلى المسبب قد يكون قاضياً بجعل المطلوب شرعاً غيره مطلوب بل وبجعل المباح غير مباح، فأولى ألا يلزم القصد إلى المسبب يعني أن القصد إلى المسبب قد يضر فضلاً عن لزومه. فهو ترق في الاستدلال على أنه لا يلزم.

(٣) بقية الحديث: «ومالا فلا تتبعه نفسك» أخرجه الشيخان.

(٤) روى في «الترغيب والترهيب» ضمن حديث: «يا حكيم إن هذا المال خضر حلو، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع الخ» عن الشيخين والترمذي والنسائي باختصار.

(٥) جزء من حديث طويل رواه في «التيسير» عن الشيخين والنسائي بلفظ (لمن أعطى).

(٦) بقية الحديث المتقدم.

يقدموا ما لا حظ للنفس فيه، أو ما ثَقُلَ عليها؛ حتى لا يكون لهم عملٌ إلاّ على مخالفة مَيْل النفس. وهم الحجة فيما انتحلوا لأن إجماعهم إجماع. وذلك دليل على صحة الإعْراض عن المسببات في الأسباب. وقال عليه السلام إذ سأله جبريل عن الإحسان: «أَنْ تَعْبُدَ[١] الله كأَنَّكَ تَراهُ فَإِن لم تكُنْ تَراهُ فَإِنَهُ يَرَاك» وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة، والذي يعبد الله على المراقبة يَعْزُب عنه ـ إذا تلبس بالعبادة ـ حَظُّ نفسهِ فيها. هذا مقتضى العادة الجارية بأن يَعزُب عنه كلُّ ما سواها. وهو معنى بيّنه أهلُهُ كالغزالي وغيره: فإذاً ليس من شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفاتُ إلى المسببات وهذا أيضاً جارٍ في الأسباب الممنوعة كما يجري في الأسباب المشروعة. ولا يقدح عدم الالتفات إلى المسبب، في جريان الثواب والعقاب[٢]؛ فإن ذلك راجع إلى من إليه إبراز المسبب عن سببه. والسبب هو المتضمن له. فلا يَفُوتُهُ شيء إلاّ بفوت شرط أو جزء أصلي أو تكميليٍّ في السبب خاصةً.

المسألة الرابعة

وضعُ الأسباب يستلزم قصدَ الواضِع إلى المسببات، أعني الشارعَ. والدليل على ذلك أمور:

أحدُها: أن العقلاءَ قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط؛ بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أُخَر. وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً، القصدُ إلى ما ينشأ عنها من المسببات.

والثاني: إن الأحكام الشرعية إنما شُرعَتْ لجلب المصالح أو دَرْءِ المفاسد وهي مسبباتُها قطعاً. فإذا كنا نَعلم أن الأسباب إنما شُرِعَتْ لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسببات.

والثالث:[٣] إن المسببات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب؛ لكنها فُرِضَت كذلك. فهي ولا بد موضوعةٌ على أنها أسباب، ولا تكون أسباباً إلاّ لمسببات. فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوعِ المسببات من جهتها. وإذا ثبت هذا، وكانت الأسباب مقصودةَ الوضعِ للشارع، لزم أن تكونَ المسببات كذلك.

فإن قيل: فكيف هذا مع ما تقدم من أن المسببات غيرُ مقصودةٍ للشارع من جهة الأمر بالأسباب:

---

(١) بعض حديث رواه البخاري عن أبي هريرة كما إنه بعض حديث آخر رواه الخمسة إلاّ البخاري كما قال في «التيسير».

(٢) يعني مع أنهما من المسببات فيجريان على العبد بدون قصد إليهما.

(٣) تأمل في هذه المقدمات لتعرف ما يحتاج إليه منها في غرضه وما لا يحتاج إليه. وهل بقيت حاجة إلى قوله وإذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الأسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها؟ أليس هذا هو الدعوى المطلوبة؟ لكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله وإذا ثبت هذا الخ. وهل معنى قصد وضعها مسببات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟!.

فالجواب من وجهين: «**أحدهما**» أن القصدين مُتَباينان. فما تقدم هو بمعنى أن الشارعَ لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليف بالمسببات، فإن المسببات غيرُ مقدورةٍ للعباد كما تقدم. وهنا إنما معنى القصد إليها أن الشارع يقصدُ وقوعَ المسببات عن أسبابها، ولذلك وضعها أسباباً. وليس في هذا ما يقتضي أنها داخلةٌ تحتَ خطابِ التكليف. وإنما فيه ما يقتضي القصد إلى مجرد الوقوع خاصة. فلا تناقض بين الأصلين.

و«الثاني»[1] إنه لو فُرِض تواردُ القصدين على شيء واحد لم يكنْ محالاً إذا كانا باعتبارين مختلفين، كما توارد قصدُ الأمرِ والنهي معاً على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارين. والحاصل أن الأصلين غيرُ متدافعين على الإطلاق.

المسألة الخامسة

إذا ثبت أنه لا يلزم القصد إلى المسبب، فللمكلف ترك القصد إليه بإطلاق، وله القصد إليه. أما الأول فما تقدم[2] يدل عليه.

فإذا قيل لك: لِمَ تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها؟ قلت لأن الشارعَ ندبني إلى تلك الأعمال؛ فأنا أعمل على مقتضى ما أمرت به. كما أنّهُ أمرني أن أُصلِّي وأصوم وأُزَكِّي وأَحُجَّ إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها. فإن قيل لك إنَّ الشارع أمر ونهى لأجل المصالح، قلت: نعم، وذلك إلى الله لا إليّ، فإن الذي إليَّ التسبب، وحصولُ المسببات ليس إليَّ. فأَصْرفُ قصدي إلى ما جُعِل إليَّ وأَكِلُ مَا ليسَ لِي إلَى مَنْ هو له.

ومما يدل على هذا أيضاً: أن السببَ غيرُ فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبب عنده لا به، فإذا تسبب المكلفُ فالله خالق السبب، والعبدُ مكتسبٌ له ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر: ٦٢] ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الإنسان: ٣٠] ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾﴾ [الشمس: ٧، ٨] وفي حديث العدوَى قوله عليه الصلاة والسلام[3]: «فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ» وقول عمر في حديث الطاعون: «نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إلى قَدَرِ اللَّهِ» حينَ قَالَ عَمْرو بن العاص: «أفِرَاراً مِنْ قَدَرِ الله» وفي الحديث[4]: «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ فَلَو اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلَى أَنْ يُعْطُوكَ شَيْئاً لَمْ يَكْتُبْهُ الله لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْه، وَعَلى أن يَمْنَعُوكَ شَيْئاً كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عليهِ».

والأدلة على هذا تنتهي إلى القطع. وإذا كان كذلك فالالتفاتُ إلى المسببِ في فعل السبب لا يزيد[5] على ترك الالتفات إليه؛ فإنَّ المسبب قد يكون، وقد لا يكون. هذا وإن كانت

---

(١) هذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً. فإن تباين القصدين إنما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد.

(٢) أي في أدلة المسألة الثالثة لأنه إذا كان لا يلزمه فله تركه.

(٣) بعض حديث رواه الشيخان. ولفظه كما في البخاري: «لا عدوى ولا صفر ولا هامة. فقال أعرابي: يا رسول الله فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظباء فيأتي البعير الأجرب فيدخل بينها فيجربها؟ قال: فمن أعدى الأوّل؟!).

(٤) بعض حديث رواه الترمذي وصححه. وفي ألفاظه بعض اختلاف.

(٥) أي من جهة إيجاد المسبب وعدمه.

مجاري العادات تقتضي إنه يكون، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضي إنه قد يكون وقد لا يكون. ونقض[١] مجاري العادات دليل على ذلك. وأيضاً فليس في الشرع دليلٌ ناصٌّ على طلب القصد إلى المسبب.

فإن قيل[٢]: قصد الشارع إلى المسببات والتفاته إليها، دليل على أنها مطلوبةُ القصد من المكلف. وإلاّ فليس المراد بالتكليف إلاّ مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع. إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه[٣] من هذا الكتاب. فإذا طابقه صح. فإذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات، وقد فرضناها مقصودة للشارع، كان بذلك مخالفاً له. وكلُّ تكليف قد خالف[٤] القصد فيه قصدَ الشارع فباطل كما تبين. فهذا كذلك.

فالجواب: أن هذا إنما يلزمُ إذا فرضنَا أنَّ الشارعَ قصد وقوعَ المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب. وليس كذلك. لما مر أن المسببات غيرُ مكلف بها. وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر إيقاع المكلف للأسباب لِيسعَدَ مَنْ سِعد ويَشْقَى من شقي. فإذاً قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد التكليفي، فلا يلزم قصد المكلف إليه إلاّ أن يدل على ذلك دليل. ولا دليل عليه. بل لا يصح ذلك[٥]، لأن القصد إلى ذلك قصد إلى ما هو فعل الغير، ولا يلزم أحداً أنْ يقصدَ وقوع ما هو فعل الغير، لأنه غير مكلف بفعل الغير، وإنما يكلف بما هو من فعله، وهو السبب خاصة. فهو الذي يلزم القصد إليه، أو يطلب القصد إليه، ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع.

فصل

وأما أن للمكلف القصدَ إلى المسبب فكما إذا قيل لك: لِمَ تكتسب؟ قلت لأقيمَ صُلبي، وأقومَ في حياة نفسي وأهلي، أو لغير ذلك من المصالح التي توجد عن السبب. فهذا القصد إذا قارن التسببَ صحيح. لأنه التفات إلىَ العادات الجارية. وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [الجاثية: ١٢] وقال: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ﴾ [الروم: ٢٣] وقال: ﴿فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾[٦] [الجمعة: ١٠]

---

(١) فكم وجد السبب ولم يوجد المسبب. وكم وجد المسبب بدون سببه العادي. ولله خرق العوائد.

(٢) هذه الإشكال مبنى على المسألة الرابعة. وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة.

(٣) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد.

(٤) ترويج للسؤال يجعل أن للمكلف قصداً غير قصد الشارع مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقاً لا بموافقة ولا بمخالفة.

(٥) أي لزوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته. ولا يجوز أن يعود الضمير على نفس القصد لأن ما دلل به هنا عليه لا يفيده. وأيضاً ينابذ الأدلة الآتية على صحة قصد المسبب على أن قوله بعد فهو الذي يلزم القصد إليه يؤيد ما قررناه.

(٦) كأنه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم في الأسباب من الانتشار في الأرض مثلاً وهو قصد إلى المسبب بالسبب. وحيث كان في مقام الامتنان فهو باق على ظاهره لأن الامتنان إنما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذي لا شأن للغير فيه وإنما يكون ذلك في المسبب لا في السبب.

=

فمن حيث عبر بالقصد إلى الفضل عن القصد إلى السبب الذي هو الاكتساب، وسِيقَ مساقَ الامتنان من غير انكار، أشعر بصحة ذلك القصد. وهذا جار في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنيا؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ﴾[1] [الطلاق: ١١] وأشباه ذلك مما يؤذن بصحة القصد إلى المسبب بالسبب. وأيضاً: فإنمامحصول هذا أن يَبْتَغِي ما يُهيِّء الله له بهذا السبب، فهو راجع إلى الاعتماد على الله واللجَأِ إليه في أن يرزقَه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله. وهذا لا نكير فيه شرعاً. وذلك أن المعلوم من الشريعة إنها شرعت لمصالح العباد. فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً. فالداخِلُ تحته مقتض لما وضعت له. فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع، والمحظور إنما هو أن يقصد[2] خلاف ما قصد، مع أن هذا القصد لا ينبني عليه عمل غيرُ مقصود للشارع، ولا يلزم منه عقد مخالف. فالفعل[3] موافقٌ، والقصد موافقٌ، فالمجموع موافقٌ.

فإن قيل: هل يستتب هذان[4] الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا؟ فإن الذي يظهر لبادىء الرأي أن قصد المسببات لازمٌ في العاديات، لظهور وجوه المصالح فيها. بخلاف العبادات، فإنها مبنية على عدم معقولية المعنى. فهنالك يَسْتَتِبّ عدمُ الالتفات إلى المسببات؛ لأن المعاني المعلّل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها أو المفاسد، وهي ظاهرة في العاديّات. وغير ظاهرة في العبادات. وإذا كان كذلك فالالتفاتُ إلى المسببات والقصد إليها معتبر في العاديات. ولا سيما في المجتهد. فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها. ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلاّ بنص أو إجماع، فيبطل القياس؛ وذلك غير صحيح. فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام. والمعاني هي مسببات الأحكام. أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها، كان تركُ الالتفاتِ أجرىَ على مقصودِ الشارع فيها. والأمران بالنسبة إلى المقلد سواء في أن حقه أن لا يلتفتَ إلى المسببات، إلاّ فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية.

فالجواب: أن الأمرين في الالتفات وعدمه سواء. وذلك أن المجتهد. إذا نظر في علة

= ولو قال: عبر بالقصد إلى الفضل الذي هو المسبب مقارناً أو مرتباً على السبب في مقام الامتنان فدل على أنه يصح قصد المسبب بالسبب، لكان ظاهراً، لأن فيه قصد المسبب بنفسه لا قصد السبب وعبر عنه بقصد المسبب مجازاً، لأنه لو كان مجازاً وكان المسبب ليس مقصوداً حقيقة ما دل على مدعاه ولو في مقام الامتنان إذافرضنا إنه يظهر مقام الامتنان في هذه الحالة.

(١) ليس فيه ما يدل على القصد من المكلف ولكن آية انتشروا وابتغوا وقوله ولتبتغوا مثلاً ظاهرة فيما أراد. وقوله تعالى: ﴿إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة﴾ [فاطر: ٢٩] الخ وقوله: ﴿أم من هو قانت آناء الليل ساجداً﴾ [الزمر: ٩] الآية واضح الدلالة على صحة قصد المسبب في أمور الآخرة.

(٢) هذا يؤيد ما سبق لنا تعليقه على قوله وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع باطل.

(٣) يشير إلى ما يأتي في موافقة ومخالفة قصد المكلف وعمله في المسألة السادسة من النوع الرابع.

(٤) المراد بهما قصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم اللزوم فيهما لأنه سيبني سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات.

الحكم عدَّى الحكم بها إلى محلٍ هي فيه لتقع المصلحةُ المشروع لها الحكم. هذا نظره خاصة[١]. ويبقى قصده إلى حصولها بالعمل أو عدم القصد مسكوتاً عنه بالنسبة إليه. فتارَةً يقصد إذا كان هو العامل، وتارة لا يقصد. وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاده أمر، كالمقلد سواء. فإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام[٢]: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» نظر إلى علة منع القضاء فرآه الغضب؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصُوم؛ فَأَلحقَ بالغضب الجوع والشبع المفْرَطِين. والوجع، وغير ذلك مما فيه تشويشُ الذهن. فإذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك ـ وكان قاضياً ـ امتنع من القضاء بمقتضى النهي. فإن قصد بالانتهاء مجرد النهي فقط، من غير التفات إلى الحكمة التي لأجلها نُهِيَ عن القضاء، حصل مقصودُ الشارع وإن لم يقصده القاضي؛ وإن قصد به ما ظهر قصد الشارع إليه من مفسدة عدم استيفاء الحجَاج، حصل مقصودُ الشارع أيضاً. فاستوى قصدُ القاضي إلى المسبب وَعَدَمُ قصده. وهكذا المقلد فيما فهم حكمته من الأعمال. وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة إلى الجميع. وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل. ويصح القصد إلى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة. فالقصدُ إليها أو عَدَمُ القصد كما تقدم.

المسألة السادسة

إذا تقرر ما تقدّمَ فللدخول في الأسباب مراتب تتفرع على القسمين. فالالتفات إلى المسببات بالأسباب له ثلاث مراتب:

إحداها: أن يدخل فيها على أنه فاعل للمسبب أو مولّد له. فهذا شرك أو مُضاهٍ له والعياذُ بالله. والسبب غير فاعل بنفسه ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦]. وفي الحديث «أصبحَ من عبادي مؤمنٌ بي وكافر»[٣] الحديث. فإن المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلاً بنفسه. وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أرباب الكلام.

والثانية: أن يدخل في السبب على أن المسبب يكون عنده عادة. وهذا هو المتكلَّم على حكمه قبل. ومحصوله طلب المسبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال. بل من جهة كونه موضوعاً على أنه سبب لمسبب. فالسبب لا بد أن يكون سبباً لمسبب؛ لأنه معقوله، وإلاّ لم

---

(١) أي فهو ينظر إلى محلات العلل ليثبت فيها مثل الحكم في الأصل. وهذا أمر نظري غير أخذه هو بالعمل في هذا الفرع الذي استنبطه. وعند أخذه في العمل يستوى مع المقلد في مراعاة المسبب وعدم مراعاته.

(٢) قال العراقي: متفق عليه من حديث أبي بكرة اهـ. ورواه في «**التيسير**»: «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» وقال أخرجه الخمسة.

(٣) بقية الحديث كما في «**التيسير**» عازياً له إلى الستة إلاّ الترمذي «فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب. ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب» وليس فيه كلمة بي بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقط كما أثبتناها في صلب الكتاب هنا. وسيأتي للمؤلف (في المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للأفهام) رواية فيها كلمة بي في الموضعين.

يكن سبباً، فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مناف لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى؛ فإن قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه فلا ينفي وجود السبب كونه خالقاً للمسبب. لكن هنا قد يغلب الالتفات إليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومنكراً، وذلك لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سبباً ولم ينظر إلى كونه موضوعاً بالجعل لا مقتضياً بنفسه. وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب.

والثالثة: أن يدخل في السبب على أن المسبب من الله تعالى لأنه المسبِّب. فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله وإرادته، من غير تحكيم لكونه سبباً؛ فإنه لو صح كونه سبباً محققاً لم يتخلف، كالأسباب العقلية. فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبيب الرباني بدليل السبب الأول. وهنا يقال لمن حكّمه[1]: «فالسبب الأول عماذا تسبب؟» وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: «فمن أعدى الأول؟!»[2] فإذا كانت الأسباب مع المسببات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المسبب لا هي؛ إذ ليس له شريك في ملكه. وهذا كله مبين في علم الكلام. وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة أن الله مسببه. وذلك صحيح.

فصل

وترك الالتفات إلى المسبب له ثلاث مراتب: (إحداها): أن يدخل في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذلك. وهذا مبني على أن الأسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحاناً لهم، فإنها طريق إلى السعادة أو الشقاوة. وهي على ضربين: (أحدهما): ما وضع لابتلاء العقول وذلك العالم كله[3] من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدل بها على ما وراءها (والثاني): ما وضع لابتلاء النفوس. وهو العالم كله أيضاً من حيث هو موصل إلى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقاد لما يريدون فيه، لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر، ولتجري أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسعد بها من سعد ويشقى من شقي؛ وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتم الذي لا مرد له؛ فإن الله غني عن العالمين، ومنزه عن الافتقار في صنع ما يصنع إلى الأسباب والوسائط؛ لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها. والأدلة على هذا المعنى كثيرة؛ كقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧][4] ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا

---

(١) بأن اعتقد أنه إذا وجد وجد المسبب وإذا فقد فقد المسبب.

(٢) تقدم في المسألة الخامسة.

(٣) أي جملة وتفصيلاً وكذا يقال فيما بعده وإن كانت تصاريف كل شخص شخص لا تمس جميع التفاصيل إلاّ أن الجزئيات مرتبطة بالكليات.

(٤) تصح دليلاً على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ما قرره.

عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾﴾ [الكهف: ٧] ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يونس: ١٤] ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ﴿١٢﴾﴾ [الكهف: ١٢] [(١)] ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٠، ١٤٢] ﴿وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤] ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء. فإذا كانت كذلك فالآخذ لها من هذه الجهة آخذ لها من حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها. وهذا صحيح. وصاحب هذا القصد متعبد له بما تسبب به منها؛ لأنه إذا تسبب بالإذن فيما أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه، لا ملتفتاً إلى مسبباتها وإن انجرّت معها، فهو كالمتسبب بسائر العبادات المحضة.

(والثانية): أن يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات إلى الأسباب من حيث هي أمور محدثة، فضلاً عن الالتفات إلى المسببات؛ بناء على أنّ تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواه، واعتماداً على أن التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة؛ لأن بقاء الالتفات إلى ذلك كله بقاء مع المحدثات، وركون إلى الأغيار. وهو تدقيق في الشركة. وهذا أيضاً في موضعه صحيح. ويشهد له من الشريعة ما دل على نفي الشركة كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠] وقوله: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢، ٣] وسائر ما كان من هذا الباب. وكذلك دلائل طلب الصدق في التوجه لله رب العالمين. كل ذلك يشعر بهذا المعنى المستنبط، في خلوص التوجه وصدق العبودية. فصاحب هذه المرتبة متعبد لله تعالى بالأسباب الموضوعة على اطّراح النظر فيها من جهته، فضلاً عن أن ينظر في مسبباتها. فإنما يرجع إليها من حيث هي وسائل إلى مسبِّبها وواضعها، وسار إلى الترقي لمقام القرب منه فهو إنما يلحظ فيها المسبِّب خاصة.

(والثالثة): أن يدخل في السبب بحكم الإذن[(٢)] الشرعي مجرداً عن النظر في غير ذلك؛ وإنما توجهه في القصد إلى السبب تلبية للأمر لتحققه بمقام العبودية؛ لأنه لما أذن له في السبب أو أمر به، لبّاه من حيث قصدُ الآمر في ذلك السبب ـ وقد تبين له أنه مسبِّبه وأنه أجرى العادة به. ولو شاء لم يجرها؛ كما إنه قد يخرقها إذا شاء ـ وعلى إنه ابتلاء وتمحيص، وعلى أنه

---

(١) ما قبل هذه الآية يرجع إلى قوله لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر الخ. والآية وما بعدها عدا الآية الأخيرة يرجع إلى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق الخ.

(٢) هو وقوله بعد وعلى أنه ابتلاء إشارة للمعنى الأول في هذا الفصل. وقوله يقتضي صدق توجهه هو المعنى الثاني في الفصل. وقوله وقد تبين له إنه مسببه وإنه أجرى العادة به ولو شاء الخ إشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبب. وقد صرح بهذه المعاني بعد فقال فهو طالب للمسبب الخ. فقوله شاملاً لجميع ما تقدم أي من المرتبة الثالثة من القسم الأول والمرتبتين المذكورتين في هذا الفصل. ويبقى الكلام معه في عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذي موضوعه ترك الالتفات إلى المسبب، فإن هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت، كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات إلى المسبب وعدم الالتفات إليه معاً في حالة واحدة من شخص واحد.

يقتضي صدق التوجه به إليه. فدخل على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملاً لجميع ما تقدم. لأنه توخى قصد الشارع من غير نظر في غيره، وقد علم قصده في تلك الأمور فحصل له كل ما في ضمن ذلك التسبب مما علم ومما لم يعلم، فهو طالب للمسبب من طريق السبب، وعالم بأن الله هو المسبب وهو المبتلى به، ومتحقق في صدق التوجه به إليه. فقصده مطلق وإن دخل فيه قصد المسبب؛ لكن ذلك كله منزه عن الأغيار؛ مصفى من الأكدار.

المسألة السابعة

الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهياً عنه أو لا. فإن كان منهياً عنه فلا إشكال في طلب رفع التسبب، سواء علينا أكان المتسبب قاصداً لوقوع المسبب أم لا؛ فإنه يتأتى منه الأمران: فقد يقصد بالقتل العدوان إزهاق الروح فيقع، وقد يقصد بالغصب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع، وقد لا يقع ألبتة. وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات إليه، لعارض يطرأ غير العارض المتقدم الذكر[1]؛ ولا اعتبار به. وإن كان غير منهي عنه فلا يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها.

أما الأولى: فإذا فرضنا نفس التسبب مباحاً أو مطلوباً على الجملة، فاعتقاد المعتقد لكون السبب هو الفاعل، معصية قارنت ما هو مباح أو مطلوب. فلا يبطله. إلاّ إن قيل إن مثل هذه المقارنة مُفسدة، وإن المقارن للمعصية تصيره منهياً عنه؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالمدية المغصوبة. وذلك مبين في الأصول.

وأما الثانية: فظاهر أن التسبب صحيح؛ لأن العامل فيها إذا اعتمد على جريان العادات، وكان الغالب فيها وقوع المسببات عن أسبابها، وغلب على الظن ذلك، كان ترك التسبب كإلقاء باليد إلى التهلكة أو هو هو. وكذلك إذا بلغ مبلغ القطع العادي فواجب عليه أن يتسبب. ولأجل هذا قالوا في المضطر إنه إذا خاف الهلكة وجب عليه السؤال، أو الاستقراض، أو أكل الميتة ونحوها. ولا يجوز أن يترك نفسه حتى يموت. ولذلك قال مسروق: ومن اضطُر إلى شيء مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات، دخل النار.

وأما الثالثة: فالتسبب أيضاً ظاهر؛ إلاّ أنه يبقى فيها بحث: هل يكون صاحبها بمنزلة[2] صاحب المرتبة الثانية أم لا؟ هذا مما ينظر فيه. وإطلاق كلام الفقهاء يقتضي عدم التفرقة. وأحوال المتوكلين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لا تقتضي ذلك. هذا وإن كان ظاهر كلام الغزالي تساوي المرتبتين في هذا الحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك. فالذي يظهر

---

(١) تقدم له ذكر الغفلة التي تعتري العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل، ومثّله بمن بطرأ عليه غفلة ترفع منه. منفعة العين فيصاب. ولكن هذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف وأصل كلامه إنه منهي عنه ومكلف بعدم التسبب. قال غير العارض المتقدم الذكر. وقوله ولا اعتبار به أي بهذا العارض هنا لأنه لا يزال معه منهياً عن التسبب ومكلفاً.

(٢) لأن الفرق بينهما لا يترتب عليه فرق في غلبة الظن بوقوع المسبب عند السبب. فيجيء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه.

في المسألة نظر آخر: وذلك أن هذه المرتبة تكون علمية، وتكون حالية. والفرق بين العلم والحال معروف عند أهله. فإذا كانت علمية فهي المرتبة الثانية[١]؛ إذ كان واجباً على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بأنفسها، وإنما الفاعل فيها مسببها سبحانه، لكن عادته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة، وقد يخرقها إذا شاء لمن شاء. فمن حيث كانت عادة، اقتضت الدخول في الأسباب؛ ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسببات، اقتضت أن للفاعل أن يفعل بها وبدونها؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين. فإن غلب الطرف الأول وهو العادي، فهو ما تقدم[٢]. وإن غلب الثاني فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة. فإنه إذا جاع مثلاً فأصابته مخمصة فسواء عليه أتسبّب أم لا؛ إذ هو على بينة أن السبب كالمسبب بيد الله تعالى. فلم يغلب على ظنه ـ والحال هذه ـ إن تركه للسبب إلقاء باليد إلى التهلكة؛ بل عقده في كلتا الحالتين واحد، فلا يدخل تحت قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] فلا يجب عليه التسبب في رفع ذلك؛ لأن علمه[٣] بأن السبب في يد المسبب أغناه عن تطلب المسبب من جهته على التعيين. بل السبب وعدمه في ذلك سواء. فكما أن أخذه للسبب لا يعد القاء باليد إذا كان اعتماده على المسبب، كذلك في الترك. ولو فرض أن آخذ السبب أخذه بإسقاط الاعتماد على المسبب لكان إلقاء باليد إلى التهلكة؛ لأنه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه ما يعتمد عليه، وإنما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعاً سبباً. فكذلك إذا ترك السبب لا لشيء[٤]؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عقد الإيمان وحقائق الإيقان. وكل أحد فقيه نفسه. وقد مر الدليل على ذلك[٥]. وقد قال في الحديث[٦]: «جَفَّ القلمُ بما هو كائن فلو اجتمع الخلقُ على أن يُعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدِروا عليه» وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسي من فقهاء المالكية أن ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر: يا أبت اشتر طعاماً فإني أرى السعر قد غلا. فأَمَر ببيع ما كان في داره من الطعام، ثم قال لابنه، لستَ من المتوكلين على الله، وأنت قليل اليقين؛ كأنّ القمح إذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك! من توكل على الله كفاه الله.

ونظير مسألتنا في الفقه، الغازي إذا حمل وحده على جيش الكفار فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداهما. فالذي أعتقد السلامة جائز له ما فعل، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وكذلك داخل المفازة بزاد أو بغير زاد، إذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام، وإن غلب على ظنه الهلكة لم يجز. وكذلك إذا غلب على ظنه الوصول إلى

---

(١) أي فهي بمنزلتها وتشترك معها في المآل، فحكمها حكمها.

(٢) أي ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية إلى التحقق بها وصيرورتها صفة له كالطبعية يجري في أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها.

(٣) أي الذي صار حالة له كالأوصاف الطبيعية.

(٤) أي لا لسبب آخر.

(٥) في المسألة الخامسة.

(٦) تقدم في المسألة الخامسة أيضاً.

الماء في الوقت، أُمر بالتأخير ولا يتيمم. وكذلك راكب البحر[١]. وعلى هذا يباح له التيمم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وإن غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت[٢]. وإذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء، أو إصابة المشقة بالصوم أفطر. إلى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون، وإن كانت موجبات الظنون تختلف فذلك غير قادح في هذا الأصل. فمسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة. فمن تحقق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزق، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه؛ ولذلك نجد أصحاب الأحوال يركبون الأهوال، ويقتحمون الأخطار، ويلقون بأيديهم إلى ما هو عند غيرهم تهلكة، فلا يكون كذلك؛ بناء على أن ما هم فيه من مواطن الغرر وأسباب الهلكة، يستوي مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة. وقد حكى عياض عن أبي العباس الإيباني أنه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له: أتيتك زائراً ومودّعاً إلى مكة. فقال له أبو العباس: لا تخلنا من بركة دعائك، وبكى؛ وليس مع عطية ركوة ولا مزود. فخرج مع أصحابه، ثم أتاه بأثر ذلك رجل فقال له: أصلحك الله! عندي خمسون مثقالاً ولي بغل، فهل ترى لي الخروج إلى مكة؟ فقال له: لا تعجل حتى توفر هذه الدنانير. قال الراوي: فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما. فقال أبو العباس: عطية جاءني مودعاً غير مستشير، وقد وثق بالله. وجاءني هذا يستشيرني، ويذكر ما عنده، فعلمت ضعف نيته فأمرته بما رأيتم. فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم في استعداد الأسباب والنظر في مراعاتها، وسلّم لقويّ اليقين في طرح الأسباب؛ بناءً ـ والله أعلم ـ على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغلبات الظنون في السلامة والهلكة. وهي مظان النظر الفقهي، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة كما تقدم.

فإن قيل: فصاحب هذه المرتبة أيّ الأمرين أفضل له؟ الدخول في السبب أم تركه.

فالجواب من وجهين: «**أحدهما**» أن الأسباب في حقه لا بد منها، كما أنها كذلك في حق غيره؛ فإن خوارق العادات وإن قامت له مقام لا بد منها، كما إنها كذلك في حق غيره؛ فإن خوارق العادات وإن قامت له مقام الأسباب في حقه، فهي في أنفسها أسباب؛ لكنها أسباب غريبة، والتسبب غير منحصر في الأسباب المشهورة، فالخارج مثلاً للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب: إما من نبات الأرض، وإما من جهة من يلقى من الناس في البادية وفي الصحراء، وإما من حيوان الصحراء، أو من غير ذلك، ولو أن ينزل عليه من السماء، أو يخرجه من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصوصون بها، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب. ومنها الصلاة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢] الآية. وروي أنه عليه الصلاة والسلام «كان يأمُر أهلَه بالصّلاةِ إذا لم يجدوا قُوتاً»[٣] وإذاكان كذلك فالسؤال غير وارد.

---

(١) إذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها. وإلاّ منع من ركوبها.

(٢) ينظر في هذا.

(٣) أخرج أبو عبيد وسعيد بن منصور وابن المنذر والطبراني في «**الأوسط**» وأبو نعيم في «**الحلية**» والبيهقي في =

«**والثاني**» ـ على تسليم وروده ـ أن أصحاب رسول الله ﷺ يُعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالاً وعلماً؛ ولكنه عليه السلام ندبهم إلى الدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة، ولم يتركهم مع هذه الحالة. فدلَّ ذلك على أن الأفضل ما دّلهم عليه. ولأن هذه الحالة لا يعتدّ بها مقاماً يقوم فيه. ألاَ ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «قَيِّدها وتوكل»[(١)]. وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات، ولم يتركوا معها التسّبب تأدّباً بآداب رسول الله ﷺ. وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره.

وأما المرتبة **الرابعة**: وهي مرتبة الابتلاء فالتسّبب فيها أيضاً ظاهر. فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العادّية. فكما أن الأسباب العبادية لا يصحّ فيها الترك اعتماداً على الذي سبّبها من حيث كانت مصروفة إليه، كذلك الأسباب العادّية. ومن هنا لمّا قال عليه السلام: «ما مِنكم مِن نفسٍ مَنفوسةٍ إلاّ وقد عُلِم منزلُها من الجنة والنار» قالوا يا رسول الله فِلم نعمل؟ أفلا نتّكل؟ قال: «لا. اعملوا، فكلٌّ ميسّرٌ لما خُلِقَ له». ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ﴾ [الليل: ٥] إلى آخرها[(٢)] فكذلك العاديات لأنها عبادات. فهي عنده جارية على الأحكام الموضوعة. ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات؛ يعتبر فيها مجرد الأسباب ويدع المسبّبات لمسبِّبها.

وأما المرتبة **الخامسة**: فالتسبب فيها صحيح أيضاً؛ لأن صاحبها وإن لم يلتفت إلى السبب من حيث هو سبب، ولا إلى المسبب من باب أحرى، فلا بدّ منه من جهة ما هو راقٍ به وملاحظ للمسبب من جهته، بدليل الأسباب العبادية. ولأنها إنما صارت قرة عينه لكونها سلّماً إلى المتعبّد إليه بها؛ فلا فارق بين العاديات والعباديات. إلاّ أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الجملة. فربما رَمى من الأسباب بما ليس بضروري، واقتصر على ما هو ضروري، وضيّق على نفسه المجالّ فيها، فراراً من تكاثرها على قلبه، حتى يصح له اتحاد الوجهة. وإذا كانت الأسباب موصلّة إلى المطلوب، فلا شك في أخذها في هذه الرتبة؛ إذ من جهتها يصح المطلوب.

وأما **السادسة**: فلمّا كانت جامعة لأشتات ما ذكر قبلها، كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها. غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر، لا من جهة أمر آخر. فسواء

= «**شعب الإيمان**» بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه قال: (كان النبي ﷺ إذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة وتلا: ﴿**وامر أهلك بالصلاة**﴾ [طه: ١٣٢] وأخرج أحمد في «**الزهد**» وغيره عن ثابت قال: (كان النبي ﷺ إذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا) اهـ من «**تفسير الألوسي**» (ج ٥ ـ ص ٣١٩).

(١) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة ـ ورواه البيهقي بلفظ قيد وتوكل.

(٢) هذه الرواية إحدى روايات مسلم ـ جزء ٨ ص ٤٧ ـ بلفظ (ما منكم من نفس إلاّ وعلم منزلها الخ) بغير لفظ منفوسة، وقد وردت هذه اللفظة في رواية أخرى طويلة للبخاري ومسلم تختلف في ألفاظها كثيراً عما هنا. وقد ذكر الحديث في «**التيسير**» عن الخمسة إلاّ النسائي مختلفاً في كثير من ألفاظه عما هنا.

عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها، كلّ ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله. فإن كان المكلّف به مما يرتبط به بعض الوجود أو جميعه، كان قصده في امتثال الأمر شاملاً له. والله أعلم.

المسألة الثامنة

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبّب، قصد ذلك المسبّب أوْ لا. لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات، عدّ كأنه فاعل له مباشرة. ويشهد لهذا قاعدة مجاري العادات؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات إلى أسبابها، كنسبة الشبع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، والإسهال إلى السقمونيا، وسائر المسببات إلى أسبابها. فكذلك الأفعال التي تتسبب عن كسبنا، منسوبة إلينا وإن لم تكن من كسبنا. وإذ كان هذا معهوداً معلوماً، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان.

وأدلّته في الشرع كثيرة، بالنسبة إلى الأسباب المشروعة أو الممنوعة؛ كقول الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [المائدة: ٣٢] - إلى قوله - ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[١] [المائدة: ٣٢] وفي الحديث: «ما مِن نفسٍ تُقتلُ ظلماً إلاّ كان على ابنِ آدمَ الأوّلِ كفلٌ منها لأنه أوّلُ من سنّ القتل»[٢]. وفيه: «من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها»[٣]. وكذلك: «من سن سنة سيئة». وفيه[٤]: «إن الولد لوالديه سترٌ من النار. وإنّ من غرَس غرْساً كان ما أكل منه له صدقة، وما سُرق منه له صدقة، وما أكل السبعُ فهو له صدقة، وما أكلت الطيرُ فهو له صدقة. ولا يرزَؤه أحدٌ إلاّ كان له صدقة»[٥] وكذلك الزرع؛ والعالم يبثّ العلم فيكون له أجر كلٍّ من انتفع به. ومن ذلك ما لا يحصى، مع أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبب.

فإذا كان كذلك، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضياً لمسببه؛ لكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل، وإن كان غير محيط بجميع التفاصيل؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل. وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله؛ وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله. فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد. ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما؛ فإن الأمر قد تضمن أنّ في إيقاع المأمور به مصلحةً علمها الله، ولأجلها أمر

---

(١) هذا مبني على أن المراد بالقتل والإحياء المسبب. وهو في الآيتين زهوق الروح والحياة. فيكون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموت إلى المتسبب. وقد سبق له في المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبباً. ويمكن إرادته هنا فلا يكون فيه دليل.

(٢) تقدم.

(٣) بعض حديث ذكره في «الترغيب والترهيب» عن مسلم والنسائي والترمذي وابن ماجه بلفظ «من سن في الإسلام» في الموضعين.

(٤) من هنا إلى آخر المسألة واضح فيه نسبة المسبب إلى المتسبب. وهو يدل على مدعاه.

(٥) في مسلم بتمامه إلاّ صدره «إن الولد لوالديه ستر من النار» فلم يذكر فيه.

به. والنهي قد تضمن أن في إيقاع المنهى عنه مفسدة علمها الله ولأجلها نهى عنه. فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد، وإن جهل تفاصيل ذلك.

فإن قيل: أيثاب أو يعاقب على ما لم يفعل؟

فالجواب: أن الثواب والعقاب إنما ترتب على ما فعله وتعاطاه، لا على ما لم يفعل؛ لكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد. وقد بيّن الشرع ذلك، وميَّز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً، أو مفسدتُه فجعله كبيرةٌ، وبين ما ليس كذلك فسماه في المصالح إحساناً، وفي المفاسد صغيرة. وبهذه الطريقة يتميّز ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله؛ ويعرف ما هو من الذنوب كبائر، وما هو منها صغائر. فما عظّمه الشرع في المأمورات فهو من أصول الدين؛ وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته. وما عظّم أمره في المنهيات فهو من الكبائر؛ وما كان دون ذلك فهو من الصغائر. وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة.

المسألة التاسعة

ما ذكر في هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف، وأن السبب هو المكلف به، إذا اعتبر ينبني عليه أمور:

(أحدها) أن متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه[١] وانتفاء موانعه، ثم قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً، وتكلّف رفعَ ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه. فمن عقد نكاحاً على ما وضع له في الشرع، أو بيعاً أو شيئاً من العقود، ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ماعقد عليه، فقد وقع قصده عبثاً، ووقع المسبب الذي أوقع سببه. وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه في الشرع، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك، فهو قصد باطل. ومثله في العبادات إذا صلّى، أو صام، أو حجّ كما أمر، ثم قصد في نفسه أنّ ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قربة وما أشبه ذلك، فهو لغو. وهكذا الأمر في الأسباب الممنوعة. وفيه جاء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟﴾ [المائدة: ٨٧] الآية[٢]. ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً، من المأكول، والمشروب، والملبوس، والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قاصد للتعليق في خاص[٣] ـ بخلاف العامّ ـ، وما أشبه ذلك، فجميع ذلك لغو؛ لأن ما تولّى الله حلّيته بغير سبب من المكلف ظاهر مثل ما تعاطى المكلّف السبب فيه. ومثله

---

(١) وضع الأصل من أول الأمر على أنه تعاطي السبب بكمال شروطه ثم قصد ألا يقع الخ. وفي تمثيلاته أيضاً في العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له الأصل من الإشكالات الآتية. فأنت تراه جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتمام العمل لا مقارناً. إلا أنه يبقى الكلام في قوله في الطلاق والعتق (قاصداً به مقتضاه في الشرع) إن كان مراده إنه لم يغلط ولم يسبق لسانه فواضح، وإن كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعنى فالفقه عند المالكية غير ذلك، بل لو كان هازلاً لا لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه.

(٢) فقوله ﴿وكلوا مما رزقكم الله﴾ الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهي عنه لغو كأنه قال وكلوا من هذا الطيب الذي حرمتموه.

(٣) احتاج إليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي فالتعليق عنده كله لغو.

قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الوَلاء[١] لِمَن أعتق»[٢] وقوله: «مَن اشترَط شَرْطاً ليس في كتابِ الله فهو باطلٌ وإن كان مائةَ شرْط»[٣] الحديث. وأيضاً فإن الشارع قاصدٌ لوقوع المسببات عن أَسبابها كما تقدم، فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع. وكل قصدٍ ناقضَ قصد الشارع فباطل. فهذا القصد باطل. والمسألة واضحة.

فإن قيل: هذا مشكل من وجهين: (أحدهما) أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب[٤]، فإن كان اختياره منافياً لاقتضاء الأسباب لمسبباتها، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطها المكلف على كمالها؛ بل مفقودة الشرط وهو الاختيار. فلم تصح من جهة فقد الشرط. فيلزم أن تكون المسببات الناشئة عن الأسباب غير واقعة، لفقد الاختيار.

(والثاني): إن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب؛ وتعاطي الأسباب المبيحة مثلاً بقصد أن لا تكون مبيحة، مُناقَضةٌ لقصد الشارع ظاهرة؛ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هذه الأسباب. فيكون إذاً تعاطي هذه الأسباب باطلاً وممنوعاً؛ كالمصلي قاصداً بصلاته ما لا تجزئه لأجله، والمتطهر يقصد أن لا يكون مستبيحاً للصلاة، وما أشبه ذلك. فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمع بين متنافيين. وهو باطل.

فالجواب عن الأول أن الفرض إنما هو في موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسباباً، لكن مع عدم اختياره للمسبب. وليس الكلام في موقعها بغير اختيار. والجمع بينهما ممكن عقلاً؛ لأن أحدهما سابق على الآخر فلا يتنافيان؛ كما إذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد، أو اختار وضع البذر في الأرض وكره نباته، أو رمى بسهم صوّبه على رجل ثم كره أن يصيبه، وما أشبه ذلك. فكما يمكن اجتماعهما[٥] في العاديات فكذلك في الشرعيات.

والجواب عن الثاني أن فاعل السبب في مسألتنا قاصد أن يكون ما وضعه الشارع منتجاً غير منتج. وما وضعه سبباً فعله هنا على أن يكون سبباً لا يكون له مسبب. وهذا ليس له. فقصده فيه عبث، بخلاف ما هو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع؛ فإن فاعل المسبب فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع مسبباً له. كنكاح المحلِّل عند القائل بمنعه، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره، ولم يضع الشارع النكاح لهذا السبب. فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً، فلم يكن محللاً لا للناكح ولا للمحلَّل له لأنه باطل.

---

(١) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسبباً عن عتقه، فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء. فمن أراد رفعه قصد محالاً وتكلف رفع ما ليس له رفعه. وهو دليل على أصل المسألة وإن كان في موضوع خاص بالولاء.

(٢) جزء من حديث بريرة رواه في «التيسير» عن الستة بلفظ (فإنما الولاء لمن أعتق) وفي رواية: (الولاء) بغير إنما.

(٣) هو أيضاً جزء من حديث بريرة السابق ولفظه ـ كما في «التيسير» ـ «من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له، وإن اشترط مائة شرط، شرط الله أحق وأوثق» ـ وهو وما قبله دليل على أن ما جعله الله مسبباً عن شيء فقصد العبد رفع هذا المسبب لغو. إلاّ أن الأول خاص وهذا عام في الولاء وغيره.

(٤) فإن الأفعال والتروك إذا عريت عن القصد كانت لغواً كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام.

(٥) أي اختيار السبب وقصده ليكون سبباً، وقصده عدم المسبب. وقوله: (العاديات) أي كالأمثلة الثلاثة.

وحاصل الأمر أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب[1]، والآخر أخذه على أنه سبب لا ينتج. فالأول لا ينتج له شيئاً، والآخر ينتج له؛ لأنه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه. فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب، ولكن زعم أنه لا يقع مسببه. وهذا كذب أو طمع في غير مطمع. والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع فاعرف الفرق بينهما فهو دقيق ويوضحه[2] أن القصد في أحدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه؛ والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه.

فإن قيل: لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً. فالطهارة مثلاً سبب في رفع الحدث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه. وقد قالوا إن رفض النية ينتهض سبباً في إبطال العبادة. فرجع البحث إلى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب[3] لا إبطال المسببات.

فالجواب أن الأمر ليس كذلك؛ وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قاصداً بها امتثال الأمر، ثم أتمها على غير ذلك، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها؛ كالمتطهر ينوي رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية. وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها، فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتبَ عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد. فالفرق بينهما ظاهر.

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال إنه يؤثر ولم يفصّل[4] القول في ذلك. فإن كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل؛ من جهة أن الطهارة لها وجهان في النظر: فمن نظر[5] إلى فعلها على ما ينبغي، قال إن استباحة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل، فلا يصح رفعه إلاّ بناقض طارىء. ومن نظر إلى حكمها أعني حكم استباحة الصلاة مستصحباً إلى أن يصلّي وذلك أمر مستقبل، فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة؛ وهي بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها، لأن ذلك كالرفض المقارن للفعل ولو قارن لأثّر؛ فكذلك هنا. فلو رفض نية الطهارة بعد ما أدى بها الصلاة وتم حكمها؛ لم يصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة. فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها. وقد كان أتى بها على ما أمر به. فإن قال به في

---

(١) أي مع إنه ليس بسبب، أي قصد به ما لم يجعل سبباً له، والثاني بعد ما تعاطى السبب كاملاً قصد ألا يقع مسببه وطلب رفع الواقع كما يقولون.

(٢) أي يوضح المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم.

(٣) أي فيعود الإشكال الأول.

(٤) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له.

(٥) مآل الفرق بين النظرين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطع النظر عن الصلاة وإن كانت شرطاً فيها، قال لا يؤثر الرفض بعدما تمت. ومن نظر إلى أن الوضوء شرط في صحة الصلاة وكأنه جزء منها، لم يجعل تمامه إلاّ بأداء الصلاة. فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه، فيؤثر فيه.

مثل هذا[(١)]، فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال. والله أعلم وبه التوفيق.

هذا حكم الأسباب إذا فعلت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها.

وأما إذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغي، ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موانعها، فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبى؛ لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره. وأيضاً فإن الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلاّ مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها فإذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا؛ فالثمرة واحدة. وأيضاً: لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهي غير كاملة بمشيئة المكلف، أو ارتفعت اقتضاآتها وهي تامة، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة، ولكان وضعه لها عبثاً؛ لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسبباتها شرعاً. ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسبباتها شرعاً. فإذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً، لم يكن لها وضع معلوم في الشرع. وقد فرضناها موضوعة في الشرع على وضع معلوم. هذا خلف محال؛ فما يؤدي إليه مثله. وبه يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية.

فإن قيل: كيف هذا مع القول بأن النهي لا يدلّ على الفساد، أو بأنه يدلّ على الصحة، أو بأنه يفرق بين ما يدل على النهي لذاته أو لوصفه؟ فإن هذه المذاهب تدل على التسبب المنهي عنه وهو الذي لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه يفيد حصول المسبب. وفي مذهب مالك[(٢)] ما يدل على ذلك: فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أوّلها شبهة ملك عند قبض المبيع. وأيضاً فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التي لا تفيت العين. وكذلك الغصب نحوه يفيد عنده الملك وإن لم تفت عين المغصوب ـ في مسائل. والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله. فيظهر أن السبب المنهي عنه يحصل به المسبب، إلاّ على القول بأن النهي يدل على الفساد مطلقاً.

فالجواب أن القاعدة، عامة وإفادة الملك في هذه الأشياء إنما هو لأمور أخر خارجة عن نفس العقد الأوّل. وبيان ذلك لا يسع ههنا، وإنما يذكر فيما بعد هذا إن شاء الله.

فصل

(ومن الأمور التي تنبني على ما تقدم) أن الفاعل للسبب عالماً بأن المسبب ليس إليه، إذا وكله فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب إلى الإخلاص، والتفويض والتوكل على الله تعالى، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة، والشكر، وغير ذلك من المقامات السنية، والأحوال المرضية. ويتبين ذلك بذكر البعض؛ على أنه ظاهر.

---

(١) أي فإن قال إن الوضوء يبطل حتى إذا كان رفضه بعد تمام الصلاة به. فيكون مخالفاً للقاعدة.

(٢) أي وكما قاله أبو حنيفة وغيره في عدم الحد، وفي ثبوت النسب، في نكاح المحارم. فقالوا إن هذا ليس حكم العقد وإنما هو شيء آخر، وهو حكم الشبهة بصورة العقد. ولم يقل به الأئمة الثلاثة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب.

أما الإخلاص فلأن المكلف إذا لبّى الأمر والنهي فالسبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي - خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف موقف العبودية؛ بخلاف ما إذا التفت إلى المسبب وراعاه، فإنه عند الالتفات إليه متوجه شطره، فصار توجهه إلى ربه بالسبب، بواسطة التوجه إلى المسبب. ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص.

وأما التفويض فلأنه إذا علم أن المسبب ليس بداخل تحت ما كلف به، ولا هو من نمط مقدوراته، كان راجعاً بقلبه إلى من إليه ذلك، وهو الله سبحانه، فصار متوكلاً ومفوضاً. هذا في عموم التكاليف العادية والعبادية. ويزيد بالنسبة إلى العبادية أنه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً[١]. فإن كان ممن[٢] يلتفت إلى المسبب بالدخول في السبب، صار مترقباً له ناظراً إلى ما يؤول إليه تسببه. وربما كان ذلك سبباً إلى إعراضه عن تكميل السبب، استعجالاً لما ينتجه. فيصير توجهه إلى ما ليس له وقد ترك التوجه إلى ما طلب بالتوجه إليه. وهنا تقع حكاية من سمع (أن من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) فأخذ - بزعمه - في الإخلاص لينال الحكمة، فتم الأمد ولم تأته الحكمة. فسأل عن ذلك. فقيل له: إنما أخلصت للحكمة ولم تخلص لله. وهذا واقع كثيراً في ملاحظات المسببات في الأسباب، ربما غطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب وبين مراعاة الأسباب. وبذلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مغتراً بعلمه. إلى غير ذلك.

وأما الصبر والشكر فلأنه إذا كان ملفتاً إلى أمر الآمر وحده، متيقناً أن بيده ملاك المسببات وأسبابها، وأنه عبد مأمور، وقف مع أمر الآمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة؛ وممن عبد الله كأنه يراه. فإذا وقع المسبب كان من أشكر الشاكرين؛ إذ لم ير لتسببه في ذلك المسبب ورداً ولا صدراً، ولا اقتضى منه في نفسه نفعاً ولا ضراً؛ وإن كان علامة وسبباً عادياً، فهو سبب بالتسبب ومعتبر في عاديّ الترتيب. ولو كان ملتفتاً إلى المسبب، فالسبب قد ينتج وقد يعقم. فإذا أنتج فرح، وإذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه؛ وعدّ السبب كلا شيء؛ وربما ملّه فتركه، وربما سئم منه فثقل عليه. وهذا يشبه من يعبد الله على حرف، وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية. ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها في ترك الالتفات إلى المسببات. وربما كان هذا أعظم نفعاً في أصحاب الكرامات والخوارق.

---

(١) أي جامعاً بين الأمرين، بخلافه إذا نظر إلى المسبب دائماً فإنه يغلب عليه جانب الرجاء ولا يخفى مايترتب على ذلك من تضعضع همته وفتور نفسه عن الأعمال التكليفية.

(٢) هل هذا غير ما شرحه في الفصل التالي؟ ولا يخفى أن قوله (فإن كان) مقابل لقوله (إذا علم أن المسبب الخ) فالكلام هنا شامل للعادي والعبادي كما هو شامل لهما في الفصل التالي، فكان يمكن الاستغناء بما يأتي عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق في ذكر الإعراض عن تكميل السبب، بل هذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبب. ونسبته لموضوع التفويض كنسبته لمقام الصبر والشكر والإخلاص. وهي الأمور التي بناها على قطع النظر عن المسبب.

فصل

(ومنها): أن تارك النظر في المسبب بناء على أن أمره لله، إنما همُّه السبب الذي دخل فيه. فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه، والنصيحة فيه؛ لأن غيره ليس إليه، ولو كان قصده المسبب من السبب، لكان مظنة لأخذ السبب على غير أصالته، وعلى غير قصد التعبد فيه؛ فربما أدّى إلى الإخلال به وهو لا يشعر. وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه. ومن هنا تنجرّ مفاسد كثيرة. وهو أصل الغش في الأعمال العادية، نعم والعبادية؛ بل هو أصل في الخصال المهلكة. أما في العاديات فظاهر؛ فإنه لا يغش إلاّ استعجالاً للربح الذي يأمله في تجارته، أو للنَّفاق الذي ينتظره في صناعته، أو ما أشبه ذلك. وأما في العبادات فإن مِن شأن مَن أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الأرض، بعد ما يحبه أهل السماء، فالتقرب بالنوافل سبب للمحبة من الله تعالى، ثم من الملائكة، ثم يوضع القبول في الأرض. فربما التفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذي هو النوافل، ثم يستعجل ويداخله طلب ما ليس له. فيُظهر ذلك السببَ. وهو الرياء. وهكذا في سائر المهلكات. وكفى بذلك فساداً.

فصل

(ومنها): أن صاحب هذه الحالة مستريح النفس، ساكن البال، مجتمع الشمل، فارغ القلب من تعب الدنيا، متوحد الوجهة. فهو بذلك طيب المَحيا، مجازي في الآخرة قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧] الآية[1]. وروي عن جعفر الصادق أنه قال في الحياة الطيبة: هي المعرفة بالله؛ وصدق المقام مع الله، وصدق الوقوف على أمر الله. وقال ابن عطاء: العيش مع الله، والإعراض عما سوى الله.

وأيضاً فقيه كفاية جميع الهموم بجعل همَّه همّاً واحداً؛ بخلاف من كان ناظراً إلى المسبب بالسبب، فإنه ناظر إلى كل مسبب في كل سبب يتناوله. وذلك مكثر ومشتت. وأيضاً ففي النظر إلى كون السبب منتجاً أو غير منتج تفرق بال. وإذا أنتج فليس على وجه واحد؛ فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلح مما كان فتراه، يعود تارة باللوم على السبب، وتارة بعدم الرضى بالمسبب، وتارة على غيرهذه الوجوه. وإلى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام[2]: «لا تسُبُّو الدهرَ فإن اللّهَ هو الدهر»[3] وأمثاله. وأما المشتغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره، فمشتغل بأمر واحد، وهو التعبد بالسبب أي سبَّب كان، ولا شك أن همّاً واحداً خفيف على النفس جداً بالنسبة إلى هموم متعدّدة، بل همٌّ واحد ثابت، خفيف بالنسبة إلى همٍّ واحد متغير متشتت في نفسه. وقد جاء: «إن مَن جَعَل هَمّه همّاً واحداً

---

(١) محل شاهده فيما ذكره منها كما سيأتي في بيان معنى الحياة الطيبة. أما بقية الآية فراجع إلى قوله (مجازى في الآخرة) ولا يتعلق به غرضه هنا.

(٢) في مسلم عن أبي هريرة.

(٣) أي لا تسبوا الدهر لعدم مؤاتاتكم بمطالبكم ومسببات أعمالكم على ما تشتهونه، فإن الله هو الفاعل للمسببات الواقعة من الدهر.

كفاه الله سائرَ الهموم. ومن جعلَ همّه أخراه كفاه الله أمر دنياه»[١] ويقرب من هذا المعنى قول من قال: من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيه[٢] ومن طلبه للناس فحوائج الناس كثيرة. وقد لهج الزهاد في هذا الميدان وفرحوا بالاستباق فيه، حتى قال بعضهم: لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف. وروي في الحديث: «الزّهدُ في الدنيا يُريح القلب والبدن»[٣] والزهد ليس عدم ذات اليد؛ بل هو حال للقلب يعبر عنها ـ إن شئت ـ بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب، من غير مراعاة للمسببات التفاتاً إليها في الأسباب، فهذا أنموذج ينبهك على جملة هذه القاعدة.

فصل

ومنها: أن النظر[٤] في المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى. وذلك إذا أخذه من حيث مجاري العادات. وهو أسلم من التفت إلى المسبب. وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر، فيحصل بذلك للمتسبب إما شدة التعب، وإما الخروج عما هو له إلى ما ليس له.

أما شدة التعب فكثيراً ما يتفق لأرباب الأحوال في السلوك. وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أو كثير الخوف. وأصل هذا تنبيه الله نبيه ﷺ في الكتاب العزيز ـ حالة دعائه الخلق بشدة الحرص ـ على أن الأولى به الرجوع إلى التوسط بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ﴾ إلى قوله :﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥] الآية. وقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾﴾ [الشعراء: ٣] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ [المائدة: ٤١] الآية. وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ ـ

---

(١) روى ابن ماجه والحكيم والشاشي والبيهقي عن ابن مسعود (من جعل الهموم هماً واحداً، هم المعاد، كفاه الله سائر همومه. ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا لم يبال الله في أيّ أوديتها هلك) وروى الحاكم عن ابن عمر (من جعل الهموم هماً واحداً كفاه الله ما أهمه من أمر الدنيا والآخرة. ومن تشاغبت به الهموم لم يبال الله في أي أودية الدنيا هلك).

(٢) أي من طلبه ليعمل هو به فما يتعلق به منه قليل لا يشتت عليه بال.

(٣) روي عن طرق ثلاثة. وتمامه في الرواية الأولى: (والرغبة فيها تطيل الهم والحزن) عن أحمد في **«الزهد»** والبيهقي في **«الشعب»** مرسلاً. وأسنده الطبراني لأبي هريرة.

وتمامه في الرواية الثانية: (والرغبة فيها تتعب القلب والبدن) عن الطبراني في **«الأوسط»**، وابن عدي والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة مرفوعاً، والبيهقي عن عمر موقوفاً. قال المناوي إسناده مقارب وتمامه في الرواية الثالثة: (والرغبة فيها تكثر الهم والحزن. والبطالة تقسي القلب) عن القضاعي عن عمر. قال المناوي: ورواه أيضاً ابن لآل والحاكم والطبراني والديلمي وغيرهم.

(٤) أي ومما يبنى على أن المسبب ليس من مقدور المكلف ولا هو مكلف به أنه إذا اتفق للمكلف نظره للمسبب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال، ولا يجهد نفسه في العناية به، حتى إذا زاد عن ذلك نبه على القصد والاعتدال، وإن كان ذلك ناشئاً من مقام العبد من المقامات السنية. كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه.

الآية. إلى قوله ـ ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: ١٢]. وقوله: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٢٧] إلى غير ذلك مما هو في هذا المعنى مما يشير إلى الحضّ على الإقصار مما كان يكابد، والرجوع إلى الوقوف مع ما أمر بهِ مما هو تسبب. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم بقوله[١]: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: ٧] ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: ١٢] وأشبه ذلك. وجميعه يشير إلى أن المطلوب منك التسبب، والله هو المسبب[٢] وخالق المسبب ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٢٨] الآية. وهو ينبهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم، ومبالغته في التبليغ، طمعاً في أن تقع نتيجة الدعوة، وهي إيمانهم الذي به نجاتهم من العذاب. حتى جاء في القرآن: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]. ومع هذا فقد نُدب عليه الصلاة والسلام إلى أمر هو أوفق، وأحرى بالتوسط في مقام النبوة، وأدنى من خفة ما يلقاه في ذلك من التعب والمشقة، وأجرى في سائر الرتب التي دون النبوة. هذا وإن كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المنزلة التي لا يدانيه فيها أحد، فلا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللائقة بالأمة. كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته، ما لم يدل دليل على اختصاصه دون أمته.

وأما الخروج عما هو له إلى ما ليس له، فلأنه إذا قصد عين المسبب أن يكون أو لا يكون، كان مخالفاً لمقصود الشارع. إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكلف، ولم يكلف به؛ بل هو لله وحده. فَمَن قصده فالغالب عليه بحسب إفراطه أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين. وهو إنما يجري على مقتضى إرادة الله تعالى، لا على وفق غرض العبد المعين من كل وجه. فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به. وذلك خارج عن مقتضى الأدب، ومعارضة للقدر، أو ما هو ينحو ذلك النحو. وقد جاء في الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأَحبُّ إلى اللّٰه من المؤمن الضعيف. وفي كلٍّ خيرٌ. احرص على ما ينفعُك، واستَعِنْ باللّٰه. ولاتعجز. وإن أصابك شيءٌ فلا تقل: لو أنّي فعلت كان كذا! ولكن قل: قدّر الله، وما شاء الله فعل، فإنّ (لو) تفتَحُ عملَ الشيطان»[٣] فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل الشيطان، لأنه التفات إلى المسبب في السبب، كأنه متولد عنه

---

(١) أفرد هذه الآيات عما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب. وليس في هذه الآيات الحض على الإقصار مما يكابد كما كان ذلك في الآيات السابقة. وهو وجيه إلا أنه يبقى الكلام في الآيتين الأخيرتين: فإن آية ليس لك الخ ترجع في المعنى إلى مثل آية إنما أنت نذير، ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حد وظيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فيها ما كلف به من ربه. والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عما يريده منها إذ أنها ليس فيها ما يفهم منه طلب إقصاره مما يكابد ولا طلب رجوعه إلى التسبب.

(٢) وليس هذا مما فيه أن الالتفات إلى المسبب التفات إلى حظوظ ـ وهو عليه السلام بريء من مثله ـ لأن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله، لا نظر إلى حظه في ذلك

(٣) أخرجه مسلم وأحمد والنسائي.

أو لازم عقلاً. بل ذلك قدر الله وما شاء فعل. إذ لا يُعِينه وجود السبب، ولا يعجزه فقدانه.

فالحاصل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر. ويبقى السبب. إن كان مكلفاً به عمل فيه بمقتضى التكليف؛ وإن كان غير مكلف به لكونه غير داخل في مقدوره، استسلم استسلام من يعلم أن الأمر كله بيد الله. فلا ينفتح عليه باب الشيطان. وكثيراً ما يبالغ الإنسان في هذا المعنى حتى يصير منه إلى ما هو مكروه شرعاً، من تشويش الشيطان، ومعارضة القدر، وغير ذلك.

فصل

(ومنها): أن تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً، إذا كان عاملاً في العبادات، وأوفر أجراً في العادات؛ لأنه عامل في إسقاط حظه بخلاف من كان ملتفتاً إلى المسببات، فإنه عامل على الالتفات إلى الحظوظ، لأن نتائج الأعمال راجعة إلى العباد مع أنها خلق الله؛ فإنها مصالح أو مفاسد تعود عليهم؛ كما في حديث أبي ذرّ: «إنما هيَ أعمالُكم أُحصيها لكم، ثم أُوَفِّيكم إيّاها»[1]. وأصله في القرآن: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٦] فالملتفت إليها عامل بحظه؛ ومن رجع إلى مجرد الأمر والنهي عامل على إسقاط الحظوظ، وهو مذهب أرباب الأحوال. ولهذا بسط في موضع آخر.

فإن قيل: على أي معنى يفهم إسقاط النظر في المسببات؟ وكيف ينضبط ما يعدّ كذلك مما لا يعدّ كذلك؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب إليها جملة. وهذا قليل. وأكثر ما يختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية. فهو يقوم بالسبب مطلقاً، من غير أن ينظر هل له مسبب أم لا وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب؛ إلاّ أنه التفت إليه من وراء الأمر أو النهي. ويكون هذا مع الجريان على مجاري العادات، مع علمه بأن الله مجريها كيف شاء. ويكون أيضاً مع طلب المسبّب بالسبب، أي يطلب من المسبِّب مقتضى السبب. فكأنه يسأل المسبِّب باسطاً يد السبب، كما يسأله الشيء باسطاً يد الضراعة. أو يكون مفوضاً في المسبَّب إلى من هو إليه. فهؤلاء قد أسقطوا النظر في المسبب بالسبب. وإنما الالتفات للمسبب بمعنى الجريان مع السبب، كالطالب للمسبَّب من نفس السبب، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب، فهذا هو المخوف الذي هو حَرٍ بتلك المفاسد المذكورة. وبين هذين الطرفين وسائط هي مجال نظر المجتهدين. فإلى أيّهما كان أقرب كان الحكم له. ومثل هذا مقرر أيضاً في مسألة الحظوظ.

المسألة العاشرة

ما ذكر من أن المسببات مرتبة[2] على فعل الأسباب شرعاً، وأن الشارع يعتبر المسببات في الخطاب بالأسباب، يترتب عليه بالنسبة إلى المكلف إذا اعتبره أمور:

---

(١) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذي.

(٢) كما تقدم في المسألة الرابعة.

منها: أن المسبب إذا كان منسوباً إلى المسبب شرعاً، اقتضى أن يكون المكلف في تعاطي السبب ملتفتاً إلى جهة المسبب أن يقع منه ما ليس في حسابه فإنه كما يكون التسبب مأموراً به كذلك يكون منهياً عنه. وكما يكون التسبب في الطاعة منتجاً ما ليس في ظنه من الخير، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] وقوله عليه السلام: «من سَنّ سنّة حسنة كان له أجرُها وأجر من عمِل بها» وقوله: «إنّ الرجلَ ليتكلمُ بالكلمةِ من رضوان الله لا يظن أنها تبلغ ما بلغت»[١] الحديث[٢]. كذلك يكون التسبب في المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى: ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٤]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما مِنْ نفس تُقتلُ ظلماً إلاّ كان على ابنِ آدمَ الأوّلِ كفلٌ منها» وقوله: «ومن سنّ سنّةَ سيئةَ كان عليه وِزرُها»[٣] وقوله: «إنْ الرّجلَ ليتكّلمُ بالكلمةِ من سخطِ اللّه»[٤] الحديث[٥]. إلى أشباه ذلك.

وقد قرر الغزالي من هذا المعنى في «**كتاب الإحياء**» وفي غيره ما فيه كفاية. وقد قال في كتاب الكسب: ترويج الدرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظلم؛ إذ به يستضر المُعامل إن لم يعرف. وإن عرف فيروّجه على غيره، وكذلك الثاني، والثالث، ولا يزال يتردد في الأيدي، ويعم الضرر، ويتسع الفساد، ويكون وزر الكل ووباله راجعاً إليه. فإنه الذي فتح ذلك الباب. ثم استدل بحديث: «من سنّ سنّةً حسنة» الخ.

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشدّ من سرقة مائة درهم. قال: لأن السرقة معصية واحدة، وقد تمت وانقطعت. وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده، فيكون عليها وزرها بعد موته، إلى مائة سنة، ومائتي سنة، إلى أن يفنى ذلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد ونقص من أموال الناس بسببه. وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه. والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتي سنة، يعذب بها في قبره ويسأل عنها إلى انقراضها. وقال تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ [يس: ١٢] أي نكتب أيضاً ما أخروه من آثار أعمالهم كما نكتب ما قدموه. ومثله قوله تعالى: ﴿يُنَبَّؤُا الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ﴿١٣﴾﴾ [القيامة: ١٣] وإنما أخر أثر أعماله من سن سنة سيئة عمل بها غيره. هذا ما قاله هناك. وقاعدة إيقاع السبب، أنه بمنزلة إيقاع المسبب قد بيّنت هذا.

وله في كتاب الشكر ما هو أشد من هذا؛ حيث قدر النعم أجناساً وأنواعاً، وفصل فيها تفاصيل جمّة ثم قال: بل أقول من عصى الله ولو في نظرة واحدة، بأن فتح بصره حيث يجب

---

(١) جزء من حديث رواه مالك، والترمذي وقال حسن صحيح، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان في «**صحيحه**»، والحاكم وقال صحيح الإسناد.

(٢) الدليل في بقيته وهو: (يرفعه الله بها في الجنة). ولفظ الحديث في «**التيسير**» - بدل لا يظن الخ - (لا يلقي لها بالاً).

(٣) الدليل في بقية الحديث.

(٤) هو بقية حديث (إن الرجل ليتكلم بالكلم من رضوان الله الخ) الآنف الذكر.

(٥) بقيته كما في «**التيسير**» (لا يلقي لها بالاً يهوي بها في النار سبعين خريفاً).

غض البصر، فقد كفر نعمة الله في السموات والأرضين وما بينهما؛ فإن كل ما خلق الله حتى الملائكة، والسموات، والحيوانات، والنبات، بجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه. ثم قرّر شيئاً من النعم العائدة إلى البصر من الأجفان. ثم قال قد كفر نعمة الله في الأجفان، ولا تقوم الأجفان إلاّ بعين، ولا العين إلاّ بالرأس، ولا الرأس إلاّ بجميع البدن، ولا البدن إلاّ بالغذاء، ولا الغذاء إلاّ بالماء والأرض والهواء والمطر والغيم والشمس والقمر، ولا يقوم شيء من ذلك إلاّ بالسموات، ولا السموات إلاّ بالملائكة؛ فإن الكل كالشيء الواحد يرتبط البعض منه بالبعض، ارتباط أعضاء البدن بعضها ببعض، قال: وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس أما أن تلعنهم إذا تفرقوا، أو تستغفر لهم، ولذلك ورد «أن العالم يستغفر له كلُّ شيء حتى الحوت في البحر»[1] وذلك إشارة إلى أن العاصي بتطريفة واحدة جنى على جميع ما في الملك والملكوت. وقد أهلك نفسه إلى أن يتبع السيئة بحسنة تمحوها، فيتبدل اللعن بالاستغفار، فعسى الله أن يتوب عليه ويتجاوز عنه، ثم حكى غير ذلك ومضى في كلامه. فإذا نظر المتسبب إلى مآلات الأسباب، فربما كان باعثاً له على التحرز من أمثال هذه الأشياء؛ إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله.

فصل

ومنها: أنه إذا التفت إلى المسببات مع أسبابها، ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد في الشريعة، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب[2] أخر حاضرة. وذلك أن متعاطي السبب قد يبقى عليه حكمه، وإن رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب، ولا يكون كذلك.

مثاله: من توسط أرضاً مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها، فالظاهر الآن أنه لمّا أُمر بالخروج فأخذ في الامتثال، غير عاص ولا مؤآخذ؛ لأنه لم يمكنه أن يكون ممتثلاً عاصياً في حالة واحدة، ولا مأموراً منهياً من جهة واحدة؛ لأن ذلك تكليف ما لا يطاق. فلا بد أن يكون في توسطه مكلفاً بالخروج على وجه يمكنه. ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهي في الخروج.

وقال أبو هاشم[3]: هو على حكم المعصية، ولا يخرج عن ذلك إلا بانفصاله عن الأرض المغصوبة. وردّ الناس عليه قديماً وحديثاً. والإمام أشار في **«البرهان»** إلى تصوّر هذا وصحّته، باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان، فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة[4]. ونظر

---

(١) جاء ضمن حديث رواه أبو داود والترمذي: (وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض والحيتان في جوف الماء الخ).

(٢) أي مع أحكام أسباب.

(٣) يراجع المقام في كتب الأصول كـ**«التحرير»** و**«ابن الحاجب»** في مسألة: يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة الخ.

(٤) أي ولا تتم التوبة إلاّ بعد الخروج فعلاً، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم.

ذلك بمسائل. وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم. فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره؛ فلو نظر الجمهور إليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب[١] حكم المعصية إلى الانفصال عن الأرض المغصوبة. وهذا أيضاً ينبني على الالتفات إلى أن المسبب خارج عن نظره[٢]؛ فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين: **أحدهما**: وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدي بالدخول في الأرض. وهو من كسبه. **والثاني**: كونه نتيجة دخوله ابتداء. وليس من كسبه بهذا الاعتبار إذ ليس له قدرة عن الكف عنه.

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس، وقبل وصوله إلى الرميّة. ومن تاب من بدعة بعد ما بثّها في الناس وقبل أخذهم بها، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها. ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء. ـ وبالجملة ـ بعد تعاطي السبب على كماله، وقبل تأثيره ووجود مفسدته، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها. فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان. فإن اجتمعا في الفعل الواحد كما في المثال الأوّل، كان عاصياً ممتثلاً. إلا أن الأمر والنهي لا يتواردان عليه في هذا التصوير؛ لأنّه من جهة العصيان غير مكلّف به[٣]؛ لأنّه مسبّب غير داخل تحت قدرته. فلا نهي إذ ذاك. ومن جهة الامتثال مكلّف؛ لأنه قادر عليه، فهو مأمور بالخروج وممتثل به. وهذا معنى ما أراده الإمام. وما اعتُرض به عليه وعلى أبي هاشم لا يرِد مع هذه الطريقة[٤] إذا تأملتها. والله أعلم.

فصل

ومنها: أن الله عز وجل جعل المسببات في العادة تجري على وزان الأسباب في الاستقامة أو الاعوجاج. فإذا كان السبب تاماً والتسبب على ما ينبغي، كان المسبب كذلك. وبالضد.

ومن هٰهنا إذا وقع خلل في المسبب نظر الفقهاء إلى التسبب: هل كان على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه لم يقع على المتسبب لوم؛ وإن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤآخذة عليه. ألا ترى أنهم يضمّنون الطبيب والحجّام والطبّاخ وغيرهم من الصناع إذا ثبت التفريط من أحدهم؛ إما بكونه غرّ من نفسه وليس بصانع، وإمّا بتفريط. بخلاف ما إذا لم يفرّط فإنه لا ضمان عليه؛ لأن الغلط في المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل؛ فلا يؤاخذ. بخلاف ما إذا لم يبذل الجهد، فإن الغلط فيها كثير. فلا بد من المؤاخذة.

---

(١) لا أن النهي حاصل مع الأمر حتى يرد ما تقدم.

(٢) كما تقدم إنه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته.

(٣) بل هو باق من أثر التكليف في السبب وهو الدخول، وإيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، فهو مؤاخذ بالمسبب وإن لم يكن مقدوراً له.

(٤) أي بخلاف ما إذا قيل إن النهي يتوجه عليه حين الخروج، كما يتوجه عليه الأمر به. لأنه يكون تكليفاً بما لا يطاق كما قال. والذي رفع الإشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة: إن المسببات معتبرة شرعاً بفعل الأسباب، ومرتبة عليها. فيبنى عليه أن المسببات ما دامت موجودة تأخذ حكم الأسباب وإن عدمت. وهو ما أشار إليه العضد شارح **«ابن الحاجب»**.

فمن التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد، لا من جهة أخرى[١]، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شُرع أو على خلاف ذلك. ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلاً على ما في الباطن. فإن كان الظاهر منخرماً حكم على الباطن بذلك. أو مستقيماً حكم على الباطن بذلك أيضاً. وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات. بل الالتفات إليها من الوجه نافع في جملة الشريعة جداً. والأدلة على صحته كثيرة جداً. وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالة العدل، وجرحة المجرّح. وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق. إلى غير ذلك من الأمور. بل هو كلية التشريع، وعمدة التكليف، بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصّة والعامة.

فصل

ومنها: أن المسببات[٢] قد تكون خاصة، وقد تكون عامّة ومعنى كونها خاصّة أن تكون بحسب وقوع السبب؛ كالبيع المتسبَّب به إلى إباحة الانتفاع بالمبيع، والنكاح الذي يحصل به حلّية الاستمتاع؛ والذكاة التي بها يحصل حل الأكل، وما أشبه ذلك. وكذلك جانب النهي؛ كالسكر الناشيء عن شرب الخمر، وإزهاق الروح المسبب عن حز الرقبة.

وأما العامّة، فكالطاعة التي هي سبب في الفوز بالنعيم، والمعاصي التي هي سبب في دخول الجحيم، وكذلك أنواع المعاصي التي يتسبب عنها فساد في الأرض؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطعُ الرزق[٣]، والحكم بغير الحق الفاشي عنه الدم، وختر العهد الذي يكون عنه تسليط العدو، والغُلولِ الذي يكون عنه قذف الرعب، وما أشبه ذلك. ولا شك أن أضداد هذه الأمور يتسبب عنها أضداد مسبباتها. فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور، اجتهد في اجتناب المنهيات وامتثال المأمورات، رجاء في الله وخوفاً منه. ولهذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال، وبمسببات الأسباب. والله أعلم بمصالح عباده. والفوائد التي تنبني على هذه الأصول كثيرة.

---

(١) أي من الجهات السابق إبطال النظر إليها، ككونها من مقدور المكلف أو كسبه. وكذا الجهات التي أشار إلى أن الأفضل عدم النظر إلى المسبب باعتبارها. وهي كثيرة فيما تقدم، أي فالنظر في المسببات هنا ليس مقصوداً لذاته، بل لاكتشاف حال السبب: هل أخذه العبد على طريق الكمال؟ لتبنى عليه أحكام شرعية.

(٢) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدر المسألة إلى دقة نظر، لأن الغرض من كل منهما أن المتسبب إذا نظر إلى المسبب وإنه يجرّ خيراً كثيراً، أو شراً له آثار كبيرة، فإنه يزداد إقداماً على فعل السبب وإتقاناً له، أو يخاف من السبب فلا يدخل فيه. إلا أنه في الأول من طريق إنه سن سنة اتبعه فيها غيره، فوزر فعل غيره لاحق له، فالشر الكثير ليس من فعله مباشرة، أما هنا فإن فعله مما يترتب عليه فساد كبير في الأرض أوخير كثير من إقامة العدل إذا كان حاكماً مثلاً وإن لم يكن اقتدى به غيره فيه. فهذا نوع آخر من النظر إلى المسبب غاير الأول باعتبار تنوع آثار المسبب.

(٣) هو وما بعده إشارة إلى ما ورد في الحديث الجامع الذي رواه مالك وهو: «ما ظهر الغلول في قوم إلا ألقى الله تعالى الرعب في قلوبهم، ولا فشا الزنا في قوم إلا كثر فيهم الموت ولا نقص المكيال والميزان إلاّ قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بغير حق إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلا سلط عليهم العدوّ».

فصل

فإن قيل: تقرر في المسألة التي قبل هذه أن النظر في المسببات يستجلب مفاسد. والجاري على مقتضى هذا أن لا يلتفت إلى المسبب في التسبب. وتبين الآن أن النظر في المسببات يستجر مصالح. والجاري على مقتضى هذا أن يلتفت إليها. فإن كان هذا على الإطلاق كان تناقضاً؛ وإن لم يكن على الإطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح، من الالتفات الذي يجر المفاسد، بعلامة يوقف عندها، أو ضابط يرجع إليه.

فالجواب: أن هذا المعنى مبسوط في غير هذا الموضع[1]؛ ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له. والتحريض على المبالغة في إكماله، فهو الذي يجلب المصلحة. وإن كان من شأنه أن يكرّ على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به، فهو الذي يجلب المفسدة.

وهذان القسمان على ضربين: أحدهما: ما شأنه ذلك بإطلاق، بمعنى أنه يقوّي السبب أو يضعفه، بالنسبة إلى كل مكلف، وبالنسبة إلى كل زمان، وبالنسبة إلى كل حال يكون عليها المكلف. والثاني: ما شأنه ذلك لا بإطلاق؛ بل بالنسبة إلى بعض المكلّفين دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض الأزمنة دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض أحوال المكلّف دون بعض.

وأيضاً: فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين: أحدهما: ما يكون في التقوية أو التضعيف مقطوعاً به. والثاني: مظنوناً أو مشكوكاً فيه، فيكون موضع نظر وتأمل. فيُحكم بمقتضى الظن، ويوقَف عند تعارض الظنون. وهذه جملة مجملة غير مفسرة؛ ولكن إذا روجع ما تقدم وما يأتي، ظهر مغزاه، وتبين معناه بحول الله.

ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين. فإن على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها. لما ينبني على ذلك من الأحكام الشرعية. وما تقدم من التقسيم راجع إلى أصحاب الأعمال من المكلّفين. وبالله التوفيق.

فصل

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين، فيميل كل واحد إلى ما غلب على ظنه:

فقد قالوا في السكران إذا طلّق، أو أعتق، أو فعل ما يجب عليه الحد فيه أو القصاص، عومل معاملة من فعلها عاقلاً؛ اعتباراً بالأصل الثاني[2]. وقالت طائفة بأنه كالمجنون، اعتباراً

---

(١) أي في تفاصيل المسائل والفصول السابقة. لأنه بيّن النظر في المسبب بالاعتبار الذي يجر إلى المفاسد، وبالاعتبار الذي يجرّ إلى المصالح.

(٢) وهو اعتبار المسببات في الخطاب بالأسباب، وهو المذكور في صدر هذه المسألة، والأصل الأول هو أن المسببات غير مقدورة للمكلف ولا هو مخاطب بها. وأيضاً الأصل القائل: إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب ـ وهي المسألة الثامنة ـ يتعارض مع ظاهر الأصل الأول على المجتهد.

بالأصل الأول ـ على تفصيل لهم في ذلك مذكور في الفقه ـ. واختلفوا أيضاً في ترخص[١] العاصي بسفره، بناء على الأصلين أيضاً. واختلفوا في قضاء صوم التطوع[٢] وفي قطع التتابع[٣] بالسفر الاختياري، إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجله. وكذلك اختلفوا في أكل الميتة[٤] إذا اضطُرّ بسبب السفر الذي عصى بسببه. وعليهما يجري الخلاف أيضاً ـ في المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره ـ فيمن توسط[٥] أرضاً مغصوبة.

المسألة الحادية عشرة

الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح؛ كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد.

مثال ذلك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه أمر مشروع، لأنه سبب لإقامة الدين؛ وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أي وجه كان. وليس بسبب ـ في الوضع الشرعي ـ لإتلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وإن أدّى إلى ذلك في الطريق. وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله، وإن أدّى إلى مفسدة في المال أو النفس. ودفع المحارب مشروع لرفع القتل والقتال، وإن أدّى إلى القتل والقتال. والطلب بالزكاة مشروع لإقامة ذلك الركن من أركان الإسلام، وإن أدّى إلى القتال كما فعله أبو بكر رضي الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم. وإقامةُ الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد، وإن أدّى إلى إتلاف النفوس، وإهراق الدماء. وهو في نفسه مفسدة. وإقرار حُكم الحاكم[٦] مشروع لمصلحة فصل الخصومات، وإن أدّى إلى الحكم بما ليس بمشروع.

هذا في الأسباب المشروعة. وأما في الأسباب الممنوعة، فالأنكحة الفاسدة ممنوعة، وإن أدت إلى إلحاق الولد، وثبوت الميراث، وغير ذلك من الأحكام. وهي مصالح[٧] والغصب

---

(١) أي فاعتبار المسبب مرتباً على السبب آخذاً حكمه يقتضي ألا رخصة. وإذا اعتبر المسبب منفصلاً عن السبب فمع تحقق السفر المدة المشترطة يرخص له، لأنه مسافر، وعصيانه في قصده السفر أي عصيانه بالتسبب لا أثر في الترخص.

(٢) أي فإذا اعتبر أنه صائم بالفعل وقد أبطل عمله، فيجب عليه القضاء، بقطع النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجباً. لأنا لا نعتبر المسبب مرتباً على السبب حتى يأخذ حكمه وإذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب، فيبقى المسبب كذلك. فلا يجب القضاء.

(٣) حيث كان مسافراً بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تلجئه للفطر. فهل تعتبر الضرورة، ولا ينقطع التتابع؟ لأن المسبب له شأن آخر غير شأن السبب فيعتبر منفصلاً في أحكامه عن السبب. أو أن له حكمه وقد كان مسافراً بدون عذر فينجرّ عليه حكمه ولا يعتبر عذره الذي طرأ، فينقطع التتابع.

(٤) على النحو الذي قررناه في ترخص العاصي بسفره.

(٥) فإذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطع النظر عن السبب، فلا إثم عليه بالخروج عن الأرض وإن قلنا إن السبب ملاحظ فيه، وقد تسبب، فالإثم باق حتى يخرج.

(٦) أي عدم نقضه ولو كان خطأ، فلا ينقض إلا إذا خالف إجماعاً أو نصاً أو خالف القواعد الشرعية.

(٧) أي هذه المسببات التي أدت إليها الأسباب الممنوعة، هي في الحقيقة مصالح. والمراد بالمصالح ما يعتد به الشارع فيبني عليه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من نوعه، كالملك في الغصب يرتب عليه أثره من صحة =

ممنوع المفسدة اللاحقة للمغصوب منه[١] وإن أدّى إلى مصلحة الملك عند تغيّر المغصوب في يد الغاصب، أو غيره من وجود الفوت.

فالذي يجب أن يُعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة. وإنما هي ناشئة عن أسباب أخر مناسبة لها[٢]. والدليل على ذلك ظاهر. فإنها[٣] إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح، أو للمفاسد، أو لهما معاً، أو لغير شيء من ذلك، فلا يصح أن تشرع للمفاسد؛ لأن السمع يأبى ذلك: فقد ثبت الدليل الشرعي على أن الشريعة إنما جيء بالأوامر فيها جلبًا للمصالح؛ وإن كان ذلك غير واجب في العقول فقد ثبت في السمع. وكذلك لا يصح أن تشرع لهما معاً بعين ذلك الدليل. ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضاً[٤]» فظهر أنها شرعت للمصالح.

وهذا المعنى يستمر فيما منع؛ إما أن يمنع لأن فعله مؤدّ إلى مفسدة، أو إلى مصلحة، أو إليهما، أو لغير شيء. والدليل جارٍ إلى آخره. فإذاً لا سبب مشروعاً إلاّ وفيه مصلحة لأجلها شرع. فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع. وأيضاً: فلا سبب ممنوعاً إلاّ وفيه مفسدة لأجلها منع. فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع. وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وضع له في الشرع إن كان مشروعاً، وما منع لأجله إن كان ممنوعاً.

وبيان ذلك: أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال؛ وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل. كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس، بل إعلاء الكلمة؛ لكن يتبعه في الطريق الإتلاف، من جهة نصب الإنسان نفسه في محل يقتضي تنازع الفريقين، وشهر السلاح، وتناول القتال. والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإتلاف، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلاّ بذلك. وحكم الحاكم سبب لدفع التشاجر، وفصل الخصومات بحسب الظاهر، حتى تكون المصلحة ظاهرة. وكون الحاكم مخطئاً راجع إلى أسباب أُخر من تقصير في النظر، أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل. وليس بمقصود[٥] في أمر الحاكم، ولا ينقض الحكم[٦] إذا كان له مساغٌ ما

= تصرفات المالك، وكميراث الولد الملحق بالنكاح الفاسد، وكالأحكام الأخرى للأولاد من ولايات ومن حقوق الأولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم وهكذا. فلا يقال: كيف يعتبر انتقال الملك من المغصوب إلى الغاصب مصلحة؟ مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعة.

(١) بل ومفسدة في الأرض من حيث عدم استقرار الأملاك والتعدي المترتب عليه مفاسد اجتماعية عظمى.

(٢) أي حدثت لاحقة لها وجاءت تبعاً.

(٣) أي الأسباب مطلقاً.

(٤) أي من أن التكاليف لم تكن عبثاً.

(٥) أي وليس بمقصود في توليته الحكم أن يخطىء ولكن الخطأ جاء تابعاً ولاحقاً. وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء. ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهام الأمر عليه، . فقد يصادفه أن ظاهر الأمر الذي يمكنه الإطلاع عليه غير باطنة الذي يعسر الإطلاع عليه. فلا يكلف به.

(٦) هذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب وهو أن المصلحة التي شرع لها تنصيب القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر.

بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤدي إلى ضد ما نصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر، فإن الفسخ ضد الفصل.

وأما قسم الممنوع فإن ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع، لا من جهة كونه فاسداً. حسبما هو مبين في موضعه[١]. والبيوع الفاسدة من هذا النوع؛ لأن لليد القابضة هنا حكم الضمان شرعاً، فصار القابض كالمالك للسلعة، بسبب الضمان لا بسبب العقد. فإذا فاتت عينها تعيّن المثل أو القيمة؛ وإن بقيت على غير تغيّرٍ ولا وجهٍ من وجوه الفوت، فالواجب ما يقتضيه النهي من الفساد، فإذا حصل فيها تغيّر أو نحوه مما ليس بمفيت للعين، تواردت أنظار المجتهدين: هل يكون ذلك في حكم الفوت جملة بسبب التغيّر أم لا؟ فبقي حكم المطالبة بالفسخ. إلاّ أن في المطالبة بالفسخ حملاً على صاحب السلعة إذا ردّت عليه متغيرة[٢] مثلاً؛ كما أن فيها حملاً على المشتري، حيث أعطى ثمناً ولم يحصل له ما تعنّى فيه من وجوه التصرفات التي حصلت في المبيع. فكان العدل النظر فيما بين هذين؛ فاعتبر في الفوت حوالة الأسواق، والتغير الذي لم يفت العين، وانتقال الملك، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء. وحاصلها أن عدم الفسخ، وتسليط المشتري على الانتفاع، ليس سببه العقد المنهي عنه؛ بل الطوارىء المترتبة بعده.

والغصب من هذا النحو أيضاً؛ فإن على اليد العادّية حكمَ الضمان شرعاً. والضمان يستلزم تعين المثل أو القيمة في الذمة. فاستوى في هذا المعنى مع المالك بوجهٍ ما، فصار له بذلك شبهة ملك. فإذا حدث في المغصوب حادث تبقي معه العين على الجملة، صار محل اجتهاد، نظراً إلى حق صاحب المغصوب، وإلى الغاصب؛ إذ لا يَجني عليه غصبُه أن يُحمل عليه في الغرم عقوبة[٣] له؛ كما أن المغصوب منه لا يُظلم بنقص حقه. فكان في ذلك الاجتهاد بين هذين. فالسبب في تملك الغاصب المغصوب ليس نفس الغصب؛ بل التضمين أوّلاً، منضمّاً إلى ما حدث بعد في المغصوب. فعلى هذا النوع أو شبهه يجري النظر في هذه الأمور.

والمقصود أن الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد، والأسباب الممنوعة لا تكون أسباباً للمصالح. إذ لا يصحُّ ذلك بحال.

فصل

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل في مذهب مالك وغيره.

---

(١) وسيأتي في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول، حتى أن المجتهد يتغير رأيه ويحمل للواقعة بعد النزول حكماً ما كان يقول به قبله.

(٢) أي بنقص أما بزيادة فيكون الحمل ـ لو ردت ـ على المشتري، من هذه الجهة، ومن الجهة التي أشار إليها المؤلف.

(٣) لا يظهر فيما إذا كان التغير بارتفاع الأسواق، ولا في كل ما كانت زيادتها لا ترجع إلى تكاليفه أو صنعه، بل كان ناشئاً عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلاً فيزيد ثمنها كثيراً، فهذا وأمثاله لا يظهر أن يقال فيه إنه تغير يعتد به مفوتاً، ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم الغصب. لأن هذا حمل على خصوص صاحبها ولذلك جرى الخلاف في مثله.

ففي المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضي فلاناً حقه إلى زمان كذا، ثم خاف الحنث بعدم القضاء، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنثَ وليست بزوجة، ثم راجعها ـ أن الحنث لا يقع عليه، وإن كان قصده مذموماً وفعله مذموماً، لأنه احتال بحيلة أبطلت حقاً. فكانت المخالعة ممنوعة وإن أثمرت عدم الحنث؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة، بل بسبب أنه حنث ولا زوجة له. فلم يصادف الحنث محلاً.

وكذلك قول اللخمي فيمن قصد بسفره الترخص بالفطر في رمضان، أن له أن يفطر وإن كره له هذا القصد، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة للسفر، لا بسبب نفس السفر المكروه. وإن علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة لا لنفس السفر. ويحقّق ذلك أن الذي كره له، السفر الذي هو من كسبه، والمشقة خارجة عن كسبه. فليست المشقة هي عين المكروه له، بل سببها؛ والمسبب هو السبب في الفطر.

فأما لو فرضنا[١] أن السبب الممنوع لم يثمر ما ينهض سبباً لمصلحة، أو السبب المشروع لم يثمر ما ينهض سبباً لمفسدة، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً، ولا عن الممنوع مصلحة تقصد شرعاً. وذلك كحيل[٢] أهل العينَة في جعل السلعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين إلى أجل. فهنا طرفان وواسطة: طرف لم يتضمن سبباً ثابتاً على حال، كالحيلة المذكورة. وطرف تضمن سبباً قطعاً أو ظناً؛ كتغيير المغصوب في يد الغاصب، فيملكه على التفصيل المعلوم. وواسطة لم ينتف فيها السبب ألبتة، ولا ثبت قطعاً[٣]. فهو محل أنظار المجتهدين.

فصل

هذا كلّه إذا نظرنا إلى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر. فإن تؤمِّلَت من جهة أخرى كان الحكم آخر، وتردد الناظرون فيه؛ لأنه يصير محلاً للتردد. وذلك أنه قد تقرر أن إيقاع المكلف الأسباب في حكم إيقاع المسببات؛ وإذا كان كذلك اقتضى أن المسبب في حكم الواقع باختياره، فلا يكون سبباً شرعياً، فلا يقع له مقتضي: فالعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر؛ لأن المشقة كأنها واقعة بفعله، لأنها ناشئة عن سببه. والمحتال للحنث بمخالعة امرأته، لا يخلصه احتياله من الحنث، بل يقع عليه إذا راجعها. وكذلك المحتال لمراجعة زوجته بنكاح المحلّل. وما أشبه ذلك. فهنا إذا روجع الأصلان كانت المسائل في محل الاجتهاد. فمن ترجح عنده أصل قال بمقتضاه والله أعلم.

---

(١) أي فالأمثلة المتقدمة جميعها مثمرة لذلك.

(٢) فالحيلة مدخول فيها على أنها عقدة واحدة في صورة عقدتين، فليس هناك شيئان أحدهما يعتبر سبباً ممنوعاً أنتج مسبباً هو سبب في مصلحة يعتد بها. بخلاف سائر الأمثلة السابقة فتأمل.

(٣) يحسن مراعاة الظن أيضاً، ليتقابل مع سابقه الذي اعتبره فيه، حتى تصح المقابلة.

فصل[1]

ما تقدم في هذا الأصل نظرٌ في مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة، أي من جهة ما هي داخلة تحت نظر الشرع، لا من جهة ما هي أسباب عادية لمسببات عاديّة. فإنها إذا نظر إليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر. فإن قاصد التشفي بقصد القتل متسبب فيما هو عنده مصلحة أو دفع مفسدة. وكذلك تارك العبادات الواجبة، إنما تركها فراراً من إتعاب النفس، وقصداً إلى الدَّعَة والراحة بتركها. فهو من جهة ما هو فاعل بإطلاق، أو تارك بإطلاق، متسبب في درء المفاسد عن نفسه، أو جلب المصالح لها؛ كما كان الناس في أزمان الفترات. والمصالح والمفاسد هنا هي المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرته. فلا كلام هنا في مثل هذا.

المسألة الثانية عشرة

الأسباب ـ من حيث هي أسباب شرعية لمسببات ـ إنما شرعت لتحصيل مسبباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة.

والمسببات بالنظر إلى أسبابها ضربان: **أحدهما**: ما شرعت الأسباب[2] لها، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية[3] أو المقاصد[4] الأول أيضاً، وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة وكلا الضربين مبيّن في كتاب المقاصد. **والثاني**: ما سوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها: فتجيء الأقسام ثلاثة:

(أحدها): ما يعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله فتسبُّب المتسبب فيه صحيح؛ لأنه أتى الأمر من بابه، وتوسل إليه بما أذن الشارع في التوسل به إلى ما أذن أيضاً في التوسل إليه؛ لأنا[5] فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أوّلاً[6]؛ ثم يتبعه اتخاذ السكن، ومصاهرة

---

(١) يقصد به إيضاحاً للأصل السابق في المسألة، ويدفع به ما يقال: كيف لا تكون الأسباب الممنوعة سبباً للمصالح، والعاقل لا يفعلها إلاّ وهي سبب في مصالحه وأغراضه؟ ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ما هي ملائمة لطبعه أو منافرة، بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها.

(٢) أي علماً أو ظناً بدليل مقابليه وما جاء له في بيانه لهذا القسم.

(٣) سيأتي أنها ما لم يكن فيها حظ للمكلف بالقصد الأول، وإنها هي الواجبات العينية والكفائية، ومقابلها ما كان فيه حظ للمكلف ولم يؤكد الشارع في طلبها إحالة على ما جبل عليه طباعه من سد الخلات ونيل الشهوات. وبيانه في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية.

(٤) مغايرة في العبارة.

(٥) لعله سقط هنا كلمة (إذا). وبعد قوله دلت عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار إذاً الخ. وبهذا يلتئم الكلام.

(٦) فالتناسل، مقصد أصلي، كما في الحديث: «تزوجوا الولود الودود فإني مكاثر بكم الأمم» فجاء بصيغة الأمر على طريقة ما لم يكن من حظ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب المقاصد. وبقيتها تبع: فالسكن كما في آية ﴿ومن آياته =

أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحه، أو التمتُّع بما أحلّ الله من النساء، أو التجمّل بمال المرأة أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بدينها، أو التعفف عما حرم الله، أو نحو ذلك، حسبما دلّت عليه الشريعة. فصار إذاً ما قصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة. وهذا كافٍ. وقد تبين في كتاب المقاصد أن القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح. فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب.

لا يقال: إن القصد إلى الانتفاع مجرداً، لا يغني دون قصد حلّ البضع بالعقد أوّلاً؛ فإنه الذي ينبني عليه ذلك القصد. والشارع إنما قصدُه بالعقد أوّلاً الحلُّ، ثم يترتب عليه الانتفاع. فإذا لم يقصد إلاّ مجرد الانتفاع، فقد تخلف قصده عن قصد الشارع، فيكون مجرد القصد إلى الانتفاع غير صحيح. ويتبيّن هذا بما إذا أراد التمتع بفلانة كيف اتفق، بحلّ أو غيره، فلم يمكنه ذلك إلاّ بالنكاح المشروع، وقصدُه أنه لو أمكنه لحصل مقصود. فإذا عقد عليها ـ والحال هذه ـ فلم يكن قاصداً لحله. وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد، فكان باطلاً. والحكم في كل فعل أو ترك جارٍ هذا المجرى.

لأنا نقول: هو[1] على ما فرض في السؤال صحيح، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد، أنه لم يقدر على ما قَصد مِن وجه غير جائز، فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصلاً إليه. ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد؛ بل قصد انعقاد النكاح بإذن من إليه الإذن، وأدّى ما الواجب أن يؤدى فيه، لكن مُلجأً إلى ذلك. فله ـ بهذا التسبب الجائز ـ مقتضاه. ويبقى النظر في قصده إلى المحظور الذي لم يقدر عليه. فإن كان عند عَزَم على المعصية لو قدر عليها، أثم عند المحققين وإن كان خاطراً على غير عزيمة، فمغتفر كسائر الخواطر. فلم يقترن إذاً بالعقد ما يصيّره باطلاً؛ لوقوعه كامل الأركان، حاصل الشروط، منتفي الموانع. وقصدُ القاصد للعصيان لو قدر عليه، خارج عن قصده[2] الاستباحة بالوجه المقصود للشارع. وهذا القصد الثاني موجود[3] عنده لا محالة. وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب. فصح التسبب. وأما إلزام قصد الحل فلا يلزم، بل يكفي القصد إلى إيقاع السبب المشروع وإن غفَل عن وقوع الحل به؛ لأن الحل الناشيء عن السبب ليس بداخل[4] تحت التكليف كما تقدم.

(والثاني): ما يعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء[5]. فالدليل يقتضي أن ذلك

= أن خلق لكم من أنفسكم﴾ [الروم: ٢١] والمال والجمال الخ كما في الحديث «تنكح المرأة لأربع خصال لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها» والقيام على المصالح كما في حديث جابر بن عبد الله في تزوجه المرأة الثيب للقيام على مصالح أخواته. وهكذا الباقي. فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع.

(١) أي العقد.

(٢) أي منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه.

(٣) أي حكماً كما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير إليه قوله وأما إلزام قصد الحل الخ.

(٤) فهو مسبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لأنه فعل غيره.

(٥) أي إنه ليس من مقاصد الشرع بهذا السبب، وإن كان قد يترتب على مسببه، كالطلاق والعتق بالنسبة لعقد =

التسبب غير صحيح، لأن السبب لم يشرع أولاً لهذا المسبب المفروض، وإذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة، بالنسبة إلى ما قصد بالسبب. فهو إذاً باطل. هذا وجه.

ووجه ثان: وهو أن هذا السبب بالنسبة إلى هذا المقصود المفروض غير مشروع؛ فصار كالسبب الذي لم يشرع أصلاً، وإذا كان التسبب غير المشروع أصلاً لا يصح؛ فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له.

ووجه ثالث: أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا السبب المعين، دليل على أن في ذلك التسبب مفسدة لا مصلحة، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب، فيصير السبب بالنسبة إليه عبثاً. فإن كان الشارع قد نهى عن ذلك التسبب الخاص، فالأمر واضح. فإذا قصد بالنكاح مثلاً التوصل إلى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلّل، أو بالبيع التوصل إلى الربا مع إبطال البيع، وما أشبه ذلك من الأمور التي يعلم أو يظن أن الشارع لا يقصدها، كان هذا العمل باطلاً لمخالفته لقصد الشارع، في شرع النكاح والبيع. وهكذا سائر الأعمال والتسببات العاديّة والعبادية.

فإن قيل: كيف هذا؟ والناكح في المثال المذكور وإن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحلّ للأول، فما قصده إلاّ ثانياً عن قصد النكاح، لأن الطلاق لا يحصل إلاّ في ملك نكاح. فهو قصد نكاحاً يرتفع بالطلاق. والنكاح من شأنه ووضعه الشرعي أن يرتفع بالطلاق. وهو مباح في نفسه، فيصح؛ لكن كونه قصد مع ذلك التحليلَ للأول أمرٌ آخر، وإن كان مذموماً. فإنه إذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما فلا تأثير لأحدهما في الآخر، لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقاً، كالصلاة في الدار المغصوبة[1].

وفي الفقه ما يدل على هذا:

فقد اتفق مالك وأبو حنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك، فيقول للأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، ولعبد إن اشتريتك فأنت حر، ويلزمه الطلاق إن تزوج، والعتق إذا اشترى. وقد علم أن مالكاً وأبا حنيفة يبيحان[2] له أن يتزوج المرأة وأن يشتري العبد. وفي «**المبسوطة**» عن مالك ـ فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها إلى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت ـ قال: أرى له جائزاً أن يتزوج ولكن إن تزوج طلقت عليه. مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهما شيء مما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني، إلاّ الطلاق والعتق؛ ولم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن اليد، وإنما شرعا لأمور أخر، والطلاق والعتاق من التوابع غير المقصودة في مشروعيتهما. فما جاز هذا إلاّ لأن وقوع الطلاق

= النكاح والبيع. فالطلاق لا يكون إلا عن نكاح. والعتق لا يكون إلا عن ملك، كما لا يكون هدم البيت إلا عن بناء يهدم. ولكن الطلاق، والعتق. وهدم البيت، لم تقصد بالنكاح، والبيع، وبناء البيت.

(١) أي فهو مما يتوجه فيه النهي لوصف منفك، لا للذات ولا لوصف ملازم، ومعروف أن فيه خلافاً في فساده وعدمه.

(٢) أي فيحكمان بصحة التسبب مع أنه مما علم أن السبب لم يشرع له.

أو العتق ثانٍ عن حصول النكاح أو الملك وعن القصد إليه؛ فالناكح قاصد بنكاحه الطلاق، والمشتري قاصد بشرائه العتق. وظاهر هذا القصد المنافاة لقصد الشارع، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين. وإذا كان كذلك فأحد الأمرين جائز: إما جواز التسبب بالمشروع إلى ما لم يشرع له السبب، وإما بطلان هذه المسائل.

وفي مذهب مالك من هذا كثير جداً: ففي «**المدونة**» فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق[1] أنه ليس من نكاح المتعة. فإذاً إذا تزوج المرأة بيمين لزمته أن يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك: إن النكاح حلال، فإن شاء أن يقيم عليه أقام، وإن شاء أن يفارق فارق، وقال ابن القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا. قال: وهو عندنا نكاح ثابت الذي[2] يتزوج يريد أن يبر في يمينه. وهو بمنزلة المرأة للذة يريد أن يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك، على ذلك نيته وإضماره في تزويجها. فأمرهما واحد فإن شاءآ أن يقيما أقاما لأن أصل النكاح حلال. ذكر هذه في «**المبسوطة**». وفي «**الكافي**» - في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر ـ أن قول الجمهور جوازه.

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة، وأنه لا يجيزه بالنية؛ كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وإن لم يلفظ بذلك. ثم قال: وأجازه سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين. قالا: وعندي أن النية لا تؤثر في ذلك؛ فإنا لو ألزمناه أن ينوي[3] بقلبه النكاح الأبديّ. لكان نكاحاً نصرانياً. فإذا سلم لفظه لم تضرّه نيته. ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن العشرة رجاء الأبدية، فإن وجدها وإلاّ فارق؛ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة؛ فإن اغتبط ارتبط، وإن كره فارق. وهذا كلامه في «**كتاب الناسخ والمنسوخ**». وحكى اللخمي عن مالك: فمن نكح لغربة أو لهوى ليقضي أربه ويفارق، فلا بأس.

فهذه مسائل دلّت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها وأشدُّها[4] مسألة حل اليمين، لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيه، وإنما قصد أن يبرّ في يمينه؛ ولم يشرع النكاح لمثل هذا. ونظائر ذلك كثرة، وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع. وما ذلك إلاّ لأنه قاصد للنكاح أوّلاً ثم الفراق ثانياً؛ وهما قاصدان غير متلازمين. فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى[5] بحيث يؤثّر أحدهما في الآخر، فليكن كذلك في هذه المسائل. وحينئذٍ يبطل

---

(١) لكنه لم يحدد مدة، على ما يأتي لمالك. (٢) أي نكاح الذي الخ.

(٣) فرق بين أن ينوي النكاح الأبدي وبين ألا ينوي النكاح لمدة وهو ما يشترطه مالك. والتنظير أيضاً ناب، لأنه متزوج على الأبدية إن حسنت عشرتها، فليس فيه دخول على التوقيت القطعي وهو نكاح المتعة.

(٤) وإنما كان هذا أشدها لأنه قصد ألا يدخل بها ولا يرتب المسببات مطلقاً على سببها وهو العقد. ولكنه في الأمثلة الأخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف للشرع في النكاح مثلاً، وظاهر أن الكلام في الأمثلة التي بعد قوله: (وفي مذهب مالك من هذا كثير) ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلق حريته على مشتراه، فلا يظهر الأفضلية في الشدة. بل قد يقال العكس. لأن النكاح المقصود به بر اليمين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها. بخلاف المحلوف بطلاقها.

(٥) مسألة نكاح المحلل.

جميع ما تقدم[١] فعلى الجملة يلزم: إما بطلان هذا كله، وإما بطلان ما تقدَّم.

فالجواب من وجهين: أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي. فأما الإجمالي فهو أن نقول: أصل المسألة صحيح لما تقدّم من الأدلة. وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها، بدليل قبولهم بالجواز والصحة فيها. فما اتفقوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها، ولسلامته عند المجيزين؛ لأن العلماء لا يتناقض كلامهم، ولا ينبغي أن يحمل على ذلك ما وجد إلى غيره سبيل. وهذا جواب يكفي المقلد في الفقه وأصوله، ويورد على العالم[٢] من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح، ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتعسف بإطلاق الردّ.

وأما التفصيلي فنقول: إن هذه المسائل لا تقدح فيما تقدم؛ أما مسألة التعليق فقد قال القُرافي: إنها من المشكلات على الإمامين، وإن من قال بشرعية النكاح في صورة التعليق قبل الملك، فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعاً. قال: وكان يلزم أن لا يصح العقد على المرأة ألبتة؛ لكن العقد صحيح إجماعاً. فدلّ على عدم لزوم الطلاق تحصيلاً لحكمة العقد. قال: فحيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده. قال: وهذا موضع مشكل على أصحابنا. انتهى قوله. وهو عاضد[٣] لما تقدّم. ولكن النظر فيه راجع إلى أصل آخر ندرجه أثناء هذه المسألة للضرورة إليه. وهي:

المسألة الثالثة عشرة

وذلك أن السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يُعلم أن يظنّ وقوع الحكمة به، أوْ لا، فإن علم أو ظن ذلك فلا إشكال في المشروعية، وإن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين: أحدهما أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة. أو لأمر خارجي.

فإن كان الأول ارتفعت المشروعية أصلاً، فلا أثر للسبب شرعاً البتة بالنسبة إلى ذلك المحل؛ مثل الزجر بالنسبة إلى غير العاقل إذا جنى، والعقد على الخمر والخنزير، والطلاق بالنسبة إلى الأجنبية[٤]، والعتق النسبة إلى ملك الغير[٥] وكذلك العبادات وإطلاق التصرفات بالنسبة إلى غير العاقل، وما أشبه ذلك والدليل على ذلك أمران: **«الأوّل»**: أن أصل السبب قد فرض أنه لحكمة، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبيّن في موضعه. فلو ساغ شرعه مع فَقدآنها جملة لم يصح أن يكون مشروعاً؛ وقد فرضناه مشروعاً. هذا خلف. **«والثاني»**: أنه لو كان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر، والعبادات لغير قصد الخضوع لله، وكذلك سائر الأحكام. وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام.

---

(١) من هذا الأصل وهو أن الدليل يقتضي أن هذا النسب غير صحيح.

(٢) أي المجتهد، أي يعرض عليه ليتنبه. وذلك من تحسين الظن به.

(٣) لأن فيه تسليماً للقاعدة مآلا وإنما الإشكال في التفريع كما قال: (وكان يلزم ألا يصح العقد الخ) وقال: (وهذا موضع مشكل على أصحابنا) أي حيث فرعوا ما يتنافى مع القاعدة التي سلموها.

(٤) و(٥) أي بدون تعليق.

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب ـ وهي المسببات ـ لأمر خارجي، مع قبول المحل من حيث نفسه، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب؟ أم يجري السبب على أصل مشروعيته؟ هذا محتمل؛ والخلاف فيه سائغ وللمجيز أن يستدل على ذلك بأمور.

(أحدها) أن القاعدة الكليّة لا تقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف. وسيأتي[١] لهذا المعنى تقرير في موضعه إن شاء الله.

(والثاني) ـ وهو الخاص بهذا المكان ـ أن الحكمة إما أن تعتبر بمحلّها وكونه قابلاً لها فقط، وإما أن تعتبر بوجودها فيه. فإن اعتبرت بقبول المحل فقط فهو المدّعَى. والمحلوف بطلاقها في مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من الحالف وغيره، فلا يمنع ذلك إلاّ بدليل خاص في المنع. وهو غير موجود. وإن اعتبرت بوجودها في المحل[٢] لزم أن يعتبر في المنع فقدانها مطلقاً لمانع أو لغير مانع؛ كسفر الملك المترفه فإنه لا مشقة له في السفر أو هو مظنة لعدم وجود المشقة، فكان القصر والفطر في حقه ممتنعين. وكذلك إبدال الدرهم بمثله. وإبدال الدينار بمثله، مع أنه لا فائدة في هذا العقد، وما أشبه ذلك من المسائل التي نجد الحكم فيها جارياً على أصل مشروعيته، والحكمة غير موجودة.

ولا يقال[٣]: إن السفر مظنة المشقة بإطلاق، وإبدال الدرهم بالدرهم مظنة لاختلاف الأغراض بإطلاق، وكذلك سائر المسائل التي في معناها. فليجز التسبب بإطلاق. بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق، فإنها ليست بمظنة للحكمة، ولا توجد فيها على حال.

لأنّا نقول[٤]: إنما نظير السفر بإطلاق، نكاح الأجنبية بإطلاق. فإن قلتم بإطلاق الجواز

---

(١) في كتاب المقاصد في المسألة العاشرة. أي فحيث إن المحل قابل في ذاته، فتخلف الحكمة في هذا الفرد بخصوصه لأمر خارج لا يضر في اطراد الحكم، كالملك المترفه مثلاً لا مشقة في سفره ومع ذلك يطرد معه حكم السفر من قصر وفطر. ولذلك يقال فيمن علق الطلاق على النكاح: المحل قابل للحكمة والمانع خارج، فيجري التسبب على أصله.

وهذا الدليل عام في المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها.

(٢) أي فعلاً.

(٣) أي رداً على اعتبار مجرد قابلية المحل، وعلى الاستناد في ذلك إلى أن الحكمة غير موجودة فعلاً في مسألة الملك المترفه المسافر، وكذا في مسألة إبدال الدينار بمثله، وأمثال ذلك. أي لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفه بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها. بل إنما يلزم أن نقارن السفر مطلقاً بنكاح المحلوف بطلاقها. يعني والسفر في ذاته مظنة المشقة وإن لم توجد في بعض الأفراد النادرة كالملك مثلاً. أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها فليست مظنة وجود الحكمة في أي فرد فضلاً عن الفرد النادر، وعلى ذلك لا يصح أن تجعل هذه المسألة من هذا الباب، يعني فعلى فرض أن المحل قابل فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه، بخلاف مسألة الملك والدينار، فالمحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق. لأن المقيس عليه السفر بإطلاق، وغالبه تتحقق فيه الحكمة، أما هنا فلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف بطلاقها ولا في فرد.

(٤) أي فالمقارنة على ما صورتم غير مستقيمة، لأنه يلزم أن يقارن المطلق بالمطلق. والمطلق هنا نكاح الأجنبية حلف بطلاقها أو لا، هذا هو الذي يقارن بالسفر مطلقاً، فإذا قلتم بإطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك، فلتقولوا بإطلاق الجواز في زواج الأجنبية وإن لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها.

مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها؛ لأنها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبيات. بخلاف نكاح القرابة المحرّمة كالأم والبنت مثلاً، فإنها محرّمة بإطلاق: فالمحل غير قابل بإطلاق فهذا من الضرب الأول. وإذا لم يكن ذلك[١] فلا بدّ من القول به في تلك المسائل. وإذ ذاك يكون بعض الأسباب مشروعاً وإن لم توجد الحكمة ولا مظنتها، إذا كان المحل في نفسه قابلاً؛ لأن قبول المحل في نفسه مظنة للحكمة وإن لم توجد وقوعاً. وهذا معقول.

(والثالث): أن اعتبار وجود الحكمة في محل عيناً لا ينضبط، لأن تلك الحكمة لا توجد إلاّ ثانياً عن وقوع السبب. فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها. فكم ممن طلق على أثر إيقاع النكاح، وكم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارىء طرأ أو مانع منع. وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأن الحكمة لا توجد إلاّ بعد وقوع السبب وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة. وهو دور محال. فإذاً لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة[٢] كافياً.

وللمانع أيضاً أن يستدل على ما ذهب إليه بأوجه ثلاثة:

(أحدها): أن قبول المحل إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلاً في الذهن خاصة[٣] وإن فرض غير قابل في الخارج؛ فما لا يقبل[٤] لا يشرع التسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته في الخارج، فما لا توجد حكمته في الخارج لا يشرع أصلاً كان في نفسه قابلاً لها ذهناً أو لا. فإن

---

(١) أي إذا لم يكن المحل غير قابل، بل كان قابلاً وإن منع منه مانع خارج، صح التسبب وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القرافي. فينحل الإشكال.

(٢) إنما قال على الجملة ليصح الكلام فتدخل مسألة الملك مثلاً ونكاح الأجنبية المحلوف بطلاقها. أما على التفصيل فإن اعتباره ينقض كثيراً من المسائل المحكوم فيها بإطراد السبب، وهي ما لم توجد فيها مظنته في خصوص المحل مهما كان قابلاً وجاءه المانع من أمر خارج لكن يبقى الكلام في تحديد المعنى الذي أفاده هذا الدليل الثالث. وبالتأمل فيه نجده دليلاً ثانياً على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل. وقد استدل عليه أولاً: بأنه يلزمه باطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قصر وفطر الملك وإبدال الدرهم بالدرهم باطلة مع أنها متفق عليها. ثم استدل عليه هنا بأمر عقلي وهو أن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور باطل. فما أدى إليه وهو اعتبار وجودها في المحل باطل فلابد من اعتبار مظنة قبول المحل إجمالاً. وعليه فهو وإن كان دليلاً ثالثاً على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة أمر خارج، إلا أنه يشترك مع الدليل الثاني في الفرض الذي بنيا عليه وهو اعتبار الحكمة بوجودها في المحل. وهذا الفرض كان أحد فرضين أدرجهما تحت قوله: (والدليل الثاني) فحصل بهذا الصنيع شيء من الغموض في وضع هذا الدليل الثالث وتوجهه. فما جعله الدليل الثاني في الحقيقة تحته الدليلان الثاني والثالث.

بقي شيء آخر وهو قوله: (وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة) هذا غير ظاهر فإن المفروض هو أن اعتبار السبب بعد وجود الحكمة لا وجوده ولا يحصل الدور إلا بناء على ما فرضه من توقف كل من الوجودين على الآخر لأن توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف اعتبار السبب ومشروعيته على وجود الحكمة لا دور فيه فلا يتم هذا الدليل إذا لوحظ فيه مسألة الدور ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام في مقدمات الدور.

(٣) كنكاح المحلوف بطلاقها مثلاً فإن فرض حصول الحكمة فيها عقلاً مع وجود هذا التعليق غير محال.

(٤) أي ذهناً. وأما ما يقبل ولو ذهنا فقط فيشرع فيه التسبب.

كان الأول فهو غير صحيح؛ لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد، وهي حكم المشروعية؛ فما ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج، فقد ساوى ما لا يقبل[١] المصلحة لا في الذهن ولا في الخارج، من حيث المقصد الشرعي. وإذا استويا امتنعا أو جازا؛ لكن جوازهما يؤدي إلى جواز ما اتفق على منعه. فلا بد من القول بمنعهما مطلقاً. وهو المطلوب.

(والثاني): أنا لو أعملنا السبب هنا، مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم؛ لأن التسبب هنا يصير عبثاً. والعبث لا يشرع، بناء على القول بالمصالح. فلا فرق بين هذا وبين القسم الأول. وهذا هو معنى كلام القرافي[٢].

(والثالث): أن جواز ما أجيز من تلك المسائل إنما هو باعتبار[٣] وجود الحكمة؛ فإن انتفاء المشقة بالنسبة إلى الملك المترفه غير متحقق، بل الظن بوجودها غالب؛ غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط، فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة، ضبطاً للقوانين الشرعية: كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة، وإن لم يكن الماء عنه؛ لأنه مظنته. وجعل الإحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكليف؛ لأنه غير منضبط في نفسه. إلى أشياء من ذلك كثيرة. وأما إبدال الدرهم بمثله، فالمماثلة من كل وجه قد لا تتصور عقلاً؛ فإنه ما من متماثلين إلاّ وبينهما افتراق ولو في تعيينهما، كما أنه ما من مختلفين إلاّ وبينهما مشابهة ولو في نفي ما سواهما عنهما. ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً. والغالب المطّرد اختلاف الدرهمين والدينارين ولو بجهة الكسب[٤]. فأطلق الجواز لذلك. وإذا كان ذلك كذلك، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا.

فصل

وقد حصل في ضمن[٥] هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق. وأما مسألة النكاح للبرّ في اليمين وما ذكر معها[٦]، فإنّه موضع فيه احتمالٌ للاختلاف؛ وإن كان وجه الصحة هو

---

(١) وذلك كنكاح القرابة المحرمة المتفق على منعه.

(٢) أي في قوله: «وكان يلزم ألا يصح العقد ألبتة».

(٣) أي فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلاً. وهي موجودة كذلك في مسألة الملك. والمشقات متفاوتة في الأشخاص والأحوال. حتى الملك المترفه يحصل له مشقة في السفر تناسبه. وإذا فرض أنه لم يحصل له مشقة فلا يضر، لأن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه، دون مسائل النكاح والعتق المتقدمة لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة، مطلقاً بل مقطوع فيها بعدم ترتب الحكمة عليها.

(٤) أي البريء من الشبهة وغير البريء. أي فإن لم يوجد اختلاف في ذات الدينارين، وأوصافهما اللازمة. فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة لهما كما أشار إليه.

(٥) بناء على القول بإجراء السبب على أصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلاً في ذاته وكان المانع خارجاً عنه.

(٦) هذه المسائل أيسر كثيراً من مسألة التعليق. لأن التعليق لا يتأتى فيه تحقق الحكمة بوجه، أما هذه فإنها لا مانع =

الأقوى فمن نظر إلى أنه نكاحٌ صدرَ من أهله في محله القابل له كما تقدم بسطه، لم يمنع. ومن نظر إلى أنه ـ لمّا كان له نية المفارقة أو كان مظنّةً لذلك ـ أشبه النكاح المؤقت، لم يُجِزْ. هذا وإن كان ابن القاسم لم يحكِ في مسألة نكاح البرّ خلافاً، فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان. وهذا كافٍ فيما فيه من الشبهة. فالموضع مجال نظر المجتهدين. وإذا نظرنا إلى مذهب مالك، وجدنا نكاح البرّ نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود، لكن على أن يرفع حكم اليمين. وكونه مقصوداً به رفع اليمين، يكفي بأنه قصد للنكاح المشروع الذي تحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده؛ إلاّ أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قادح. وكذلك النكاح لقضاء الوطر مقصود أيضاً؛ لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجملة. ونية الفراق بعد ذلك أمر خارج إلى ما بيده من الطلاق الذي جعل الشارع له. وقد يبدو له فلا يفارق. وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة. فإنه في نكاح المتعة بانٍ على شرط التوقيت.

وكذلك نكاح التحليل لم يقصد به ما يقصد بالنكاح؛ إنما قصد به تحليلها للمطلق الأول، بصورة نكاح زوجٍ غيره، لا بحقيقته. فلم يتضمن غرضاً من أغراضه التي شرع لها. وأيضاً فمن حيث كان لأجلِ الغير، لا يمكن فيه البقاء معها عرفاً أو شرطاً، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره. وأيضاً فالنص[1] بمنعه عتيد؛ فيوقف عنده. على أنه لو لم يكن في نكاح المحلّل تراوض ولا شرط، وكان الزوج هو القاصد لذلك، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح؛ اعتباراً بأنه قاصد الاستمتاع على الجملة، ثم الطلاق. فقد قصد على الجملة ما يقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة، ويتضمن[2] ذلك العود إلى الأول إن اتفق، على قول، ولا يتضمنه على قول. وذلك بحكم التبعية. وإن كان هذا من الأقوال المرجوحة، فلا يخلو من وجه من النظر.

= من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية. غايته أنه لابسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها، أو حل اليمين يعني والغالب أنه لا يتمسك بها. أو قضاء شهوته مدة إقامته حتى إذا سافر فارق. وهكذا من المقاصد التي لا تناسب الزوجية أولا تتفق مع المعتبر فيها، وكلها لا تنافي تحقق المقاصد المشروعة بالنكاح. فصار الفرق أن كلاً من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لحصول الحكمة لكن يوجد في الأولى مانع من الحصول وفي هذه المسائل لا مانع منه.

(١) «لعن الله المحلّل والمحلَّل له» ولعل هذا هو الوجه الوجيه. وإلا فالتعليق أشد منه بعداً عن صحة التسبب، لأنه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح، بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوطء وقد يبدو له فلا يفارق كما حصل كثيراً فيكون كقضاء الوطر، ولكن ورد النص فيه بخصوصه لمعنى خاص ومفسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه. وأنت إذا تأملت قوله بعد (إذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد قال بعض العلماء يصحح النكاح اعتباراً بأنه الخ) تعلم وجه ما قلنا وإن مسألة المنع لا ترجع إلى عدم وجود منافع النكاح الشرعية، لأنها حاصلة على الجملة. ولا إلى القصد، لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح. فالكلام في هذا التراوض المهين للزوج والزوجة والمحلل المؤدي إلى انحطاط الأخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة للأول وحرماً له حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم. وهذا أمر يصح أن يرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يصيب الكرامة وعزة النفس من جرائه.

(٢) أي يتضمن نكاح التحليل ـ مع مقاصد النكاح الأصلية ـ قصده أن تعود إلى الزوج الأول إن كان هناك اتفاق وشرط. وقال بعضهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط، وإنما هو أمر تبعي وليس مقصوداً أصلياً فلا يمنع صحة العقد.

ومما يدلّ على أن حلّ اليمين إذا قصد بالنكاح لا يقدح فيه، أنه لو نذر أو حلف على فعل قربة من صلاة أو حج أو عمرة، أو صيام أو ما أشبه ذلك من العبادات، أنه يفعله ويصح منه قربة. وهذا مثله فلو كان هذا من اليمين وشبهه قادحاً في أصل العقد، لكان قادحاً في أصل العبادة؛ لأن شرط العبادة التوجه بها إلى المعبود قاصداً بذلك التقرب إليه. فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها وإن لم يقصد بها إلاّ حل اليمين ـ وإلاّ لم يبرّ فيه ـ فكذلك هنا، بل أولى. وكذلك من حلف أن يبيع سلعة يملكها، فالعقد ببيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلاّ حلّ اليمين. وكذلك إن حلف أن يصيد أو يذبح هذه الشاة، أو ما أشبه ذلك.

وهذا كله راجع إلى أصلين:

(أحدهما): أن الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالّها، وإنما يعتبر أن يكون مظنة[1] لها خاصة.

(والثاني): أن الأمور العادية إنما يعتبر في صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع. ولا يشترط ظهور الموافقة. وكلا الأصلين سيأتي إن شاء الله تعالى.

فصل

والقسم الثالث[2] من القسم الأول هو أن يقصد بالسبب مسبباً لا يعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصود له. وهذا موضع نظر، وهو محل إشكال واشتباه. وذلك أنا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المسبب المفروض؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره. فعلى الأولى يكون التسبب غير مشروع. وعلى الثاني يكون مشروعاً. وإذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع، كان الإقدام على التسبب غير مشروع.

لا يقال: إن السبب قد فرض مشروعاً على الجملة؛ فلم لا يتسبب به؟.

لأنا نقول: إنما فرض مشروعاً بالنسبة إلى شيء معين مفروض معلوم، لا مطلقاً. وإنما كان يصح التسبب مطلقاً إذا علم شرعيته لكل ما يتسبب عنه على الإطلاق والعموم. وليس ما فرضنا الكلام فيه من هذا. بل علمنا أن كثيراً من الأسباب شرعت لأمور تنشأ عنها، ولم تشرع لأمور وإن كانت تنشأ عنها وتترتب عليها؛ كالنكاح فإنه مشروع لأمور كالتناسل وتوابعه، ولم يشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما أشبهه. فلما علمنا أنه مشروع لأمور مخصوصة كان ما جهل كونه مشروعاً له مجهول الحكم. فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم.

ولا يقال: الأصل الجواز.

لأن ذلك ليس على الإطلاق. فالأصل في الأبضاع المنع إلاّ بأسباب مشروعة.

---

(١) أي على الجملة. وإلا فنكاح حل اليمين مظنة ألا يترتب عليه شيء من مقاصد النكاح المذكورة فيما سبق وأمثالها، وإن كان قد يترتب. وقلنا على الجملة أي باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوف للأركان والشروط. وقوله: خاصة توكيد للحصر المستفاد من إنما.

(٢) يظهر أن هذا الموضع يدخل تحت قاعدة الأمور المشتبهات.

والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة. إلى غير ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء، لا مطلقاً. فإذا ثبت هذا وتبين مسبَّبٌ لا ندري: أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده، وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه. ولهذا قاعدة يتبين بها ما هو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع. وهي مذكورة في كتاب المقاصد.

المسألة الرابعة عشرة

كما أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمناً، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكام ضمناً؛ كالقتل يترتب عليه القصاص، والديةُ في مال الجاني أو العاقلة، وغرم القيمة إن كان المقتول عبداً، والكفارة. وكذلك التعدي يترتب عليه الضمان والعقوبة. والسرقة يترتب عليها الضمان والقطع، وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف، المسببة لهذه الأسباب في خطاب الوضع.

وقد يكون هذا السبب الممنوع يسبب مصلحة[1] من جهة أخرى ليس ذلك سبباً فيها؛ كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة، وإنفاذ الوصايا، وعتق المدبَّرين، وحريّة أمهات الأولاد والأولاد. وكذلك الإتلاف بالتعدي يترتب عليه ملك المتعدي للمتلَف، تبعاً لتضمينه القيمة والغصب يترتب عليه ملك المغصوب إذا تغير في يديه، على التفصيل المعلوم، بناء على تضمينه. وما أشبه ذلك.

فأما الضرب الأول فالعاقل لا يقصد التسبب إليه؛ لأنه عين مفسدة عليه، لا مصلحة فيها. وإنما الذي من شأنه أن يُقصد، الضرب الثاني. وهو إذا قصد فالقصد إليه على وجهين.

(أحدهما): أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك؛ كالتشفي[2] في القتل، والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق. فهذا القصد غير قادح في ترتب الأحكام التبعية المصلحية. لأن أسبابها إذا كانت حاصلة حصلت مسبباتها، إلاّ من باب سد الذرائع؛ كما في حرمان القاتل وإن كان لم يقصد إلاّ التشفّي، أو كان القتل خطأ، عند من قال بحرمانه.

---

(١) أي يترتب عليه أمر معتد به شرعاً له أحكامه ومستتبعاته. وإن كان السبب الممنوع لم يقصد به ذلك في نظر الشارع، كما تقدم في النكاح يترتب عليه الطلاق وإن لم يكن من مقاصده، لأنه لا طلاق إلا في ملك عصمة. إلا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب. بخلاف المشروعة فبعض ما ينبنى عليها مقصود بالتسبب.

(٢) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصلحة؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر عما يترتب عليهما من الملك. الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مصلحة أعني أمراً معتداً به شرعاً له أحكام، كالملك فهو مصلحة لها توابع كثيرة، وعليه فلا يظهر وجه لإدراج هذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة. وكان يجمل به أن يجعله أمراً ثالثاً غير الضربين المذكورين. يرشدك إلى أن التشفي وما معه ليس مصلحة بالمعنى المقصود قوله (فهذا القصد غير قادح في ترتب الأحكام المصلحية) يعني كملك المغصوب. فيؤخذ منه أن التشفي ليس حكماً مصلحياً.

ولكن[١] قالوا إذا تغير المغصوب في يد الغاصب أو أتلفه، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيراً فصاحبه غير مخيّر فيه، ويجوز للغاصب الانتفاع به على ضمان القيمة، على كراهية عند بعض العلماء، وعلى غير كراهية عند آخرين.

وسبب ذلك: أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع في ترتب هذه الأحكام؛ لأنها ترتبت على ضمان القيمة أو التغير أو مجموعهما. وإنما ناقضه في إيقاع السبب المنهي عنه. والقصدُ إلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق، غير القصد إلى هذا المسبب بعينه الذي هو ناشيء عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما. وبينهما فرق، وذلك أن الغصب. يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيره. فتجب القيمة[٢] بسبب التغير الناشيء عن الغصب وحين وجبت القيمة وتعينت، صار المغصوب لجهة الغاصب ملكاً له؛ حفظاً لمال الغاصب أن يذهب باطلاً بإطلاق. فصار ملكه تبعاً لإيجاب القيمة عليه، لا بسبب الغصب. فانفكّ القصدان. فقصد القاتل التشفّي، غير قصده لحصول الميراث. وقصد الغاصب الانتفاع، غير قصده لضمان القيمة وإخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه. وإذا كان كذلك، جرى الحكم التابع الذي لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه، وترتب نقيض مقصوده[٣] فيما قصد مخالفته. وذلك عقابُه وأخذُ المغصوب من يده أو قيمته. وهذا ظاهر إلاّ ما سُدّت فيه الذريعة.

(والثاني): أن يقصد توابع السبب، وهي التي تعود عليه بالمصلحة ضمناً؛ كالوارث يقتل الموروث ليحصل له الميراث، والموصَى له يقتل الموصي ليحصل له الموصَى به، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيره ليضمن قيمته ويتملكَه، وأشباه ذلك. فهذا التسبب باطل؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء في خطاب التكليف ليحصل بها في خطاب الوضع مصلحة. فليست إذاً بمشروعة في ذلك التسبب. ولكن يبقى النظر: هل يعتبر في ذلك التسببِ المخصوص كونُه مناقضاً في القصد لقصد الشارع عيناً[٤]، حتى لا يترتب عليه ما قصده المتسبب. فتنشأ من

---

(١) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والغصب، حيث أجروا قاعدة سد الذرائع في الأول دون الثاني. فمرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال. وأيضاً في الغصب لا يضيع على المغصوب منه شيء، فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة، ولا يتأتى ذلك في النفس بعد القتل، ويمكن لكل قاتل ادعاء قصد التشفي ولو كان قاصداً للتوابع كالميراث، لأنه أمر مستور عنا. فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء ستار قصد التشفي فقط.

(٢) أي فقصد الغاصب بالغصب إلى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من الغاصب بالغصب إلى الملك. وحيث إن الأخير لم يحصل منه فلا يقال: كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سبباً في الملك؟ فإنه إنما ناقض في فعل السبب الممنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب الممنوع، بل السبب التغير والضمان وإن ترتبا عليه، فلم ينبن الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع ويبقى الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه موجب فوت المغصوب بدون إرادته، هل يكون حكمه صحة تملكه بالقيمة أم لا؟ لم يفرقوا في الفروع بين القصدين متى حصل موجب الفوت، كما أنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدين التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على القاتل بالمصلحة.

(٣) وهو مطلق الانتفاع بلا مقابل.

(٤) فقد قصد بالسبب بعينه إلى المسبب بعينه الذي لم يجعله الشارع من أسبابه. فليس الغصب والسرقة مثلاً من أسباب الملك في نظر الشارع، ولكنه قصد إلى ذلك، فيكون قصده بعينه مناقضاً لقصد الشارع بعينه.

هنا قاعدة (المعاملة بنقيض المقصود) ويطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المفروض؟ وهو مقتضى[١] الحديث في حرمان القاتل الميراث، ومقتضى الفقه في حديث[٢] المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة؛ وكذلك ميراث المبتوته في المرض، أو تأبيد التحريم على من نكح في العدة. إلى كثير من هذا. أو يعتبر جعل الشارع ذلك سبباً للمصلحة المترتبة، ولا يؤثر في ذلك قصد هذا القاصد. فيستوي في الحكم مع الأول؟ هذا مجال للمجتهدين فيه اتساع نظر، ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين. فلنقبض عنان الكلام فيه.

النوع الثاني في الشروط؛ والنظر فيه في مسائل[٣]

المسألة الأولى

إن المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفاً مكّملاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه؛ كما نقول إن الحول أو إمكان النماء مكمّل لمقتضى

---

(١) وإن كان الحديث لم يفرق في القصد، بل قال (القاتل لا يرث) فإذا كان قاصداً الميراث بالقتل فظاهر. وإن لم يظهر قصده بذلك أيضاً سداً للذريعة. ولو قال مقتضى الفقه في الحديثين كان أحسن.

(٢) هو الحديث الطويل الذي كتبه أبو بكر رضي الله عنه إلى أنس حين وجهه إلى البحرين وفيه: (لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي. فيؤخذ منه المعاملة بنقيض المقصود فيما قصد فيه مخالفة التسبب الشرعي.

(٣) يؤخذ من شراح «**ابن الحاجب**» أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا الشرط شرط للسبب وشرط للحكم. وأن الشرط مطلقاً في الحقيقة يرجع إلى أنه مانع، لكن بجهة عدمه، والمسمى مانعاً منعه بجهة وجوده، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمر ينافي حكمة السبب. مثاله البيع سبب في ثبوت الملك، وحكمته حل الانتفاع، وشرطه القدرة على تسليم المبيع، وعدم القدرة يقتضي العجز عن الانتفاع، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع. وشرط الحكم اختلفت عبارتهم فيه: فمن قائل إن عدمه يقتضي حكمة تنافي حكمة الحكم. وعند تطبيقه يتعسر وجود حكمتين مطردتين متنافيتين. فلذلك قال غيره: شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي نفس الحكم. ومثّلوه بالصلاة فهي سبب للحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب، وحكمة الصلاة التوجه لجناب القدس، وشرطها الطهارة، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في جعله الطهارة شرطاً للثواب، وهذا ينافي الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب، وإن كانت حكمة الصلاة وهي مطلق التوجه لجناب القدس موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة. وعليه فشرط السبب عدمه يخل بحكمة السبب فيخل بتسبب الحكم عنه أيضاً. وشرط الحكم يخل بالحكم وإن كانت حكمة السبب موجودة، فلنعد إلى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه:

يقول إن الشرط ما كان مكملاً للمشروط فيما اقتضاه المشروط. أي فيما ترتب على المشروط من الحكمة، أي وإذا كان مكملاً له في حكمته فعدم الشرط مخل بحكمته. ولا يخفى أن هذا هو شرط السبب. ثم قال أو فيما اقتضاه الحكم فيه، أي يكون الشرط مكملاً للمشروط لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هذا المشروط، وإذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة تخل بحكمة الحكم، ولا يخفى أن هذا هو شرط الحكم على الرأي الأول الذي اعترض بأنه يتعسر تطبيقه على كل شرط للحكم. لاستدعائه حكمتين متنافيتين: إحداهما في عدم الشرط والأخرى في الحكم، وهو ما لم يذكروا له مثالاً فضلاً عن واطراده.

وقد علمت مثاله على الرأي الثاني، وهو يريد بإدماج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعاً واحداً كما سيأتي له ذلك في المانع أيضاً ويجعل ذلك اصطلاحه. أما أمثلته: فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة، وحكمته التي اقتضاها وصف الغنى، وشرط هذا السبب المكمل له في هذه الحكمة الحول =

الملك أو لحكمة الغنى، والإحصان مكمل لوصف الزنى في اقتضائه للرجم، والتساوي في

= وبعبارة أخرى إمكان النماء، لأن استقرار حكم الملك إنما يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح فقدر له حول جعل مناطاً لهذا التمكن الذي يظهر به وجه كونه غنياً، فعدم الشرط وهو التمكن ينافي حكمة السبب وهي الغنى، وعليه فمتى اختلت حكمة السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضاً، فقوله أو لحكمة الغنى تنويع في العبارة أي أن ما يقتضيه الملك هو الحكمة التي هي وصف الغنى. وكذا يقال في أمثاله الآتية بعد ومثاله الثاني لشرط الحكم فالزنا سبب لحكم هو الرجم، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الإنساني أي حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عنده حفظ النسل، وشرطه الإحصان فإذا عدم الإحصان كان معذوراً فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهي حفظ النسل لأن حفظ النسل يحصل برجم المحصن وغير المحصن. ولا يخفى عليك أنه لا يظهر في مثاله هذا تطبيقه على ما جرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها لأنه لا يوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم. أما على الرأي الثاني فظاهر كما صورناه ومثاله الثالث من شرط السبب فالقتل العمد العدوان سبب في القصاص، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الأمن وشرطه التكافؤ وبحيث لا يقتل الأعلى بالأدنى فإذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلت حكمة السبب وهي الزجر واستتباب الأمن لأنه يترتب على قتل الأعلى بالأدنى مفسدة ونزاع وهرج لأنه لا تقبله النفوس، فعدم الشرط مخل بحكمة السبب فلا حكم أيضاً ومثاله الرابع من شرط السبب أيضاً فالصلاة سبب للثواب، وحكمتها الانتصاب للمناجاة بالخضوع والأدب، والطهارة شرطها، وعدم الطهارة ينافي حكمة الخضوع والأدب فلا يترتب الحكم وهو الثواب.

وقوله سواء علينا الخ يشير به إلى ما قالوه في تقسيم الحكم الوضعي إلى ما جعله الشارع علة وما جعله سبباً وما جعله علامة وما جعله ركناً الخ كما جاء في «**تحرير الكمال**» وشرحه أن الذي وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفاً عليه إن كانت المناسبة ظاهرة بين ما وضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يعني بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يترتب عليه عند العقل هذا الحكم فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان وجعله الشارع علة للقصاص لإبطال انتشار القتل المذكور فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لأن ملاءمته ظاهرة وأما إن كانت المناسبة غير ظاهرة إلا بوسائط وفي الجملة بحيث يقال إن هذا الموقوف عليه يفضي إلى الحكم في الجملة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فإنه يفضي إلى الغنى في الجملة وهو يفضي إلى طلب الزكاة. وإن كان جعله الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا إفضاء فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة الخ ما قال. فالمؤلف يقول إن المنظور إليه في الشرط إنما هو أن يكون مكملاً للمشروط سواء أكان الشرط وصفاً لما يسمونه سبباً، يعني كالمثال الثاني وهو ملك النصاب فالشرط وهو التمكن من النماء وصف له فتقول يشترط في النصاب أن يكون متمكناً من نمائه وكما تقول يشترط في الملك أن يكون تاماً، أم كان الشرط وصفا لما يسمونه علة كما في شرط التكافؤ في القتل العمد فتقول يشترط في القتل العمد لترتب القصاص أن يحصل من مكافىء للمقتول، أم كان وصفاً لما يسمى معلولاً كما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيع كونه برضى المتعاقدين، أم كان وصفاً لما يسمى معلولاً كما تقول يشترط في القصاص المعلول للقتل العمد أن يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين، أم وصفاً لمحالها كما تقول يشترط في القتل الذي يوجب القصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذي هو العلة، أم وصفاً لمحل المسبب كما تقول يشترط في ملك المبيع بالعقد أن يكون منتفعاً به فكونه منتفعاً به قائم بالمبيع الذي تعلق به الملك يعني فالمدار على أن يكون الشرط مكملاً للمشروط في حكمته أو حكمة الحكم الذي ترتب عليه وهذا شامل لكل الشروط مهما نظرت إليها بكونها وصفاً لأي شيء مما ذكروه من هذه الأنواع. كما أنه شامل أيضاً للشروط التي هي أوصاف حقيقية كما تقول يشترط في وجوب الصلاة العقل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية. فالأولان وصفان حقيقيان والأخيران اعتباريان ثبوتهما بمجرد اعتبار الشارع وبهذا البيان تعلم أنه لم يخالف اصطلاحهم إلا في العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوعين صريحين ولكنه يريد أن يجعل الشرط شرطاً للسبب مطلقاً إلا أنه تارة =

الحرمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع، وما أشبه ذلك. وسواء علينا أكان وصفاً للسبب أو العلة، أو المسبب أو المعلول، أو لمحالّها، أو لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي. فإنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط. ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له، بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط، وإن لم ينعكس. كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقةً أو اعتباراً. ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح.

المسألة الثانية

وإذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط، فليذكر اصطلاحه في السبب والعلّة، والمانع.

فأما السبب فالمراد به ما وضع[١] شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم؛ كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة، والزوال سبباً في وجوب الصلاة، والسرقة سبباً في وجوب القطع، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذلك.

وأما العلة فالمراد بها الحِكَم والمصالح التي تعلقت[٢] بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصرِ والفطرِ في السفر. والسفرُ هو السبب الموضوع سبباً للإباحة. فعلى الجملة، العلةُ هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مظّنتها[٣]؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يَقضِي القاضي وهو غَضبان»[٤] فالغضب سبب. وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة[٥]. على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لإرتباطِ ما بينهما. ولا مشاحّة في الاصطلاح.

= يكون مكملاً لحكمته هو، أو مكملاً لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد. وسيأتي له في المانع جعله قسماً واحداً وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وإدراجه الأمثلة التي ذكروها للنوعين تحته وسيأتي الكلام معه فيه لا يقال إنه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي وإنما اعتبر كونه مكملاً وهم قد اعتبروا فيه المنافاة. فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم. لأنا نقول أولاً: أن عدم المكمل ينافي كمال المكمل سواء أكان سبباً أم حكماً فهو آيل إلى كلامهم. وثانياً: فإن الشرط والمانع من باب واحد كلاهما يعد مانعاً ولا فرق إلا أن هذا مانع بجهة عدمه وقد صرح في المانع بالتنافي بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتي فلا معنى لاعتبار التنافي في أحد المانعين دون الآخر. وبالجملة فقد أراد أن يخالف الاصطلاح كما يقول وأوجز حتى صار الكلام ألغازاً فاضطرنا إلى هذا الإطناب والله أعلم.

(١) أي وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كما سيقول. وقوله لحكم أي وضعي أو تكليفي، فإباحة الانتفاع حكم تكليفي، وانتقال الأملاك حكم وضعي.

(٢) أي شرعت عندها. وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليفي، مع أن الواقع أن العلة أعم. فدفع حاجة المتعاقدين في البيوع مثلاً حكمة تعلق بها انتقال الملك.

(٣) أما المظنة فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به كالسفر، مثلاً.

(٤) تقدم.

(٥) ولما كان التشويش وصفاً غير منضبط وكان الغضب مظنته وكان وصفاً ظاهراً ضبط به وجعل سبباً.

وأما المانع فهو السبب المقتضي لعلةٍ تُنافي علة ما منع[١]؛ لأنه إنما يطلق بالنسبة إلى سبب مقتض لحكم لعلة فيه. فإذا حضر المانع وهو مقتض علةً تنافي تلك العلة، ارتفع ذلك الحكم، وبطلت تلك العلة. لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون مخلاً بعلة السبب الذي نسب له المانع، فيكون رفعاً لحكمه. فإنه إن لم يكن كذلك، كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين. وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح. فإذا قلنا الدَّين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المديان إلى ما يؤدّي به دينه. وقد تعيّن فيما بيده من النصاب، فحين تعلقت به حقوق الغرماء، انتفت حكمة وجود النصب، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة فسقطت. وهكذا نقول في الأبوّة المانعة من القصاص؛ فإنها تضمنت علة تُخل بحكمة القتل[٢] العمد العدوان. وما أشبه ذلك مما هو كثير.

المسألة الثالثة

الشروط على ثلاثة أقسام: (أحدها): العقلية؛ كالحياة في العلم، والفهم في التكليف (والثاني) العاديّة؛ كملاصقة النار الجسمَ المحرَق ـ في الإحراق، ومقابلة الرائي للمرئي وتوسط الجسم الشفاف ـ في الإبصار، وأشباه ذلك. (والثالث) الشرعية؛ كالطهارة في الصلاة، والحول في الزكاة، والإحصان في الزنى. وهذا الثالث هو المقصود بالذكر. فإن حدَث التعرض لشرط من شروط القسمَين الأوّلين، فمن حيث تعلّق به حكم شرعي في خطاب الوضع أو خطاب التكليف. ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار؛ فيدخل تحت القسم الثالث.

المسألة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أنّ الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، وليس بجزء. والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية. ألاَ ترى أن الحول هو المكمّل لحكمة حصول النصاب وهي الغنى؛ فإنه إذا ملك فقط، لم يستقر عليه حكمه إلاّ بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح. فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى. والحنث في اليمين مكمل

---

(١) جرى على أن المانع مطلقاً يقتضي علة تنافي علة السبب حتى فيما يسميه الأصوليون مانع الحكم كما تراه في تعريفه وسائر بيانه وهو اصطلاح له كما صدر به المسألة، ولا مشاحة في الاصطلاح، لكن إذا كان مبنياً على أمر معقول. وستأتي مناقشته في هذا الأمر.

(٢) جرى في المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافي علة السبب، وجعله نوعاً واحداً، وأدرج ما يسمونه مانع الحكم في مانع السبب، ومثّل لمانع السبب بالمثالين اللذين جعلوا الأول منهما مثالاً لمانع السبب والثاني: مثالاً لمانع الحكم. وظاهر أن مثال الأبوة الذي جعلوه مثالاً لمانع الحكم، فيه حكمة المانع ـ وهي كون الأب سبباً لوجود الابن ـ هذه لا تخل بتحقق حكمة السبب وهي الزجر، إذ الزجر والانكفاف وضرورة استتباب الأمن لا تزال قائمة إذا اقتص من الوالد، فلم يخل بها حكمة الأبوة حتى يكون في هذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد، بل فيه تعارض سببين. فكان مقتضى تقريره في المانع ألا تعد الأبوة مانعاً فأنت ترى أن قصره المانع على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصير تعريف المانع قاصراً. وعليه فاصطلاحه مبنى على اطراد أن كل مانع فيه علة تنافي علة السبب. فعليه تحقيق ذلك. وما لم يتحقق لا يكون هناك وجه للعدول عن كلام الأصوليين في جعلهم المانع نوعين.

لمقتضاها؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلاّ وفي الإقدام عليها جنايةٌ ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلاّ عند الحنث، فعند ذلك كمل مقتضى اليمين. والزهوق أيضاً مكمل لمقتضى إنقاذ المقاتل الموجب[١] للقصاص أو الدية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضاً مخوفاً[٢]. والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم. وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات؛ فإنّ العقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً؛ كتكليف العجماوات والجمادات. فكيف يقال إنه مكمل؟ بل هو العمدة في صحة التكليف. وكذلك لا يصح أن يقال أن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكمّلها الإيمان. وكثير من هذا.

ويرتفع هذا الإشكال[٣] بأمرين: (**أحدهما**): أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية[٤] وكلامنا في الشروط الشرعية. (**والثاني**): أن العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف[٥] وهو الإنسان، لا في نفس التكليف. ومعلوم أنه بالنسبة إلى الإنسان مكمل، وأما الإيمان فلا نسلم أنه شرط، لأن العبادات مبنية عليه. ألا ترى أن معنى العبادات التوجه إلى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح؛ وهذا فرع الإيمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي ينبني عليها شرطاً فيه؟ هذا غير معقول. ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة. وأيضاً فإن سلّم في الإيمان أنه شرط، ففي المكلّف لا في التكليف. ويكون شرط صحة عند بعض، وشرط وجوب عند بعض ـ فيما عدا التكليف بالإيمان ـ حسبما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع.

المسألة الخامسة

الأصل المعلوم في الأصول: أن السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دونه. ويستوي في ذلك شرط الكمال، وشرط الإجزاء. فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط، كما لا يصح الحكم بالإجزاء مع فرض توقفه على شرط. وهذا من كلامهم ظاهر. فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه؛ وقد فرض كذلك. هذا خلف وأيضاً لو صح ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غيرَ متوقف الوقوع عليه معاً.

---

(١) إن اعتبر الزهوق مكملاً لحكمة المشروط وهو القتل كان من النوع الأول للشرط. وإن كان مكملاً لحكمة الزجر المترتبة على القصاص كان من النوع الثاني.

(٢) فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم. ولكن شرطه الموت.

(٣) أي في العقل خاصة. أما الإيمان فجوابه يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته.

(٤) ولكنا قلنا إذا اعتبرنا الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتنالها أحكامها. إلا أن يقال إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية. ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطاً وقد سلمه.

(٥) أي فيكون في التعبير بشرط التكليف تساهل. والغرض هو ما ذكر.

وذلك محال وأيضاً فإن الشرط من حيث هو، يقتضي أنه لا يقع المشروط إلاّ عند حضوره. فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعاً وغير واقع معاً. وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه.

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعُزي إلى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا؟ قولان؛ اعتباراً باقتضاء السبب، أو بتخلف الشرط فمن راعى السبب وهو مقتض لمسببه، غلّبَ اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط. ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه، لم يراع حضور السبب بمجرده، إلاّ أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك في اقتضائه.

وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقاً ويمثلون ذلك بأمثلة: منها: أن حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة، ودوران الحول شرطه؛ ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف. واليمين سبب في الكفارة، والحنث شرطها؛ ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين. وإنفاذ المقاتل سبب في القصاص أو الدية، والزهوق شرط؛ ويجوز العفو قبل الزهوق وبعد السبب. ولم يحكوا في هذه الصورة خلافاً. وفي المذهب: إذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيد زوجة هي في ملكه إن شاءت طلقت أو أبقت، فاستأذنها[1] في التزويج فأذنت له، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه ـ قال مالك ليس لها ذلك؛ بناء على أنها قد أسقطت بعد جريان السبب وهو التمليك، وإن كان قبل حصول الشرط وهو التزوج. وإذا أذن الورثة ـ عند المرض المخوف ـ في التصرف في أكثر من الثلث جاز؛ مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلاّ بعد الموت. فالمرض هو السبب لتملكهم، والموت شرط؛ فينفذ إذنهم عند مالك ـ خلافاً لأبي حنيفة والشافعي ـ وإن لم يقع الشرط. ومن الناس من قال بإنفاذ إذنهم في الصحة والمرض. فالسبب على رأي هؤلاء هو القرابة؛ ولا بدّ لهم من القول بأن الموت شرط وفي المذهب: من جامع فالتذ ولم يُنزل، فاغتسل ثم أنزل، ففي وجوب الغسل عليه ثانية قولان؛ ونفيُ الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره، وقد اغتسل، فلا يغتسل له مرة أخرى. هذه حجة سحنون وابن الموّاز. فالسبب هو الانفصال، والخروج شرط ولم يعتبر... إلى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل.

وهو ظاهر المعارضة للأصل الأول؛ فإن الأول: يقضي بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق. والثاني: يقضي بأنه صحيح عند بعض للعلماء، وربما صح باتفاق كما في مسألة العفو قبل الزهوق. ولا يمكن أن يصح الأصلان معاً بإطلاق. والمعلوم صحة الأصل الأول. فلا بد من النظر في كلامهم في الأصل الثاني:

(١) المذكور في كتب المذهب أنه إذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذي ملكها إياه بأن قالت مثلاً أسقطت حقي ثم تزوج بالمرأة التي جعل لزوجته حق تطليقها فإذا أرادات أن تتمسك بهذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتمد. ومقابله ضعيف. وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتي أما مجرد الإذن له على ما هو ظاهر كلامه فإنه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتي. ولا يخفى عليك أن قوله (بناء على الخ) ليس من مقول مالك.

أما أوّلاً: فنفس التناقض بين الأصلين كافٍ في عدم صحته، عند العلم بصحة[(١)] الأصل الأول.

وأما ثانياً: فلا نسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط؛ فإنا نقول:

من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً ـ من غير أهل مذهبنا ـ فبناء على أنه ليس بشرط في الوجوب، وإنما هو شرط في الانحتام. فالحول كله كأنه وقت ـ عند هذا القائل ـ لوجوب[(٢)] الزكاة موسع، ويتحتم في آخر الوقت؛ كسائر أوقات التوسعة. وأما الإخراج قبل الحول بيسير ـ على مذهبنا ـ فبناء على أن ما قرب من الشيء فحكمه حكمه؛ فشرط الوجوب حاصل. وكذلك القول في شرط الحنث: من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتام من غير تخيير، لا شرط في وجوبها.

وأما مسألة الزهوق، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية، لا أنه شرط في صحة العفو. وهذا متفق عليه؛ إذ العفو بعده لا يمكن[(٣)]، فلا بد من وقوعه قبله إن وقع؛ ولا يصح[(٤)] أن يكون شرطاً إذ ذاك في صحته. ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لا تتعلق بالمال، فجاز عفوه عنه مطلقاً[(٥)]؛ كما يجوز عفوه عن سائر الجراح، وعن عرضه إذا قُذف، وما أشبه ذلك. والدليل على أن مُدْرَكَ حكم العفو ليس ما قالوه[(٦)] أنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق؛ ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان[(٧)].

وأما مسألة تمليك المرأة، فإنها لمّا أسقطت حق نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه، لم يبق لها ما تتعلق به بعده؛ لأن ما كانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقها[(٨)] فيه بعد ما جرى سببه، فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط. وهو فقه ظاهر.

ومسألة إذن الورثة بَيِّنَةُ المعنى؛ فإن الموت سبب في صحة الملك لا في تعلقه، والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لا في تملكهم له. فهما سببان، كل واحد منهما

---

(١) أي بإطلاق ليصح التناقض.

(٢) ومثل هذا الجواب للسعد في حاشيته على «**ابن الحاجب**» في مسألة الأداء والقضاء.

(٣) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح.

(٤) لو كان تفريعاً بالفاء لكان أوضح.

(٥) أي زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك.

(٦) أي فيما سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتب المسبب وإن لم يحصل الشرط، اعتباراً باقتضاء السبب.

(٧) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والدية، وقد اتفقوا على أنه إن لم يحصل هذا الشرط فلا يتأتى القصاص ولا أخذ دية النفس. فاتفاقهم دليل على أن مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب عليه المسبب. ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط لكان قائلاً بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزهوق. ولم يقل بذلك أحد. فدل على اعتبار الجميع للشرط في تحقق حكم المسبب.

(٨) أي فليس تزوج المرأة شرطاً في صحة التمليك، لأن الملك تم بمجرد الصيغة، غايته أن أثره إنما يكون بعد التزوج، فإذا أسقطت الملك فليس إسقاطاً قبل حصول الشرط في الملك.

يقتضي حكماً لا يقتضيه الآخر. فمن حيث كان المرض سبباً لتعلق الحق وإن لم يكن ملك، كان إذنهم واقعاً في محلّه؛ لأنهم لما تعلق حقهم بمال الموروث صارت لهم فيه شبهة ملك، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد ذلك مطالبة؛ لأنهم صاروا ـ في الحال الذي أنفذوا تصرّف المريض فيه حالة المرض ـ كالأجانب[١]؛ فإذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق، كالثلث. والقائل بمنع الإنفاذ يصحّ مع القول بأن الموت شرط؛ لأنهم أذنوا قبل التمليك[٢] وقبل حصول الشرط، فلا ينفذ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها.

وأما مسألة الإنزال فيصح[٣] بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الغسل، أو لأنه لا حكم له؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة.

فعلى الجملة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط:

المسألة السادسة

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعاً على ضربين:

(أحدهما): ما كان راجعاً إلى خطاب التكليف ـ إما مأموراً بتحصيلها ـ كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما أشبه ذلك ـ وإما منهياً عن تحصيلها ـ كنكاح المحلّل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، والجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة، الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك. فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه. فالأول: مقصود الفعل؛ والثاني مقصود لترك. وكذلك الشرط المخير فيه ـ إن اتفق[٤] ـ فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلف: إن شاء فعله فيحصل المشروط، وإن شاء تركه فلا يحصل.

والضرب الثاني: ما يرجع إلى خطاب الوضع؛ كالحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحِرز في القطع، وما أشبه ذلك. فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله. فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه، ليس بمطلوب الفعل

---

(١) فقد أسقطوا المقدار الذي ترتب لهم على مرض مورثهم وصاروا كالأجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائداً على الثلث كحال الأجانب في ذلك. وكل هذا خارج عن تقرر ملك لهم في حالة المرض.

(٢) أي قبل تمامه بحصول شرطه.

(٣) أي تبنى على أن الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الإنزال. وفرض المسألة الجماع. فدعوى أن الإنزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض. أو يقال إن عدم وجوب الغسل مبني على ما هو أعم من ذلك وهو أن كل إنزال لم يقترن بلذة يكون كالعدم لا حكم له ولو لم يكن ناشئاً عن الجماع، اللهم إلا ما كان في النوم فإنهم وإن لم يشترطوا، مقارنته للذة إلا أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب أن المني لا يكون إلا مع لذة طردوا الباب في النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة. وهذا إنما يصح إذا سلمنا أنه يشترط مقارنة اللذة في اعتبار الإنزال موجباً، مع أنهم صرحوا في غير الجماع بأن الإنزال بسبب اللذة موجب للغسل وإن لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل. ثم رأيت أن ما قلناه ليس متفقاً عليه بل هو المعتمد. ومقابله يشترط في الإنزال الموجب للغسل أن يكون بلذة مقارنة، حتى إذا التذ وبعد انقضاء اللذة خرج منه المني فإنه لا يطالب بالغسل مطلقاً، سواء اغتسل قبل خروجه ـ وإن لم يطالب به ـ أو لم يغتسل. فكلام المؤلف مبني على هذا. راجع **«الزرقاني»** و**«حاشية العدوي»** عليه.

(٤) كالنكاح الذي يكون به محصناً فهو مباح وشرط في ترتب حكم الرجم على الزنا.

أن يقال يجب على إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه، ولا مطلوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفاً أن تجب فيه الزكاة، وكذلك الإحصان لا يقال إنه مطلوب الفعل[١] ليجب عليه الرجم إذا زنى، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم إذا زنى. وأيضاً فلو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع؛ وقد فرضناه كذلك. هذا خلف. والحكم فيه ظاهر. فإذا توجه قصد المكلف إلى فعل الشرط أو إلى تركه، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته، فلا بد من النظر في ذلك. وهي:

المسألة السابعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف[٢]، مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه، أوْ لا. فإن كان ذلك فلا إشكال فيه، وتنبني الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره، وترتفع عند فقده؛ كالنصاب إذا أُنفق قبل الحول للحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته إلى الخلطة، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على الإنسان، إلى ما أشبه ذلك.

وإن كان[٣] فعله أو تركه من جهة كونه شرطاً، قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب أن لا يترتب عليه أثره، فهذا عمل غير صحيح، وسعي باطل. دلّت على ذلك دلائل العقد والشرع معاً.

---

(١) أي ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح، وإلا فالإحصان وصف لا يفعل.

(٢) لا يقال موضوع المسألة عام في الضربين وقد خصه بخطاب التكليف فيكون خاصاً بالضرب الأول في المسألة قبلها. وهذا لا يناسب فرض المسألة كما لا يناسب الأمثلة الآتية.

لأنا نقول إن خطاب الوضع يدخل تحت قوله أو مخيراً فيه وكذا تحت ما قبله من المأمور به والمنهي عنه من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الآتية يحصل مسبباً عن فعل المخير فيه مثلاً كما تقدمت أمثلته، فإن الحول في الزكاة يحصل من إمساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه، له أن ينفق أو يمسك، والإحصان مرتب على النكاح المخير فيه. وجمع المتفرق وتفريق المجتمع مخير فيه. وكل منهما مترتب عليه خطاب الوضع. فالكلام جار مع فرضه المسألة. فإن فعل الشرط لأنه مأمور به أو تركه لأنه منهي عنه، أو فعله لأنه مخير فيه، وكان قصده قضاء حاجته، لا إبطال مسبب شرعي، فلا كلام في ترتب أحكام الشرط عليه.

(٣) أي فإن فعل ما يحقق الشرط أو فعل ما يخل به بهذا القصد فإنه يكون باطلاً لا يترتب عليه أثره. وظاهره إن ذلك جار فيما ترتب عليه ما لا يعد هرباً من الأثر. كأن يجمع لتلزمه الزكاة أو يفرق لتلزمه أيضاً، وكذا إذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة، أو فعل موجب الإحصان ليرجم إذا زنى ـ ظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثره لأنه قصد إلى الشرط من جهة كونه شرطاً بنية إسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق الشرط حتى لا يترتب عليه أثره وهو عدم الزكاة في المثالين الأول والثاني وعدم الرجم في المثال الثالث، ولا يخفى أن هذا الظاهر غير واضح لأنه متى بقي النصاب إلى الحول عنده ولو بهذا القصد لزمته الزكاة. وكذا يقال في بقية الأمثلة. فهل تقيد المسألة بما إذا كان الفعل أو الترك قصداً إلى إسقاط أثر شرعي لا يراه في مصلحته، وهرباً مما ينافي مقاصد الناس في المألوف عند العقلاء، فيكون الحكم في المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجاً فيما يقوله المؤلف.

فمن الأحاديث في هذا الباب قوله ﷺ[(١)]: «لا يُجمعُ بين متفرّقٍ ولا يفرّقُ بين مجتمع خَشْيَةَ الصدقة»[(٢)] وقال ﷺ[(٣)]: «البَيِّعُ والمبتاعُ بالخيارِ حتّى يَتَفرَّقا إلاّ أن تكونَ صفْقَةَ خِيار. ولا يحلُّ له أن يُفارقَهُ خَشْيَةَ أن يَستقيلَه» وقال: «مَن أدخلَ فرساً بَين فَرَسَين وهو لا يأمَنُ أن تُسبقَ فليس بِقمار؛ ومن أدخل فرساً بين فَرَسَين وقد أمِن أن تُسبقَ فَهو قِمار»[(٤)] وقال في حديث بَريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم: «من اشترط شرطاً ليسَ في كتابِ اللّهِ فهو باطل وإن كان مِائَةَ شَرْط»[(٥)] الحديث!: «ونهى عليه الصلاة والسلام عن بَيع وَشرطٍ، وعن بَيْعٍ وسلَفٍ، وعن شَرطٍ في شَرْطٍ»[(٦)] وسائر أحاديث الشروط المنهى عنها. ومنهُ حديث: «من اقتَطعَ مالَ امرىء مُسلمٍ بيَمينهِ»[(٧)] وحديث: «إنّ اليمينَ على نيّةِ المستَحلِف»[(٨)].

وعليه جاءت الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: ٧٧]الآية. وفي القرآن أيضاً: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] الآية. وآية شهادة الزور والأحاديث فيها من هذا أيضاً. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٤] وما في معنى ذلك من الأحاديث وقال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾

---

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي.

(٢) هو فعل منهياً عنه ليخل بشرط الزكاة أو زيادتها، وفي المثال الثاني فعل منهياً عنه ليحل بشرط الخيار. وفي المثال الثالث فعل منهياً عنه وهو إدخال فرس معروف فيها أنها تسبق الخيل ليحقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهو مخل بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط. وكذا يقال في شرط الولاء إنه فعل منهياً عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء ألا يترتب عليه أثره. وكذا البيع وشرط ألا يبيعه المشتري مطلقاً أو لغيره مثلاً فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشتري في سائر تصرفات الملك. وما بعده قيّد فيه السلف الذي لا يكون إلا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذي فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه. وشرط في شرط كشرط أن يكون الولاء للبائعين في مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيعها أن تعتقها واشترطوا في عتقها أن يكون الولاء لهم. والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط العتق فقد أجازوها فيتصور فيها شرط في شرط. وكذا فعل اليمين المنهي عنها ليرتب عليها حقاً له لم يكن فقد فعل شرطاً يترتب عليه القضاء له بغير حقه وقد فعله من جهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل، وآية **﴿ولا يحل لكم﴾** [البقرة: ٢٢٩] الخ من هذا أيضاً فإذا فعل ما يقتضي نشوزها وعدم قيامها بحدود الله فقد فعل منهياً عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية، وآية شهادة الزور فالشهادة يحقق بها شرطاً لحكم القاضي للمشهود له بقصد إسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة والتيس المستعار يريد تحقيق شرط عودها للأول بهذا القصد.

(٣) هذه الرواية في «**منتقى الأخبار**» عن أحمد والدارقطني وأصحاب السنن إلا ابن ماجه وأخرجه أيضاً البيهقي وحسنه الترمذي.

(٤) رواه في «**التيسير**» عن أبي داود، بالياء من يسبق في الموضعين.

(٥) تقدم.

(٦) ورد في «**التيسير**» عن أصحاب السنن الثلاثة: «لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع»، وعن مالك: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع وسلف».

(٧) بقية الحديث طوقه يوم القيامة. وروى في «**الترغيب والترهيب**» «من اقتطع مال امرىء مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار» الخ عن الطبراني في «**الكبير**» واللفظ له. والحاكم وقال صحيح الإسناد.

(٨) رواه مسلم وابو داود والترمذي.

[البقرة: ٢٣٠] وما جاء من أحاديث[(١)] لعنِ المحلِّل والمحلَّل له والتيس المستعار، وحديث[(٢)] التَصرِيَة في شراء الشاة على أنها غزيرة الدَّرّ، وسائر أحاديث[(٣)] النهي عن الغش، والخديعة، والخِلابة، والنَّجْش[(٤)]، وحديث[(٥)] امرأة رِفاعة القُرَظي حين طلقها وتزوجها[(٦)] عبد الرحمٰن بن الزّبير. والأدلة أكثر من أن يؤتى عليها هنا.

وأيضاً فإن هذا العمل[(٧)] يصيّر ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة، عبثاً لا حكمة له ولا منفعة به؛ وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح وإنها معتبرة في الأحكام. وأيضاً فإنه مضادٌّ لقصد الشارع؛ من جهة أن السبب لمّا انعقد وحصل في الوجود،

---

(١) حديث: (لعن الله المحلل والمحلل له) رواه في «الجامع الصغير» عن أحمد عن علي، والترمذي والنسائي عن ابن مسعود، والترمذي عن جابر، وليس في هذه الروايات قوله (والتيس المستعار). قال المناوي قال الترمذي: حسن صحيح. قال ابن القطان: ولم يلتفت لكونه من رواية أبي قيس عبد الرحمٰن بن مروان وهو مختلف فيه. وقال ابن حجر رواته ثقات. وقال الحافظ الذهبي في «الكبائر» صح من حديث ابن مسعود.

(٢) ذكر في «التيسير» عن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: «لا تصرِّ ـ ويروى لا تصرّوا ـ الإبل والغنم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها: إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعاً من تمر» أخرجه الستة وفي أخرى للبخاري «فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ففي حلبها صاع من تمر» وفي أخرى لمسلم (فهو فيها بالخيار).

(٣) منها ما رواه في «التيسير» عن الستة إلاّ الترمذي أن رجلاً ذكر لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال رسول الله ﷺ: «من بايعت فقل لا خلابة» فكان إذا باع قال لا خلابة ـ (الخلابة الخداع).

وروى في «التيسير» أيضاً عن الخمسة إلا النسائي، أن رسول الله ﷺ قال: «لا تناجشوا» وعن ابن عمر قال: «نهى رسول الله ﷺ عن النجش». أخرجه الثلاثة والنسائي كما في «التيسير»، وزاد مالك قال: والنجش أن تعطيه بسلعة أكثر منها وليس في نفسك اشتراؤها فيقتدي بك غيرك.

(٤) تصرية الشاة وما معها من مسائل الغش والخديعة والخلابة والنجش ـ ويجمعها في الحقيقة جنس الغش ـ قد فعل بها أمراً يقتضي زيادة الثمن عما إذا كانت غير مغشوشة. ولو كان ما فعله بهذا القصد صحيحاً لرتب الشارع عليه ملكه للزيادة وحل الانتفاع بها، ولكنه لا يرتب ذلك لأنه فعل شرط الزيادة بهذا القصد السيء ولا بد. فلا تكون الزيادة ملكاً له ولا يحل انتفاعه بها وللمشتري رد المبيع واسترداد الثمن.

(٥) روى مالك أن رفاعة بن سموأل طلق امرأته ثلاثاً في عهد رسول الله ﷺ. فنكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمسها ففارقها، فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فنهاه عن تزوجها، وقال: «لا تحل حتى تذوق العسيلة».

(٦) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلاً ولكن بقصد غير صحيح فكان سعياً باطلاً من هذه الجهة، أما في مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر وأنه فعل بقصد سيء كالتحليل مثلاً حتى يلغى الأثر المترتب على الشرط ويبقى الأمر كما كان قبل فعله. وإنما الذي في المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام (لا حتى تذوقي عسيلته الخ) أي أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت إليه عليه السلام بعد مدة تقول أنه قد مسّني فقال لها: «كذبت بقولك الأول فلن أصدقك في الآخر» فلا يظهر وجه إدراج المسألة في هذا الباب.

(٧) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه. وهذا وما بعده استدلال بطريق العقل المبني على ما استقرى من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح. فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذي قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح التي يبنيها الشارع على تلك الأسباب. فمثلاً لو اعتبر التفريق والجمع بهذه النية، ولو اعتبر الإنفاق قبل الحول بقليل ليهرب من الزكاة في المسألتين، لأمكن لكل واحد أن يتخلص من وجوب الزكاة بفعل هذا الشرط أو تركه مثلاً وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة. وكذا يقال في سائر الأمثلة.

صار مقتضياً شرعاً لمسببه؛ لكنه توقف على حصول شرط[١] هو تكميل للسبب؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب، قاصداً لمضادَّة الشارع في وضعه سبباً. وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة. فهذا العمل باطل.

فإن قيل: المسألة مفروضة في سببٍ توقّف اقتضاؤه للحكم على شرط. فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقده، كان كما لو لم يقصد ذلك؛ ولا تأثير للقصد. وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً؛ كالحول في الزكاة فإنه شرط لا تجب الزكاة بدونه بالفرض. والمعلوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط، لا عند فقدها. فإذا لم ينتهض سبباً كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معاني الانتفاع، فلا تجب عليه الزكاة؛ لأن السبب لم يقتض إيجابها، لتوقفه على ذلك الشرط الذي ثبت اعتباره شرعاً. فمن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق[٢]، وهكذا سائر المسائل.

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجري فيما إذا لم يقصد رفع حكم السبب. وأما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر؛ لأن الشرع شهد له بالإلغاء على القطع. ويتبين ذلك بالأدلة المذكورة إذا عرضت المسألة عليها؛ فإن الجمع بين المتفرق أو التفرقة بين المجتمع قد نُهي عنها إذا قصد بها إبطال[٣] حكم السبب، بالإتيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين. فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلاً؛ فإذا جمعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهي عنه. كما أنه إذا كانت مائة مختلطة بمائة وواحدة، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة، فكذلك. وما ذاك إلاّ أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه ما اقتضاه السبب الأول. فكذلك المنفق نصابه بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الإخراج. وكذلك قوله: «ولا يحلُّ له أن يفارقَه خشيةَ أن يستقيلَه» فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد؛ وعن الإتيان بشرط الفرس المجلِّية للجُعل بقصد أخذه، لا بقصد المسابقة معه. ومثله مسائل الشروط؛ فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة[٤]. فإن العقد على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ما ينشأ عنه ومن ذلك الولاء، فمن شرط أن الولاء له من البائعين، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه. واعتبِرْ هكذا سائر ما تقدم تجده

(١) كمرور الحول مثلاً في النصاب، فإذا اتفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له مضاداً لقصد الشارع إيجاب الزكاة فيه.

(٢) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق، وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب إنما يقتضي عند وجود الشرط لا عند فقده، يعني فكان يقتضي ذلك على أكثر الفروض أن يقال إنه فعل منهياً عنه وأثم مثلاً ولكنه لا تجب عليه الزكاة. فإثمه من جهة المضادة لقصد الشارع، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله.

(٣) وتقدمت القاعدة الأصولية وهي أنه ليس لأحد أن يرفع حكم السبب لأن المسبب من فعل الله لا من فعل المكلف. ولما كان هذا الشرط يقصد به رفع المسبب كان لاغياً وكأنه لم يكن.

(٤) قيد به لما سبق له من أن المسبب الذي لا يرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل. فارجع إليه.

كذلك. فعلى هذا، الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك القصد هو المنهي عنه[(١)]. وإذا كان منهياً عنه كان مضاداً لقصد الشارع[(٢)]. فيكون باطلاً.

فصل

هذا العمل هل يقتضي البطلان بإطلاق أم لا؟

الجواب: أن في ذلك تفصيلاً، وهو أن نقول: لا يخلو أن يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى، أوْ لا.

فإن كان كذلك، فالحكم الذي اقتضاه السبب، على حاله قبل هذا العمل. والعمل باطل ضائع، لا فائدة فيه، ولا حكم له؛ مثل أن يكون وهب المال قبل الحول، لمن راوضه على أن يردّه عليه بعد الحول بهبة أو غيرها؛ وكالجامع بين المفترق ريثما يأتي الساعي ثم ترد إلى التفرقة، أو المفرق بين المجتمع كذلك ثم يردَّها إلى ما كانت عليه؛ وكالناكح لتظهر صورة الشرط ثم تعود إلى مطلقها ثلاثاً؛ وأشباه ذلك. لأن هذا الشرط المعمول فيه، لا معنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعاً.

وإن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه:

أحدها:[(٣)] أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كاف؛ فإنه هو الباعث[(٤)] على الحكم، وإنما الشرط أمر خارجي مكمل؛ وإلاّ لزم أن يكون الشرط جزء العلة، والفرض خلافه. وأيضاً: فإن القصد فيه قد صار غير شرعي، فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع؛ فهو في حكم ما لم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يترتب على هذا العمل حكم. ومثال ذلك: إن أنفق النصاب قبل الحول في منافعه، أو وهبه هبة بَتَلةً لم يرجع فيها، أو جمع بين المفترق، أو فرق بين المجتمع ـ وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة ـ لكنه لم يعد إلى ما كان عليه قبل الحول. وما أشبه ذلك. فقد علمنا ـ حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم ـ أنه قاصد لثبوت الحكم به؛ فإذا أخذ هذا برفع حكم السبب مع انتهاضه سبباً، كان مناقضاً لقصد الشارع. وهذا باطل. وكون الشرط ـ حين رفع أو وضع ـ على وجه يعتبره الشارع على الجملة[(٥)]، قد أثر فيه

---

(١) أي فقوله ـ في الاعتراض السابق ـ إنه موافق من جهة ومخالف من جهة غير صحيح، فإنه مخالف من كل جهة، لأنه متى كان المنهي عنه هو فعل الشرط نفسه فيكون باطلاً وكأنه لم يحصل فبقي الحكم كما كان قبل فعله.

(٢) أي مضاد له عيناً. وسيأتي لهذا ذكر في الفصل بعده.

(٣) ضعيف في النظر إن لم يكمل بما سبق منه أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً فيكون باطلاً. أما مجرد أن الشرط أمر خارجي الخ فإنه لا يفيد. ولو جعل ما بعده مكملاً له لا دليلاً مستقلاً وكان هو روح الدليل لصح. ولكن قوله (وأيضاً) يقتضي استقلاله في نظره بالاستدلال. وكلامه في التطبيق على الأمثلة بعد يقتضي أن محل الاستدلال وروحه ما بعد قوله (وأيضاً) فتأمل.

(٤) لا يخفى ما فيه من التسامح.

(٥) فالشارع يعتبر انفاق النصاب قبل الحول في منافعه والهبة البتلة وجمع المتفرق مثلاً بهذا القصد نافذاً، فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يردّ ما أنفقه في قضاء مصالحه، وهكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع. فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه لأنه بهذا القصد الفاسد يكون آثماً وأيضاً لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة.

القصد الفاسد، فلا يصح أن ينتهض شرطاً شرعياً. فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحق بالقسم الأول.

والثاني: أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كاف؛ فإنه وإن كان باعثاً، قد جعل في الشرع مقيداً بوجود الشرط. فإذاً ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرده؛ وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط، لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه. وإنما قصد لِمَا لم يظهر فيه قصد الشارع للإيقاع أو عدمه، وهو الشرط أو عدمه؛ لكن لمّا كان ذلك القصد آيلاً لمناقضة قصد الشارع على الجملة، لا عيناً، لم يكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها. وأيضاً فإن هذا العمل لمّا كان مؤثراً وحاصلاً وواقعاً، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعياً أو سبباً شرعياً؛ كما كان تغيُّر المغصوب سبباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم.

وعلى هذا الأصل ينبني صحة ما يقول اللخمي فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار، أو أخّر صلاة حضر عن وقتها الاختياري ليصليها في السفر ركعتين، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها ـ قال: فجميع ذلك مكروه، ولا يجب على هذا في السفر صيام. ولا أن يصلي أربعاً، ولا على الحائض قضاؤها. وعيله أيضاً يجري الحكم في الحالف: «لَيقضين فلاناً حقه إلى شهر» وحلف بالطلاق الثلاث، فخاف الحنث فخالع زوجته لئلا يحنث، فلما انقضى الأجل راجعها. فهذا الوجه يقتضي أنه لا يحنث، لوقوع الحنث وليست بزوجة؛ لأن الخلع ماض شرعاً وإن قصد به قصد الممنوع.

والثالث: أن يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين: فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله؛ وإن ثبت له في نفسه حكم شرعي؛ كمسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع، ومسألة نكاح المحلل على القول بأنه نافذ ماض ولا يحلّها ذلك للأوّل. لأن الزكاة من حقوق الله؛ وكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله، لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين. وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك.

هذا كله ما لم يدل دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه إن دل دليل خاص على خلافه صِيرَ إليه، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذاك دالّ على إضافة هذا الأمر الخاص إلى حق الله، أو إلى حق الآدميين ويبقى بعدُ ما إذ اجتمع الحَقان، محلَّ نظر واجتهاد. فيغلب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد. والله أعلم.

المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها[١] على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون مكملاً لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكُفء، والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان ـ في النكاح، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسيئة في الثمن ـ في البيع، واشتراط العهدة في الرقيق، واشتراط مال العبد، وثمرة الشجر، وما أشبه ذلك. وكذا اشتراط الحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، وعدم الطول في نكاح الإماء، والحرز في القطع. فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضي حكماً، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً إلى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد، كان للصيام فيه أثر ظاهر ولما كان غير الكفء مظنّةً للنزاع وأنفةِ أحد الزوجين أو عصبتِهما، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة، وأولى بمحاسن العادات، كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح. وهكذا الإمساك بمعروف وسائر تلك الشروط المذكورة تجري على هذا الوجه. فثبوتها شرعاً واضح.

والثاني: أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته، بل هو على الضد من الأول؛ كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحبّ، أو اشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد ـ بناء على رأي مالك[٢] أو اشترط في النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمجبوب ولا عِنِّين، أو شرط في البيع أن لا ينتفع بالمبيع، أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض، أو شرط في البيع أن لا ينتفع بالمبيع، أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض، أو شرط الصانع على المستصنع أن لا يضمن المستأجَر عليه إن تلف، وأن يصدّقه في دعوى التلف، وما أشبه ذلك. فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله، لأنه مناف لحكمة السبب فلا يصح أن يجتمع معه. فإن الكلام في الصلاة مُنافٍ لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه إليه والمناجاة له. وكذلك المشترط في الاعتكاف الخروج، مشترط ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد. واشترط الناكح أن لا يُنفق، ينافي استجلاب المودّة المطلوبة فيه. وإذا اشترط أن لا يطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل، وأضرّ بالزوجة. فليس من الإمساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤآلفة. وهكذا سائر الشروط المذكورة. إلاّ أنها إذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشرطات أم لا؟ هذا محل نظر يستمد[٣] من المسألة التي قبل هذه.

---

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المعتبرة في المشروطات شرعاً. وهنا أطلقها حتى يتأتى التقسيم إلى الأقسام الثلاثة. فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم، أو مناف، أو لا ملائم ولا مناف.

(٢) من لزوم المسجد.

(٣) ففي شروط تقتضي رفع حكمة السبب ويقصد بها رفع المسبب الواقع، وتقدم تفصيل ذلك.

والثالث: أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة. وهو محل نظر: هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا، التفرقة بين العبادات والمعاملات. فما كان من العبادات لا يكتفي فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التعبدّدون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلاّ بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات. فكذلك ما يتعلق بها من الشروط. وما كان من العاديّات يكتفي فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبّد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه. والله أعلم.

النوع الثالث في الموانع وفيه مسائل

المسألة الأولى

الموانع ضربان: **أحدهما**: ما لا يتأتى فيه[1] اجتماعه مع الطلب. **والثاني**: ما يمكن فيه ذلك. وهو نوعان: أحدهما يرفع أصل الطلب. والثاني لا يرفعه ولكن يرفع انحتامه. وهذا قسمان: أحدهما: أن يكون رفعُه بمعنى أنه يصير مخيّراً[2] فيه لمن قدر عليه. **والآخر**: أن يكون رفعُه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب. فهذه أربعة أقسام:

فأما الأوّل: فنحو زوال العقل بنوم، أو جنون، أو غيرهما. وهو مانع من أصل الطلب جملة؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إمكان فهمه، لأنه إلزام يقتضي التزاماً، وفاقد العقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك في البهائم والجمادات. فإن تعلَّق طلب[3] يقتضي استجلاب مصلحة أو درء مفسدة، فذلك راجع إلى الغير؛ كرياضة البهائم وتأديبها. والكلام في هذا مبين في الأصول[4].

وأما الثاني: فكالحيض والنفاس. وهو رافع لأصل الطلب وإن أمكن حصوله معه؛ لكن إنما يَرفع مثلُ هذا الطلبَ بالنسبة إلى ما لا يُطلب به[5] البتة؛ كالصلاة، ودخول المسجد، ومس المصحف، وما أشبه ذلك. وأما ما يطلب به[6] بعد رفع المانع، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور، لا حاجة لنا إلى ذكره هنا والدليل على أنه غير مطلوب: حالة وجود المانع، أنه لو

---

(١) أي عقلاً. وقوله: (أحدهما يرفع أصل الطلب) أي وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلاً وامتنع الاجتماع شرعاً. والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلاً وشرعاً.

(٢) يعني ليس واجباً وإن كان مطلوباً شرعاً كما يوضحه فيما بعد.

(٣) أي بسبب عمل صدر من غير العاقل كإتلاف البهيمة مال الغير، وكالصبي يقتل غيره مثلاً. فضمان المتلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبي. وإنما يتعلق بربها وبَولِّي الصبي.

(٤) وهي مسألة الفهم شرط التكليف. راجع «ابن الحاجب».

(٥) يعني اتفاقاً.

(٦) كقضاء الصوم على الحائض. فهل هو بأمر جديد ولم تكن مأمورة به وقت الحيض؟ وهو المعتمد. راجع مسألة الأداء والقضاء في «ابن الحاجب».

كان[١] كذلك لاجتمع الضدان؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة، والنفساء كذلك؛ فلو كانت مأمورة بها أيضاً؛ لكانت مأمورة حالة كونها منهيّة بالنسبة إلى شيء واحد[٢]. وهو محال وأيضاً إذا كانت مأمورة أن تفعل، وقد نهيت أن تفعل، لزمها شرعاً أن تفعل وأن لا تفعل معاً وهو محال. وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه؛ لأنها غير مأمورة بالقضاء باتفاق.

وأما الثالث: فكالرقّ والأنوثة بالنسبة إلى الجمعة والعيدين والجهاد. فإن هؤلاء قد لَصِق بهم مانعٌ من انحتام هذه العبادات، الجاريةِ في الدِّين مجرى التحسين[٣] والتزيين، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلاّ بحكم التبع، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة إليهم مجراها مع المقصودين بها، وهم الأحرار الذكور. وهذا معنى التخيير بالنسبة إليهم مع القدرة عليها، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل[٤] الذي قبل هذا.

وأما الرابع: فكأسباب الرخص؛ هي موانع من الانحتام، بمعنى أنه لا حرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة، كقصر المسافر، وفطره، وتركه للجمعة، وما أشبه ذلك.

المسألة الثانية[٥]

الموانع ليست بمقصودة للشارع؛ بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها. وذلك أنها على ضربين:

ضرب منها: داخل تحت خطاب التكليف ـ مأموراً به أو منهياً عنه أو مأذوناً فيه ـ وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة؛ كالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة. وإن وجد النصاب فهو متوقف على فقد المانع. وكذلك الكفر المانع من صحة أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبهما[٦]، ومن الاعتداد بما طّلق في حال كفره، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر. وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال

---

(١) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب. بخلاف الثالث فخاص بما لا يطلب.

(٢) وهو الصلاة ـ أي ومن جهة واحدة، فليست كالصلاة في الأرض المغصوبة. فلهذا صحت الاستحالة.

(٣) جعل الجهاد من النوع الثالث التحسيني ولم يجعله من المقاصد الضرورية ولا الحاجية. وقد عده هو في «**تحرير الأصول**» من الضروري وقال: محل كونه كذلك إذا كانوا حرباً علينا لا لكفرهم، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب وقبلت الجزية. فالدين لا يحفظ مع كونهم حرباً علينا لأنه مفض إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه اهـ. فيبقى الكلام فيما إذا لم يكونوا حرباً بل كانوا لا يتعرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بلاد المسلمين وليس هناك عهد بيننا وبينهم، فهل يكون قتالهم في هذه الحالة من الضروري أم من التحسيني؟ الظاهر هذا ويكون الجهاد منه ما لا يتم حفظ الدين إلا به، ومنه ما لا يكون كذلك فيكون تحسينياً من باب الأخذ بالأحوط فليحمل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل.

(٤) أي من رفع أصل الطلب. وهل يندرج فيه أيضاً؟ بحيث يقال إنه وجد مانع شرعي من توجه الطلب لأن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هذه العبادات يعد مانعاً شرعاً وحينئذٍ فينتقل هذا النوع الثالث إلى النوع الثاني.

(٥) يحاذي بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في الشروط.

(٦) أي على الخلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف الكفار بالفروع.

والعرض إلاّ بحقها. فالنظر في هذه الأشياء وأشباهها من جهة خطاب التكليف خارج عن مقصود المسألة.

والضرب الثاني: هو المقصود. وهو الداخل تحت خطاب الوضع من حيث هو كذلك. فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع، ولا في عدم تحصيله؛ فإن المِديانَ ليس بمخاطب برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه، لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف. وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب. والدليل على ذلك أن وضع السبب مكمَّلَ الشروط. يقتضي قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه؛ وإلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعاً على أنه سبب. وقد فرض كذلك. هذا خلف. وإذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبب، ففرضُ المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعُه، قصدٌ إلى رفع ترتب المسبب على السبب. وقد ثبت أنه قاصد إلى نفس الترتب. هذا خلف. فإن القصدين متضادّان. ولا هو أيضاً قاصد إلى رفعه؛ لأنه لو كان قاصداً إلى ذلك لم يثبت في الشرع مانعاً. وبيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع، لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً؛ وإذا لم يعتبر لم يكن مانعاً من جريان حكم السبب. وقد فرض كذلك. وهو عين التناقض.

فإذا توجه قصد المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه ففي ذلك تفصيل. وهي:

المسألة الثالثة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف ـ مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه، أوْ لا. فإن كان الأول فظاهر؛ كالرجل يكون بيده له نصاب، لكنه يستدين لحاجته إلى ذلك؛ وتنبني الأحكام على مقتضى حصول المانع، وإن كان الثاني وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً، قصداً لإسقاط حكم السبب المقتضي أن لا يترتب عليه ما اقتضاه، فهو عمل غير صحيح.

والدليل على ذلك من النقل أمور؛ من ذلك قوله جل وعلا: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟﴾ [القلم: ١٧] الآية! فإنها تضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحيّل لإسقاط حق المساكين، بتحريمهم المانعَ من إتيانهم، وهو وقت الصبح الذي لا يبكّر في مثله المساكين عادة[1]. والعقاب إنما يكون لفعل محرَّم. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١] نزلت بسبب مضارة الزوجات بالارتجاع أن لا ترى بعده زوجاً آخر مطلقاً[2]، وأن لا تنقضي عدّتها إلاّ بعد طول. فكان الارتجاع بذلك القصد؛ إذ هو مانع من حلّها للأزواج. وفي

---

(١) يعني فالمانع عادي وليس بشرعي حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذي هو موضوع هذه المباحث، وهو ما اقتضى حكمة تنافي حكمة السبب. وعليه فما وجه ذكره هنا؟ إلا أن يقال إن العقاب على تحصيل المانع العادي يفيد أن تحصيل المانع الشرعي قصداً مثله، فإن القصد في كل الوصول إلى موجب الحرمان.

(٢) هذا إنما يظهر حسبما كان عليه الأمر قبل نزول آية ﴿الطلاق مرتان﴾ [البقرة: ٢٢٩] فقد كانوا يطلقون ويرتجعون لا إلى حد، يضارون الزوجات بذلك، فلا يضمها الرجل إليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها.

الحديث(١) : «قاتَل الله اليهودَ حُرِّمت عليهم الشحومُ فَجَمَلُوها فباعوها» وفي بعض الروايات: «وأكلوا أثمانَها» وقال عليه الصلاة والسلام(٢) : «ليشربن ناسٌ من أمتي الخمر ويُسمّونها بغيرِ اسمها». وفي رواية(٣) : «ليكونَنَ من أمتي أقوام يستَحلّونَ الحِرَ والحريرَ، والخمرَ والمَعَازِف» الحديث! وفي بعض الحديث(٤) : «يأتي على الناس زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسةِ أشياء: يستحلون الخمر بأسماءٍ يسمونها بها، والسُّحتَ بالهديّة، والقتلَ بالرّهبة، والزنى بالنكاح، والربا بالبيع» فكأن المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم، فنقل المحرم إلى اسم آخر، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له. وقال تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ﴾ [النساء: ١٢] فاستثنى الإضرار. فإذا أقر في مرضه بدين لوارث، أو أوصى بأكثر من الثلث، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه، بإبداء هذا المانع من تمام حقه، كان مضارّاً. والإضرار ممنوع باتفاق وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا﴾ [النساء: ١٢] الآية! قال أحمد بن حنبل: عجبت مما يقولون في الحيل والأيمان، يبطلون الأيمان بالحيل.

وفي الحديث: «لا يُمنعُ فَضلُ الماء ليُمنعَ به الكلأ»(٥) وفيه: «إذا سَمعتم به ـ يعني الوباءَ ـ بأرض فلا تَقْدَموا عليه؛ وإذا وقَعَ بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فِراراً منه»(٦) .

---

(١) رواه في «**الجامع الصغير**» بلفظ «قاتل الله اليهود إن الله عز وجل لما حرم عليهم الشحوم جملوها ثم باعوها فأكلوا ثمنها» عن أحمد والشيخين وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن جابر، ورواه الشيخان عن أبي هريرة، وأحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه عن عمر، ورواه في «**التيسير**» عن أبي داود بلفظ «لعن الله اليهود ثلاثاً. إن الله تعالى حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها» ورواه أيضاً أحمد، ولم يذكر فيه (ثلاثاً).

(٢) رواه في «**المشكاة**» عن أبي داود وابن ماجه (يسمونها) بغير واو ورواه كذلك في «**الجامع الصغير**» عن أحمد وأبي داود. ورواه في «**نيل الأوطار**» بالواو عن أحمد وأبي داود. وسيأتي للمؤلف بغير واو في رواية أطول.

(٣) رواه في «**التيسير**» عن البخاري. قال صاحب «**التيسير**» الحر بكسر الحاء المهملة وبعدها راء. والمراد به هنا الزنا اهـ وقال ابن العربي: رواية الخز بالمعجمتين تصحيف، اهـ وقد أثبتناه في «**الأصل**» مصححاً.

(٤) سيأتي للمؤلف في المسألة الحادية عشرة من مقاصد المكلف أنه يروى موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً. وكذلك قال عنه في كتابه «**الاعتصام**». أقول: قال الفتني في كتابه «**تذكرة الموضوعات**» «يأتي على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية الخ. . .» لا أصل له. وقال ابن القيم في «**أعلام الموقعين**» ـ في بيان أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع ـ ما يأتي: وروى ابن بطه بإسناد إلى الأوزاعي قال: قال رسول الله ﷺ: «يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع» يعني العينة. وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد، وإن لم يكن عليه وحده الاعتماد اهـ.

(٥) في الأرض المباحة بئر للشخص، وفي الأرض كلأ مباح يريد أن يمنع الناس منه بإيجاده مانعاً لهم من رعيه وهو بخله بسقيهم من فضل ماء بئره. فنهي عن ذلك ـ والحديث أخرجه الشيخان عن أبي هريرة بلفظ «لا يباع فضل الماء ليباع به الكلأ» وفي رواية للستة إلا النسائي «لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلأ» وفي رواي للبخاري «لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلأ».

(٦) رواه في «**التيسير**» عن الثلاثة والترمذي بلفظ «إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها».

وهذا الحجر الصحي ـ الذي يتبجح باختراعه خدمة للإنسانية أهل هذا العصر ـ فيه في كلتا جهتيه قصد إلى المانع لكونه مانعاً: فقدومهم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة، فنهوا عنه. وخروجهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم وهو بعدهم عنه، وحكمة الأول ظاهرة وحكمة الثاني ـ من الوجهة الدينية الصرفة ـ الفرار من قدر الله والركون إلى =

والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب، والسنة، وكلام السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم.

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط، جارٍ معناه في الموانع؛ ومن هُنالِك يفهم حكمها، وهل يكون العمل باطلاً أم لا؟ فينقسم إلى الضربين. فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلاً في حكم المرتفع، أوْ لا. فإن كان كذلك فالحكم متوجه. كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة، بحيث قصد أنه إذا جاز الحولَ رَدّ الدين من غير أن ينتفع به. وإن لم يكن كذلك، بل كان المانع واقعاً شرعاً؛ كالمطلّق خوفاً من انحتام الحنث عليه، فهو محل نظر ـ على وزان ما تقدم في الشروط ـ ولا فائدة في التكرار.

النوع الرابع في الصحة والبطلان[١] وفيه مسائل

المسألة الأولى في معنى الصحة

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين: أحدهما: أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة، ومبرئة للذمة، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذلك[٢] من العبارات المنبئة عن هذه المعاني؛ وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلّة شرعاً للأملاك، واستباحةِ[٣] الأبضاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع[٤] إلى ذلك. والثاني: أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب؛ فيقال هذا عمل صحيح، بمعنى أنه يرجى[٥] به الثواب في الآخرة. ففي العبادات ظاهر. وفي العادات[٦] يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع، وقصد به مقتضى الأمر والنهي؛ وكذلك في المخيّر إذا عمل به من حيث إن الشارع خيّره، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع، غافلاً عن أصل التشريع. فهذا أيضاً يسمى عملاً صحيحاً بهذا المعنى. وهو وإن كان طلاقاً غريباً لا يتعرض له علماء الفقه، فقد تعرض له علماء التخلّق كالغزالي وغيره. وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون. وتأمّلْ ما حكاه الغزالي في كتاب النية والإخلاص من ذلك.

= محض الأسباب، وإن كان عمر قال في مثله (نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله) وـ من الوجهة الشرعية الصحية ـ خشية تلويث الجهات الأخرى بالجراثيم التي ربما تكون علقت بهم أو بأمتعتهم.

(١) اعلم أن الصحة والبطلان ليسا ـ على التحقيق ـ من الأحكام الوضعية في شيء، بل من الأمور العقلية لأنه بعد ورود أمر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد العقل صحته أو بطلانه. ولذا أسقطهما كثير من الأصوليين فلم يعدوهما في الأحكام.

(٢) كموافقة أمر الشرع كما قالوه.

(٣) ولا يقال حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل، لأنها قد تترتب على الباطل وقد تتخلف عن الصحيح.

(٤) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيعاً صحيحاً مثلاً.

(٥) لم يقل يحصل الثواب في الآخرة، تفادياً مما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة كما سيأتي.

(٦) كما تقدم له في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادي، فلا ثواب إلا بهذه النية. وكما سيأتي له في الواجب العادي كأداء الديون والنفقة على الأولاد ورد الودائع.

المسألة الثانية في معنى البطلان

وهو ما يقابل معنى الصحة. فله معنيان:

أحدهما: أن يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا؛ كما نقول في العبادات إنها غير مجزئة، ولا مبرئة للذمة، ولا مسقطة للقضاء ـ فكذلك نقول إنها باطلة بذلك المعنى. غير أن هنا نظراً؛ فإن كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها، حسبما هو مبيّن في موضعه؛ ولكن قد تكون المخالفة راجعة إلى نفس العبادة[١]، فيطلق عليها لفظ البطلان إطلاقاً؛ كالصلاة من غير نية، أو ناقصةً ركعة أو سجدة، أو نحو ذلك مما يخل بها من الأصل. وقد تكون راجعة إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها وإن كانت متصفة به؛ كالصلاة[٢] في الدار المغصوبة مثلاً، فيقع الاجتهاد ـ في اعتبار الانفكاك، فتصح الصلاة؛ لأنها واقعة على الموافقة للشارع، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف ـ أو في اعتبار الاتصاف، فلا تصح بل تكون في الحكم باطلة[٣]، من جهة أن الصلاة الموافقة إنما هي المنفكة عن هذا الوصف، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذلك. وهكذا سائر ما كان في معناها.

ونقول أيضاً في العادات إنها باطلة، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً: من حصول أملاك، واستباحة فروج، وانتفاع بالمطلوب. ولما كانت العاديّات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا، كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارين: **أحدهما**: من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعاً **والثاني**: من حيث هي راجعة إلى مصالح العباد.

فأما الأوّل: فاعتبره قوم بإطلاق، وأهملوا النظر في جهة المصالح، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصده بإطلاق، كالعبادات المحضة سواء. وكأنهم مالوا إلى جهة التعبد. وسيأتي في كتاب المقاصد بيان أن في كل ما يعقل معناه تعبداً. وإذا كان كذلك، فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضي بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه. والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضي بأنها غير مشروعة. وغير المشروع باطل. فهذا كذلك؛ كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع.

وأما الثاني: فاعتبره قوم أيضاً لا مع إهمال الأول. بل جعلوا الأمر منزّلاً على اعتبار المصلحة؛ بمعنى أن المعنى الذي لأجله كان العمل باطلاً ينظر فيه: فإن كان حاصلاً أو في حكم الحاصل، بحيث[٤] لا يمكن التلافي فيه، بطل العمل من أصله. وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه؛ لأن النهي يقتضي أن لا مصلحة للمكلف فيه، وإن ظهرت مصلحته لبادىء الرأي،

---

(١) كخلل في بعض شروطها أو أركانها.

(٢) وكصوم الأيام المنهية.

(٣) والبطلان والفساد مترادفان عند غيرالحنفية. أما عندهم فيقولون في مثله فاسد لا باطل. وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لا الباطل كما يأتي.

(٤) كبيع الملاقيح، فإن المعنى الذي بطل البيع من أجله حاصل مستديم، لأن بيع ما في بطون الأمهات منعدم فيه ركن البيع، ولا يتأتى تلافي تصحيحه.

فقد علم الله أن لا مصلحة في الإقدام وإن ظنّها العامل. وإن لم يحصل مدة[١] كان في حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه، لم يحكم بإبطال ذلك العمل؛ كما يقول مالك في بيع المدبر إنه يردّ إلاّ أن يعتقه المشتري فلا يرد. فإن البيع إنما منع لحق العبد في العتق، أو لحق الله في العتق الذي انعقد سببه من سيده ـ وهو التدبير؛ فإن البيع يفيته في الغالب بعد موت السيد. فإذا أعتقه المشتري حصل قصد الشارع في العتق، فلم يردّ لذلك. وكذلك الكتابة الفاسدة تردّ، ما لم يعتق المكاتب. وكذلك بيع الغاصب للمغصوب، موقوف على إجازة المغصوب منه أو ردّه؛ لأن المنع إنما كان لحقه، فإذا أجازه جاز. ومثله البيع والسلف منهي عنه؛ فإذا أسقط مشترط السلف شرطه، جاز ما عقداه، ومضى على بعض الأقوال. وقد يتلافى بإسقاط الشرط شرعاً[٢] ـ كما في حديث بَرِيرَة[٣]. وعلى مقتضاه جرى الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة[٤]؛ كنكاح الشغار، والدرهم بالدرهمين، ونحوهما. إلى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه، فيزال ذلك الوجه فتمضي العقدة. فمعنى هذا الوجه أن نهي الشارع كان لأمر؛ فلمّا زال ذلك الأمر ارتفع النهي، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع: إما على حكم الانعطاف[٥] إن قدّرنا رجوع الصحة إلى العقد الأول، أو غير حكم الانعطاف، إن قلنا إنّ تصحيحه وقع الآن لا قبل. وهذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلّبة على حكم التعبد.

والثاني من الإطلاقين: أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة، وهو الثواب. ويتصور ذلك في العبادات والعادات.

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول، فلا يترتب عليها جزاء؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها. وقد تكون صحيحة بالإطلاق الأول ولا يترتب عليها ثواب أيضاً، فالأول كالمتعبد رئاء الناس؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب: والثاني كالمتصدق يُتبِعها بالمنّ

---

(١) لعل الأصل (وإن كان حاصلاً مدة أو في حكم الحاصل) يعني مدة أيضاً، فيكون مقابلاً للقسم قبله وتنطبق عليه التفاريع الآتية. فإن المفوت غالباً للعتق وهو البيع في حكم الحاصل، ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالعتق وأمكن تلافي مفوت العتق بسبب عتق المشتري. وإنما قلنا في حكم الحاصل لأن التفويت إنما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتقه. أعني إذا لم يوجد مانع كبعض الصور التي يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عتقه. أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلاً فالمعنى الذي لأجله بطلت حاصل بالفعل، لكن لمدة وهي ما قبل خروجه حراً بسببها وأمكن التلافي بسبب الحرية. فجعل الأمر في المثال وما قبله منزلاً على المصلحة وهي تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافي بإهدار بقاء لموجب البطلان. ومثالاً الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلاً، ولكنه لمدة وهي ما قبل الإجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن بهما إهدار الموجب للبطلان.

(٢) ما قبله كان بإسقاط مشترط السلف. أما هذا فإن أهل بريرة لم يسقطوه بل بقوا متمسكين به، ولكن أسقطه الشارع كما في الحديث.

(٣) تقدم.

(٤) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع ألبتة، كبيع الملاقيح، لا ما كان النهي باعتبار وصف عارض فإنه يسمى فاسداً. والثاني يمكن تصحيحه بإهدار الوصف الموجب للفساد كإسقاط الزيادة في الربا. ولا يحتاج لعقد جديد كالأمثلة التي ذكرها.

(٥) وانسحاب آثار العقد الأول على ما تم بعد زوال الوصف.

والأذى. وقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢٦٤] الآية[١]: وقال: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥][٢]. وفي الحديث[٣]: «أبْلغِي زيدَ بنَ أرقمَ أنه قد أبطلَ جهادهَ مَعَ رسولِ الله ﷺ إنْ لم يَتُبْ» على تأويل من جعل الإبطال حقيقة[٤].

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا. فالأول: كالعقود المفسوخة شرعاً. والثاني: كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة، من غير التفات إلى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهها، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالقصد إلى ذلك؛ فهي أعمال مُقَرَّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا. فروعي فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقى جهة قصد الامتثال مفقودة، فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً؛ لأن الأعمال بالنيات. والحاصل أن هذه الأعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل؛ فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا وبطلت ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦] ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ [الشورى: ٢٠] ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا﴾ [الأحقاف: ٢٠] وما أشبه ذلك مما هو نص، أو ظاهر، أو فيه إشارة إلى هذا المعنى. فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الأعمال العادية، أن يضيفوا إليها قصداً يجدون به أعمالهم في الآخرة. وانظر في «**الإحياء**» وغيره.

المسألة الثالثة

ما ذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني يحتمل تقسيماً، لكن بالنسبة إلى الفعل العادي؛ إذ لا يخلو الفعل العادي ـ إذا خلا عن قصد التعبد ـ أن يفعل بقصد أو بغير قصد، والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى والشهوة، من غير نظر في موافقة قصد الشارع أو مخالفته؛ وإما أن ينظر مع ذلك في الموافقة فيفعل، أو في المخالفة فيترك؛ إما اختياراً، وإما اضطراراً. فهذا أربعة أقسام:

أحدها: أن يفعل من غير قصد؛ كالغافل والنائم. فقد تقدم أن هذا الفعل لا يتعلق به

---

(١) فقد قضت الآية بأنها كالعدم في الآخرة. لأنها كتراب على حجر صلد نزل عليه وابل فلم يترك له أثراً. وظاهر أن هذا باعتبار الآخرة.

(٢) فالعبادة التي حصل فيها الإشراك مع الله باطلة بالمعنيين أي في الدنيا والآخرة.

(٣) رواه أحمد ـ وقد ذكره بطوله في الجزء الأول من «**التيسير**» (كتاب البيوع) ولم يذكر راويه ـ وضعفه الزرقاني على «**الموطأ**» وقال لفظه منكر. وليس الحديث في «**الموطأ**» قال في «**تحرير الأصول**» رواه أحمد قال عبد الهادي إسناده جيد. وفي رواية «**التيسير**» «بئس ما شريت وبئس ما اشتريت» فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة راجع إلى البيع لأجل مجهول لا لتفاوت الثمنين.

(٤) يعني ويكون من الإطلاق الثاني.

خطاب اقتضاء ولا تخيير، فليس فيه ثواب ولا عقاب؛ لأن الجزاء في الآخرة إنما يترتب على الأعمال الداخلة تحت التكليف. فما لا يتعلق به خطاب تكليف لا يترتب عليه ثمرته.

والثاني: أن يفعل لقصد نيل غرضه مجرداً؛ فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك ـ كالأول، وإن تعلق به خطاب التكليف أو وقع واجباً؛ كأداء الديون، وردِّ الودائع والأمانات، والإنفاق على الأولاد، وأشباه ذلك. ويدخل تحت هذا ترك المنهيات بحكم الطبع؛ لأن الأعمال بالنيات. وقد قال في الحديث[١]: «فَمن كان هِجْرَتُه إلى اللَّهِ ورسولِهِ فهجرتُه إلى اللَّه ورسولِه. ومن كانت هِجْرَتُه إلى دُنْيَا يُصيبها أو إلى امرأةٍ يَنْكِحُها فهجرتُه إلى ما هاجرَ إليه» ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به في الشريعة. فهذا القسم والذي قبله باطل بمقتضى الإطلاق الثاني.

والثالث: أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً؛ كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانية، ولمّا لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها، عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلاً له إلى ما قصد. فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثاني، لأنه لم يرجع إلى حكم الموافقة إلاّ مضطراً، ومن حيث كان موصلاً إلى غرضه، لا من حيث أباحه الشرع ـ وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول. ومثل ذلك الزكاة[٢] المأخوذة كرهاً، فإنها صحيحة على الإطلاق الأول؛ إذ كانت مسقطةً للقضاء، ومبرئةً للذمة؛ وباطلة على هذا الإطلاق الثاني. وكذلك كانت ترك المحرمات خوفاً من العقاب عيلها في الدنيا، أو استحياءً من الناس. أو ما أشبه هذا. ولذلك كانت الحدود كفارات فقط[٣]؛ فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال. وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات.

والرابع: أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً؛ كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله. فهذا القسم إنما يتعين النظر فيه في المباح. أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال، أو المنهي عنه يتركه بذلك القصد أيضاً، فهو من الصحيح بالاعتبارين. كما أنه لو ترك المأمور به أو فعل المنهي عنه قصداً للمخالفة، فهو من الباطل

---

(١) أوله: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى». قال في **«الترغيب»**: رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي.

(٢) قال (ومثل ذلك) لأنه أتى به لمجرد الفائدة للمناسبة، وإلا فهذا ليس من موضوع المسألة، لأن الزكاة من العبادات.

(٣) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه وهذا بالنسبة للإمام. أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها، فلا ينتظر أن تكون له نية، لأن إقامة الحد ليست من فعله، إلا أنه يبقى الكلام فيما إذا طلبها كماعز رضي الله عنه والغامدية والجهنية، طلبوا إقامة الحد للطهر من الزنا فتم الرجم، وقال عليه الصلاة والسلام لخالد حين سب الخالدية «مهلاً يا خالد فقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له» ولما صلى على الجهنية قال له عمر رضي الله عنه: أتصلي عليها وقد زنت؟ قال له عليه الصلاة والسلام «لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم. وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل» والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لا غير لأنه الذي ورد في الحديث في هؤلاء الذين جادوا بأنفسهم لله: وقد يقال أن الطلب غير إقامة الحد الذي هو من فعل الغير فليس فيه إلا التكفير، أما الطلب من المحدود كما حصل من هؤلاء فعمل آخر مستقل، له فضله ونيته، كما يدل على قوله: «أن جادت بنفسها لله» وهذا عمل ديني خطير فلا يحرم ثوابه.

بالاعتبارين. فإنما يبقى النظر في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير، فاختار أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه؛ فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه: **أحدها**: أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول، باطلاً بالاعتبار الثاني. وهذا هو الجاري على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر إلى نفسه، لا بالنظر إلى ما يستلزم. **والثاني**: أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً، بناء على تحريه في نيل حظه مما أذن له فيه، دون ما لم يؤذن له فيه. وعلى هذا نبّه الحديث[1] في الأجر في وطء الزوجة؛ وقولهم: أيقضهي شَهْوتَه ثَم يُؤجَر؟ فقال: «أرأيتم لو وَضَعها في حرَام!» وهذا مبسوط في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. **والثالث**: أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ـ في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل، وصحيحاً بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني ـ في المباح الذي هو مطلوب الترك بالكل. وهذا هو الجاري على ما تقدم في القسم الأول من قسمي الأحكام ولكنه مع الذي قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الفعل المباح، والأول بالنظر إليه في نفسه.

فصل

وأما ما ذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني، فلا يخلو أن يكون عبادة، أو عادة. فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجملة. وإن كان عادة فإما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ، أوْ لا. والأول: إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام **أحدها**: ما لا يصحبه حظ. فلا إشكال في صحته. **والثاني**:[2] كذلك؛ لأن الغالب هو الذي له الحكم، وما سواه في حكم المطّرح. **والثالث**: محتمل لأمرين: أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضاً، إعمالاً للجانب المغلوب، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح في العاديّات، بخلاف العباديّات؛ وأن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثاني إعمالاً لحكم الغلبة. وبيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. والحمد لله.

النوع الخامس في العزائم والرخص والنظر فيه في مسائل

المسألة الأولى

العزيمة[3] ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء. ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلاً فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال. وكذلك الصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكلية. ويدخل تحت هذا ما شرع لسببٍ مصلحيّ في

---

(١) رواه مسلم. ولفظه: أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟! قال: «أرأيتم لو وضعها في حرام. أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر».

(٢) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوباً. فالنشر على عكس اللف.

(٣) المحققون على أنه لا تطلق العزيمة إلاّ فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها. أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه عزيمة وإن كان حكماً ابتدائياً كلياً. فالتعريف للعزيمة شامل لها وذلك خلاف رأي المحققين.

الأصل؛ كالمشروعات المتوصل بها إلى إقامة مصالح الدارين، من البيع، والإجارة، وسائر عقود المعاوضات. وكذلك أحكام الجنايات، والقصاص، والضمان. وبالجملة جميع كليات الشريعة. ومعنى شرعيتها ابتداءً أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية[١] على العباد من أوّل الأمر، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك. فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة.

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب؛ فإن الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك، فإذا وجدت اقتضت أحكاماً؛ كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] وقوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية؛ وقوله: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣] وما كان مثل ذلك؛ فإنه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة إلى ذلك. فكل هذا يشمله اسم العزيمة، فإنه شرعٌ ابتدائيٌّ حكماً[٢]. كما أن المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كلياتٌ ابتدائية أيضاً؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَـٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [النساء: ١٩] وقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] ونهى[٣] ﷺ عن قتل النساء والصبيان. هذا وما أشبهه من العزائم؛ لأنه راجع إلى أحكام كلية ابتدائية.

وأما الرخصة: فما شُرع لعذرٍ شاقّ، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه. فكونه مشروعاً لعذر هو الخاصة التي[٤] ذكرها علماء الأصول.

وكونه شاقاً فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة، من غير مشقة موجودة، فلا يسمى ذلك

---

(١) لا ينافي هذا ـ وما يأتي له في المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الإباحة ـ جعله العزيمة والرخصة أحكاماً وضعية، فإن الصوم والصلاة مثلاً يتعلق بهماحكم تكليفي هو الوجوب مثلاً، وحكم وضعي هو كونهما عزيمة أو رخصة. قال في «**التحرير**»: للشارع في الرخص حكمان كونها وجوباً أو ندباً أو إباحة وهي من أحكام التكليف، وكونها مسببة عن عذر طارىء في حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل، وهو من أحكام الوضع. فإيجاب الجلد للزاني من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنا. وعليه مشى الأبهري.

(٢) لعل أصل العبارة (فإنه حكم كليّ شرع ابتداء) ولا داعي للفظ حكماً لأن الابتداء حقيقي في جميع هذه الأمثلة. إلا في آية ﴿**علم الله أنكم**﴾ فإنها من قبيل الناسخ وهو ابتدائي حكماً كما تقدم له.

(٣) روى في «**التيسير**» عن ابن عمر رضي الله عنه قال «وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فنهى عن قتل النساء والصبيان» أخرجه الستة إلا النسائي.

(٤) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الأصوليين بأن تعريفهم غير مانع، وأنه لولا زيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه. ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة. بل قالوا (ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر) ولا يخفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقى شيئاً من القراض وما معه داخلاً في الرخصة، لأن معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولاً به لولا العذر، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه.

رخصة؛ كشرعية القراض مثلاً، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز. وكذلك المساقاة، والقرض، والسلم. فلا يسمى هذا كله رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع. وإنما يكون مثل هذا داخلاً تحت أصل الحاجيات الكليات. والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة. وقد يكون العذر راجعاً إلى أصل تكميلي فلا يسمى رخصة أيضاً. وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قائماً، أو يقدر بمشقة، فمشروعٌ في حقه الانتقالُ إلى الجلوس، وإن كان مخلاً بركن من أركان الصلاة، لكن بسبب المشقة استثنى فلم يتحتم عليه القيام. فهذا رخصة محققة. فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء في الحديث: «إنما جُعل الإمامُ ليؤتمَّ به ـ ثم قال: وإن صلّى جالساً فصلُّوا جلوساً أجمعون»[1] فصلاتهم جلوساً وقع العذر، إلا أن العذر في حقهم ليس المشقة، بل لطلب الموافقة[2] للإمام وعدم المخالفة عليه. فلا يسمى مثل هذا رخصة، وإن كان مستثنى لعذر.

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي، يبيّن لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء. فلذلك لم تكن كليّات في الحكم؛ وإن عرض لها ذلك فبالعرَض. فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر، فإنما كان ذلك بعد استقرار الصلاة والصوم. هذا وإن كانت آيات الصوم نزلت دفعة واحدة، فإن الاستثناء ثانٍ عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة. وكذلك أكل الميتة للمضطر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾ [البقرة: ١٧٣] الآية!.

وكونُه مقتصَراً به على موضع الحاجة خاصّة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه[3]؛ وهو الفاصل بين ما شُرع من الحاجيات الكلية، وما شرع من الرخص؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة. فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم. والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعداً، وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم. وكذلك سائر الرخص. بخلاف القرض، والقراض، والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح؛ لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر. فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض، وأن يساقي حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه، وأن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار. وكذلك ما أشبهه. فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي. والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي.

---

(١) أخرجه في «التيسير» عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ: «وإذا صلى قاعداً فصلوا قعوداً أجمعون».

(٢) هذا هو الأصل التكميلي. فصلاة الإمام جالساً رخصة. وموافقتهم له ليس برخصة.

(٣) يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها، ولا يتوقف تعريفها عليه، لأنه تم بالقيود قبله. بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرجه بقيد المشقة. فإن كان مراده أنه لا بد منه في التعريف فغير ظاهر. وإن كان مراده إنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة فظاهر. وهو مفهوم من تعريفها بما شرع لعذر شاق، لأن موضع الحاجة هو العذر الشاق ـ فعند زوال هذا العذر لا يوجد محلّ الرخصة. فلا يتأتى الترخص حينئذٍ.

فصل

وقد تطلق الرخصة على ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً، من غير اعتبار بكونه لعذر شاقّ، فيدخل فيه القرض، والقراض، والمساقاة، وردّ الصاع من الطعام في مسألة المصرّاة، وبيع العريّة بخِرصها تمراً، وضرب الدية على العاقلة، وما أشبه ذلك. وعليه يدل قوله: «نهى عن بيعِ ما ليسَ عندَكَ»(١) «وأرخَصَ في السلم» وكل هذا مستند إلى أصل الحاجيات. فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل، فيجري عليها حكمها في التسمية، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع. وهنا أيضاً يدخل ما تقدم في صلاة المأمومين جلوساً اتّباعاً للإمام المعذور، وصلاة الخوف المشروعة بالإمام كذلك أيضاً؛ لكنَّ هاتين المسألتين تستمدّان من أصل التكميلات(٢) لا من أصل الحاجيات. فيطلق عليها لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصل واحد؛ كما أنه قد يطلق لفظ(٣) الرخصة وإن استمدت من أصل الضروريات؛ كالمصلي لا يقدر على القيام، فإن الرخصة في حقه ضرورية لا حاجية؛ وإنما تكون حاجية إذا كان قادراً عليه، لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه. وهذا كله ظاهر.

فصل

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة اليت دل عليها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] فإن الرخصة في اللغة راجعة إلى معنى اللين؛ وعلى هذا يحمل ما جاء في بعض الأحاديث(٤): «أنه عليه الصلاة والسلام صنعَ شيئاً ترخّص فيه» ويمكن أن يرجع إليه معنى الحديث الآخر(٥): «إن الله يُحِبّ أن تؤتَى رُخَصُه كما يُحبّ أن تُؤتَى عزائِمُهُ» وسيأتي بيانه بعد إن شاء الله. فكان ما جاء في هذه الملة السمحة من المسامحة واللين رخصة، بالنسبة إلى ما حمله الأمم السالفة من العزائم الشاقة.

---

(١) يشير إلى جزء من حديث أخرجه في «التيسير» عن أصحاب «السنن» وصححه الترمذي ولفظه. «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك».

(٢) أي التكميلات للتحسينيات. فإن الجماعة على العموم من أصل التحسينيات. وموافقة الإمام في الجلوس مكمل لها. كما أن قسمة الجيش إلى فرقتين تؤديان الصلاة مع الإمام تكميل لها أيضاً. وليس في المسألتين خاصة المشقة حتى يندرجا في سلك الرخصة بالمعنى الأول.

(٣) أي بغير الإطلاق الأول. لأن مثل هذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة. بل إن صلاته جالساً هي العزيمة. فالرخصة بالإطلاق الأول إنما تكون في أصل الحاجيات لا غير. فما كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الأول. وإن أطلقت عليه المعنى الذي في هذا الفصل.

(٤) روى في «التيسير» عن البخاري ومسلم: صنع رسول الله ﷺ شيئاً ترخص فيه، فتنزه عنه قوم. فبلغه ذلك فخطب فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؟ فوالله إني لأعلمهم بالله وأشدهم له خشية».

(٥) تقدم.

فصل

وتطلق الرخصة أيضاً: على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً[١]، مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم. فإن العزيمة الأولى هي التي نبّه عليها قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] وقوله: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا﴾ [طه: ١٣٢] الآية! وما كان نحو ذلك، ممادل على أن العباد ملك الله على الجملة والتفصيل؛ فحُقّ عليهم التوجهُ إليه، وبذلُ المجهود في عبادته؛ لأنهم عباده وليس لهم حق لديه، ولا حجة عليه. فإذا وهب لهم حظاً ينالونه فذلك كالرخصة لهم؛ لأنه توجهٌ إلى غير المعبود، واعتناء بغير ما اقتضته العبودية.

فالعزيمة في هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي، على الإطلاق والعموم؛ كانت الأوامر وجوباً أو ندباً، والنواهي كراهةً أو تحريماً، وترك[٢] كل ما يشغل عن ذلك من المباحات، فضلاً عن غيرها؛ لأن الأمر من الآمر مقصود أن يُمتثَل على الجملة. والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة. فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كلّ ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلّف. فالعزائم حق الله على العباد، والرّخَص حظ العباد من لطف الله. فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب؛ من حيث كانا معاً توسعة[٣] على العبد، ورفعَ حرج عنه، وإثباتاً لحظه، وتصير المباحات ـ عند هذا النظر ـ تتعارض مع المندوبات على الأوقات؛ فيؤثر حظه[٤] في الأخرى على حظه في الدنيا، أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً، أو آخذاً له حقاً لربه، فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله، وحق الله هو المقدّم المقصود. فإن على العبد بذل المجهود، والرب يحكم ما يريد.

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال، ويعتبره أيضاً غيرهم ممن رقى عن الأحوال، وعليه يُربّون التلاميذ. ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة، حتى آل الحال بهم أن عَدُّوا أصل الحاجيات كلّها أو جلّها من الرخص، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها[٥]، حسبما بان لك في هذا الإطلاق الأخير. وسيأتي لهذا الذي ذهبوا إليه تقرير في هذا النوع إن شاء الله تعالى.

---

(١) عن القيود والاعتبارات التي لوحظت في الإطلاقات الثلاثة السابقة. فهو أوسع الإطلاقات الأربعة، ولكنه على ما ترى منظور فيه إلى الخاصة من أرباب الأحوال.

(٢) هو محلّ الفرق بين هذا الإطلاق وغيره.

(٣) شامل للرخصة بالمعنى المعروف وبالمعنى الذي أريد هنا، وقوله: (ورفع حرج عنه) خاص بمحل الرخص المعروف. وقوله: (وإثباتاً لحظه) هذا ما زاده هنا على ما سبق، وهو تلك المباحات التي تشغل عن مقام العبودية.

(٤) أي فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا. وفي هذه الحالة يصح أن يقال أيضاً إنه آثر حق ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حظ نفسه وهو المباح. وتارة يقدم المباح على المندوب، لكن بقصد أن من حق الله عليه ألا يعرض عن رخصته وتفضله عليه التوسعة بهذا المباح. وحينئذٍ يكون آخذاً للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه، وإن كان في ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح إلا أنه تابع. فعلى التقدير الأول: يكون رفع المباح وباعده عن عمله رأساً. وعلى الثاني: يكون فعل المباح لكن على أنه حق لربه لا لحظ نفسه.

(٥) وأما ما يرجع إلى حق الله منها فليس من الرخص كما أشرنا إليه.

فصل

ولمّا تقررت هذه الإطلاقات الأربعة، ظهر أن منها ما هو خاصّ ببعض الناس، وما هو عامّ للناس كلهم. فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الأوّل؛ وعليه يقع التفريع في هذا النوع. وأما الإطلاق الثاني فلا كلام عليه هنا، إذ لا تفريع يترتب عليه؛ وإنما يتبين به أنه إطلاق شرعي. وكذلك الثالث وأما الرابع فلمّا كان خاصاً بقوم لم يُتعرض له على الخصوص. إلاّ أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه، فلا يفتقر إلى تفريع خاص بحول الله تعالى.

المسألة الثانية

حكم الرخصة الإباحة مطلقاً[١] من حيث هي رخصة. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: موارد النصوص عليها كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] وقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣] وقوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١] الآية! وقوله: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] الآية إلى آخرها[٢]، وأشباه ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم مجرّداً لقوله: ﴿فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] وقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣] ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة؛ بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة، وهو الإثم والمؤآخذة؛ على حد ما جاء في كثير من المباحات بحق الأصل، كقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦][٣] ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾[٤] [البقرة: ١٩٨] ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥] إلى غير ذلك من الآيات المصرحة بمجرد رفع الجناح، وبجواز، الإقدام خاصة. وقال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥][٥] وفي

---

(١) أي من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو الندب.

(٢) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم. وقد استثنى منه من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، يعني فلا غضب ولا عذاب أي فلا إثم عليه. فالترخيص للمؤمن بالقول في هذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والإثم، وهو معنى الإباحة على أحد المعنيين السابقين في الكلام على المباح.

(٣) أي لا تبعة مهر، فلا تطالبون به إلا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو مع عدم المس. وهذا المعنى هو الظاهر. وقيل لا وزر، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه لا يجوز، فقال لا جناح، ولكن هذا المعنى كما ترى، إذا نظر فيه إلى بقية الكلام. وكلام المؤلف مبني على المعنى الثاني.

(٤) لما تحرجوا عن التجارة في موسم الحج لأنها تستدعي جدالاً وقد نهوا عن الجدال، سألوا رسول الله ﷺ فنزلت الآية.

(٥) أي إن فطر فعليه عدة، لكنه لم يأت فيه بما يقتضي جواز الإقدام عليه. وظاهر أن الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف، لكن ما بعدها وهو قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إثم الإفطار في المرض والسفر. وبهذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف. أما مجرد عدم ذكر حكم الإفطار من وجوب أمر حرمة فلا يفيد المطلوب. وتأمل.

الحديث[1]: «كنا نُسافر مع رسول الله ﷺ. فمنا المُقْصر[2] ومنا المُتِمّ ولا يَعيب[3] بعضُنا على بعض» والشواهد على ذلك كثيرة.

والثاني: أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف، ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سَعة واختيار: بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة. وهذا أصله الإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢] ﴿مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [النازعات: ٣٣] بعد تقرير نِعَم كثيرة. وأصل الرخصة[4] السهولة، ومادة رخ ص للسهولة واللين: كقولهم شيءٌ رَخْصٌ بيّن الرخوصة، ومن الرُّخْص ضد الغَلاء، ورُخِّص له في الأمر فيرخص هو فيه، إذا لم يُستقصَ له فيه فمالَ هو إلى ذلك، وهكذا سائر استعمال المادة.

والثالث: أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً أو وجوباً لكانت عزائم لا رخصاً. والحال بضد ذلك. فالواجب هو الحتم واللازم الذي لا خيرة فيه. والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر؛ ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات إنها شرعت للتخفيف والتسهيل، من حيث هي مأمور بها. فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمعٌ بين متنافيين. وذلك يُبيّن أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة.

فإن قيل هذا معترض من وجهين:

أحدهما: أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل للشيء، أن يكون ذلك الشيء مباحاً، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً. أما أوّلاً: فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] وهما مما يجب الطواف بينهما. وقال تعالى: ﴿وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٠٣] والتأخر مطلوب طلب الندب، وصاحبه أفضل عملاً من المتعجِّل. إلى غير ذلك من المواضع التي في هذا المعنى، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على أسباب، حيث توهموا الجناح كما ثبت في حديث عائشة[5]. لأنا نقول: مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب،

---

(١) قال الشوكاني في «**نيل الأوطار**»: الحجة الثالثة ما في «**صحيح مسلم**» وغيره (إن الصحابة كانوا يسافرون مع رسول الله ﷺ فمنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم الصائم ومنهم المفطر لا يعيب بعضهم على بعض). كذا قال النووي في «**شرح مسلم**» ولم نجد في «**صحيح مسلم**» قوله: (فمنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه إلاّ أحاديث الصوم والإفطار اهـ هو كما قال الشوكاني.

(٢) من أقصر على لغة فيه.

(٣) وذلك يدل على الإباحة.

(٤) أي وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى، كما في الحديث «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه». وكثيراً ما يرجعون في بيان المعاني الشرعية إلى معرفة المعاني اللغوية. لكن ما هنا حكم شرعي وكون الأحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها إلى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى أن يكون استئناساً لا دليلاً في مسألة أصولية. والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسر له من أدلته قوية وغيرها، إلا أنه ـ في العادة ـ يجعل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن غرضه منها الاستئناس، لا أنها من صلب الأدلة كظاهر صنيعه هنا.

(٥) الحديث بطوله في «**البخاري**» (باب وجوب الصفا والمروة) وهو خاص بآية ﴿إن الصفا﴾ [البقرة: ١٥٨]. =

وهي توهم الجناح كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] وقوله: ﴿وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ﴾ [النور: ٦١][1] إلى آخرها. وقوله: ﴿لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [الفتح: ١٧] ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥][2] جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والحرج. وإذا استوى الموضوعان، لم يكن في النص على رفع الإثم والحرج والجناح والحرج دلالةٌ على حكم الإباحة على الخصوص. فينبغي أن يؤخذ حكمه من محل آخر ودليل خارجي.

والثاني: أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها. فالمضطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية؛ ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة، وأنه سُنّةٌ؛ وقيل في قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو مستحب. وفي الحديث[3]: «إنّ اللّهَ يُحبّ أن تُؤتَى رُخصَهُ»[4] وقال ربُّنا تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] إلى كثير من ذلك. فلم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل.

فالجواب عن الأول: أنه لا يُشك أن رفع الحرج والإثم في وضع اللسان إذا تجرد عن القرائن، يقتضي الإذن في التناول والاستعمال. فإذا خُلّينا واللفظ كان راجعاً إلى معنى الإذن في الفعل على الجملة. فإن كان لرفع الجناح والحرج سبب خاص، (فَلَنَا) أن نحمله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب. فقد يتوهم فيما هو مباح شرعاً أن فيه إثماً، بناء على إستقرار عادة تقدمت، أو رأي عرض؛ كما توهم بعضهم الإثم في الطواف بالبيت بالثياب، وفي بعض المأكولات حتى نزل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢] وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدّة وغير ذلك. فكذلك قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] يعطي معنى الإذن. وأما كونه واجباً[5] فمأخوذ من قوله: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾

= أما قوله: ﴿ومن تأخر فلا إثم عليه﴾ [البقرة: ١٥٨] فإنه ـ كما جاء في «**روح المعاني**» ـ رد على الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر.

(١) كان الرجل الغني يدعو الرجل من أهله إلى طعام فيقول: إني لأجنح أن آكل منه ـ والجنح الحرج ـ ويقول: المسكين أحق به مني. فنزلت الآية اهـ «**تيسير**».

(٢) لم أر في كتب «**التفسير**» و«**الحديث**» و«**أسباب النزول**» ذكراً لسبب نزول هذه الآية أو ما يفيد أنهم توهموا الحرج. فلذا قال: هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج. وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالفعل ونزلت الآيات لنفي ذلك التوهم، وما كان شأنه ذلك وإن لم يحصل فيه توهم بالفعل حتى كان سبباً للنزول. فيكون ذكر هذه الآية وجيهاً. لكنه لا يناسب قوله في الدخول على هذه الآيات (مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب وهي توهم الجناح كقوله تعالى الخ) فلعله يريد التوهم ولو شأناً وإن لم يكن سبباً للنزول.

(٣) تقدم.

(٤) أي والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى. وأيضاً إرادته تعالى لنا اليسر ومحبته لذلك تقتضي أن الرخص محبوبة له تعالى. وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلب المندوب.

(٥) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة الظهر مثلاً وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغروب فيقال له: لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت. فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه.

[البقرة: ١٥٨] أو من دليل آخر. فيكون التنبيهُ هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجبَ من جهة مجرّد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه. (ولنا) أن نحمله[١] على خصوص السبب، ويكون مثل قوله في الآية: ﴿مِن شَعَآئِرِ﴾ [البقرة: ١٥٨] قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع. أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح، فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن. ولا إشكال فيه. وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى[٢] وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والجواب عن الثاني: أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين. فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية[٣]، لا إلى الرخصة بعينها، وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يردّ به نفسه، أرخص له في أكل الميتة، قصداً لرفع الحرج عنه، ردّاً لنفسه من ألم الجوع. فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها، كان مأموراً بإحياء نفسه. لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها، إذا أمكنه تلافيه؛ بل هو مثل مَن صادف شفَا جُرف يخاف الوقوع فيه، فلا شك أن الزوال عنه مطلوب؛ وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع. ومثل هذا لا يسمى رخصة؛ لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي. فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة، هو مأمور بإحياء نفسه. فلا يسمي رخصة من هذا الوجه، وإن سمى رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه.

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلبَ العزيمة؛ وهذا فرد من أفراده. ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج؛ وهذا فرد من أفرادها. فلم تتحد الجهتان. وإذا تعددت الجهات زال التدافع، وذهب التنافي، وأمكن الجمع. وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه، فلا نسلِّم أنه عند القائل بالطلب رخصة؛ بل هو عزيمةٌ متعبَّدٌ بها عنده. ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في القصر: «فُرضتِ الصلاةُ ركعتَين ركعتَين» الحديث[٤]: وتعليل

---

(١) أي فيكون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف، لمكان إساف ونائله (الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة) فنزلت الآية بطلب السعي ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم. ويكون قوله ﴿من شعائر الله﴾ [البقرة: ١٥٨] صارفاً للفظ ﴿لا جناح﴾ [البقرة: ١٥٨] عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط.

(٢) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب. نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر.

(٣) قال الآمدي أكل الميتة حال الاضطرار وإن كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم. وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاهما حالة الاضطرار. وكلام المؤلف يخالفه، إذ جعله رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل إلى التلف، وعزيمة إذاوصلت المسألة لتلف النفس، لرجوعها لأصل كلي وهو وجوب المحافظة على النفس. هذا ما يقتضيه بيانه الأول. لكنه قال آخراً! (وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه) فكأنه في حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين. وحينئذٍ يرجع إلى كلام الآمدي. ويوضحه الحاصل بعده. إلا أنه لا يبقى لقوله أولاً: (وذلك أن المضطر ـ إلى قوله ـ فإن خاف) فائدة في هذا المقام.

(٤) الحديث أخرجه الستة إلا النسائي كما في «التيسير». وتمامه (ثم أتمها في الحضر وأقرت صلاة المسافر على الفريضة الأولى).

القصر بالحرج والمشقة لا يدل على أنه رخصة؛ إذ ليس كل ما كان رفعاً للحرج يسمى رخصة[١]، على هذا الاصطلاح العامّ. وإلاّ. فكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة، لخفتها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة، أو يكون شرع الصلاة خمساً رخصة، لأنها شرعت في السماء خمسين؛ ويكون القرض، والمساقاة، والقراض، وضرب الدية على العاقلة رخصة. وذلك لا يكون، كما تقدم. فكل ما خرج[٢] عن مجرد الإباحة فليس برخصة. وأما قوله: «إنّ اللّه يُحبُّ أن تُؤتَى رُخَصهُ» فسيأتي[٣] بيانه إن شاء الله تعالى. وأيضاً فالمباحات منها ما هو محبوب[٤]، ومنها ما هو مبغض؛ كما تقدم بيانه في الأحكام التكليفية. فلا تنافي وأما قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وما كان نحوه، فكذلك أيضاً؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة

إن الرخصة إضافية لا أصلية؛ بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه، ما لم يحدّ فيها حدٌّ شرعي فيوقف عنده. وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: أن سبب الرخصة المشقة؛ والمشاق تختلف بالقوة والضعف، و[٥] بحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال. فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة، في رفقة مأمونة، وأرض مأمونة، وعلى بطء، وفي زمن الشتاء وقِصَرِ الأيام ـ كالسفر على الضد من ذلك، في الفطر والقصر. وكذلك الصبر[٦] على شدائد السفر ومشقاته يختلف: فرب رجلٍ جَلْدٍ ضرِيَ على قطع المهامه، حتى صار له ذلك عادة لا يحرج بها ولا يتألم بسببها، يقوى على عباداته، وعلى أدائها على كمالها، وفي أوقاتها؛ ورب رجل بخلاف ذلك. وكذلك في الصبر على الجوع والعطش. ويختلف أيضاً باختلاف الجبن والشجاعة، وغير ذلك من الأمور التي لا يقدر على ضبطها. وكذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها. وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص، ولا حد محدود يطرد في جمع الناس. ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة؛ فاعتبر السفر لأنه أقرب مظانّ وجود المشقة، وترك كل مكلف على ما يجد؛ أي إن كان قصر أو فطر ففي السفر. وترك كثيراً منها موكولاً إلى الاجتهاد، كالمرض. وكثير من الناس

---

(١) أي بل لا بد فيه من قيد (مستثنى من أصل كلي يقتضي المنع) كما سبق له. وإذا كان الذي فرض أولاً هو الركعتين فقط فيكون هو الأصل فلا رخصة.

(٢) أي وهذا هو مدعاه في رأس المسألة فثبت.

(٣) في الفصل اللاحق للمسألة السابعة.

(٤) فلا يلزم من كونه محبوباً ألا يكون وأن يكون مطلوباً كما هو مبنى الاعتراض.

(٥) لو حذفت الواو وجعل ما بعدها من الحيثيات أسباباً للقوة والضعف في المشقة لكان أوجه.

(٦) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفاً باختلاف الأزمان والأحوال الخارجة عن صفات الشخص. وهذا بيان لاختلاف العزائم، ويصح أن يكون راجعاً لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الإرادة وضعفها، ويكون مرجعه التعود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه.

يقوى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر. فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة إلى أحد الرجلين دون الآخر. وهذا لا مرية فيه. فإذاً ليست أسباب الرخص بداخلة تحت قانون أصلي، ولا ضابط مأخوذ باليد، بل هو إضافي بالنسبة إلى كل مخاطب في نفسه. فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع، ولا تختل حاله بسببه، كما كانت العرب، وكما ذكر عن الأولياء، فليست إباحة الميتة له على وزان من كان بخلاف ذلك[١]. هذا وجه.

والثاني: أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل، حتى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس. وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم، من إتلاف مهجهم إلى ما دون ذلك، وطالت عليهم الآماد وهم على أوّل أعمالهم، حرصاً عليها واغتناماً لها، طمعاً في رضى المحبوبين؛ واعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاقّ سهلة عليهم، بل لذة لهم ونعيم؛ وذلك بالنسبة إلى غيرهم عذاب شديد وألم أليم. فهذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات. وذلك يقضي بأن الحكم المبني عليها يختلف بالنسب والإضافات.

والثالث: ما يدلّ على هذا من الشرع؛ كالذي جاء في وِصال الصيام وقطع الأزمان في العبادات. فإن الشارع أمر بالرفق رحمة بالعباد، ثم فعله مَن بعد النبي ﷺ، علماً بأن سبب النهي ـ وهو الحرج والمشقة ـ مفقود في حقهم ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالهم الصيام لا يصدّهم ذلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم، فلا حرج في حقهم؛ وإنما الحرج في حق من يلحقه الحرج حتى يصده عن ضروراته وحاجاته. وهذا معنى كون سبب الرخصة إضافياً. ويلزم منه أن تكون الرخصة كذلك؛ لكن هذا الوجه استدلال بجنس المشقة[٢] على نوع من أنواعها. وهو غير منتهض إلاّ أن يجعل منضماً إلى ما قبله. فالاستدلال بالمجموع صحيح حسبما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة.

فإن قيل[٣] الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً في المكلف، بحيث لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة، أو لا يمكن له ذلك على حسب ما أمر به؛ أو يكون غير مؤثر، بل يكون مغلوب صبره ومهزوم عزمه. فإن كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة، إلاّ

---

(١) أي فمن تختل حاله يجب عليه الترخص، ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقط يكون مخيراً. هذا مراده فلذا لم يقل (فلا يترخص في أكلها) بعد وصفه بالمضطر.

(٢) لأن المشقة هنا نوع آخر غير السابق. فالمشقة فيما تقدم تقتضي الترخص، وهنا المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلي وهو النهي عن الوصال، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل المنهي عنه. وهو أيضاً ليس حكماً سهلاً انتقل إليه من حكم صعب. فليست من مواضع الرخصة. إلا أنه على كل حال وجد فيه نوع من المشقة ينبني عليه حكم في اجتهادهم. فالاستدلال به على أن المشقة في النوع الأول تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص يكون استدلالاً بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة. فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيد من حيث هو مقيد، أو بالعام على الخاص من حيث هو خاص. وذلك لا يصح كما يأتي. إلا أن يجعل منضماً إلى ما قبله فيفيد مجرد أن المشقة تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وإن كان لا يفيد أن ذلك في موضوع الرخصة المعروفة فتنبه.

(٣) هذا السؤال وإن كان وارداً على أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب لكن لمناسبة الكلام في المشقة صح أن يذكر هنا.

أنه يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً[١] أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه. وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم، بل عزيمة. وإن كان الثاني فلا حرج[٢] في العمل ولا مشقة، إلاّ ما في الأعمال المعتادة. وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة. وإذا انتفى محل الرخصة في القسمين ـ ولا ثالث لهما ـ ارتفعت الرخصة من أصلها. والاتفاق على وجودها معلوم. هذا خلف. فما انبنى عليه مثله:

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر، لأنه يقتضي أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً، إذ ما من رخصة تفرض إلاّ وهذا البحث جار فيها. فإذا كان مشترك الإلزام لم ينتهض دليلاً[٣] ولم يعتبر في الإلزامات.

والثاني: أنه إن سلّم فلا يلزم السؤال لأمرين: **«أحدهما»**: أن انحصار الرخص في القسمين لا دليل عليه؛ لإمكان قسم ثالث بينهما، وهو أن لا يكون الحرج مؤثراً في العمل، ولا يكون المكلف رخي البال[٤] عنده. وكل أحد يجد من نفسه في المرض أو السفر حرجاً في الصوم، مع أنه لا يقطعه عن سفره، ولا يخل به في مرضه، ولا يؤديه إلى الإخلال بالعمل. وكذلك سائر ما يعرض من الرخص[٥] جار فيه هذا التقسيم، والثالث هو محل الإباحة؛ إذ لا جاذب يجذبه لأحد الطرفين **«والآخر»**: أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه، ليس من جهة كونه رخصة؛ بل من جهة كون العزيمة لا يقدر عليها، أو كونها تؤدي إلى الإخلال بأمر من أمور الدين أو الدنيا. فالطلب من حيث النهي عن الإخلال، لا من حيث العمل بنفس الرخصة.

---

(١) أي فيما يعجز فيه عن أصل العبادة والعادة. وقوله: (أو ندباً) أي إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملاً على حسب ما أمر به.

(٢) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه. فكيف مع هذا يقال: لا مشقة إلا ما في الأعمال المعتادة؟ وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة. فوضع السؤال هكذا غير وجيه فتأمل.

(٣) لأنه يقال للسائل: الاعتراض مشترك، فما هو جوابكم هو جوابنا. يعني ومثله لا يذكر في طريق الإلزام.

(٤) هو الذي قال فيه مغلوب صبره مهزوم عزمه.

(٥) راجع (لقوله وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة). فالجواب الأول يراعي أن هناك محلاً للرخصة التي الكلام فيها وهي المباحة. لوجود قسم ثالث لم يذكره في السؤال، على ما فيه مما أشرنا إليه. والجواب الثاني ترق على هذا يقول: الرخصة موجودة حتى في المأمور به ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة. فجهة العزيمة ظاهرة من نفس الطلب، وجهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل إليه من حكم صعب مع بقاء دليل الصعب معمولاً به في الجملة. وإنما قلنا في الجملة لأنه ليس معمولاً به في حق الشخص الذي طولب بالرخصة. ولا يخفى عليك أنهم اشترطوا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه، وإلا لخرج عن كونه رخصة إلى كونه عزيمة. قال الأبهري: إن المكلف إذا لم يبق مكلفاً عنه طروّ العذر لم تثبت رخصة في حقه، لأن الرخصة إنما تكون في الأحكام التكليفية، والتكليف شرط لها، فلا يكون عدم تحريم إجراء كلمة الكفر على لسان المكره رخصة، لأن الإكراه يمنع التكليف، ومثله يقال: في الإكراه على إفطار رمضان وإتلاف مال الغير، عدم تحريمه ليس رخصة. يعني لأن الدليل القائم على التحريم ليس باقياً بالنسبة لهذا الشخص، فلا رخصة إلا حيث يبقى دليل الصعب معمولاً به بالنسبة للشخص نفسه. وبهذا تعلم ما في هذا الجواب الثاني. هذا ولا يذهب عنك أنه عرّف الرخصة بما ينطبق على هذا فقال (ما شرع من الأحكام لعذر شاق استثناء من حكم كلي) فلا يرد عليه ما تقدم.

ولذلك نُهي[(١)] عن الصلاة بحضرة الطعام، ومع مدافعة الأخبثين، ونحو ذلك[(٢)] فالرخصة[(٣)] باقية على أصل الإباحة من حيث هي رخصة، فليست بمرتفعة من الشرع بإطلاق. وقد مرَّ بيان جهتي الطلب والإباحة والله أعلم.

المسألة الرابعة

الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟.

فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج، لا بالمعنى الآخر. وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] وقوله في الآية الآخرى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المجادلة) ١٢] فلم يذكر في ذلك أن له الفعل والترك، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم. وكذلك قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] ولم يقل: فله الفطر، ولا فليفطر[(٤)]، ولا يجوز له؛ بل ذكر نفس العذر وأشار إلى أنه إن أفطر فعدَّة من أيام أخر. وكذلك قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١] على القول[(٥)] بأن المراد القصر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم أن تقصروا، أو فإن شئتم فاقصروا. وقال تعالى في المكره: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾ ـ الآية إلى قوله: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦] فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه، ولا عذاب يلحقه، إن تكلم بكلمة الكفر وقلبُه مطمئن بالإيمان. ولم يقل: فله أن ينطق، أو إن شاء فلينطق. وفي الحديث[(٦)]: أكذِبُ امرأتي؟ قال له: «لا خيرَ في الكذب» قال له. أفأعِدُها وأقول لها؟ ـ قال: «لا جُناح عليك»[(٧)] ولم يقل له نَعم؛ ولا افعلْ إن شئت.

---

(١) عن عبد الله بن محمد بن أبي بكر قال كنا عند عائشة رضي الله عنها فجيء بطعام فقام القاسم بن محمد يصلي، فقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول «لا صلاة بحضرة طعام، ولا لمن يدافعه الاخبثان» ـ أخرجه مسلم وأبو داود واللفظ له اهـ «تيسير».

(٢) كالصلاة في الأرض المغصوبة. يعني فهناك جهتان تسلط على إحداهما الطلب والعزيمة وعلى الأخرى الرخصة، كما توجه النهي والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتين ولا مانع من ذلك ما دامت الجهة لم تتحد. فالغرض تقريب الجواب بذكر شبيه بالمقام.

(٣) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول، أما الثاني فلم يبين فيه إلا أن الترخيص له جهة غير جهة الطلب. أما كونه مباحاً في هذه الحالة فإنه لم يبينه هنا اعتماداً على ما سبق. ولذا قال (وقد مر بيان الخ).

(٤) هذا ليس ظاهراً، لأن الكلام في أنه لم يذكر لفظاً يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الأمر أو النهي. وهو أيضاً خلاف صنيعه السابق واللاحق.

(٥) نسب إلى طاوس والضحاك أن القصر يرجع لأحوال الصلاة من الإيماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى أي وجه شاء. وحينئذٍ يبقى الشرط في الآية على ظاهره **﴿إن خفتم أن يفتنكم﴾** [النساء: ١٠١]: إلا أنه على هذا أيضاً تكون رخصة. فلماذا قيد بقوله على القول الخ؟.

(٦) أخرجه مالك كما في «التيسير».

(٧) يقتضي أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء رخصة للزوج بالنسبة لامرأته.

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجمهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الإكراه مأجورٌ وفي أعلى الدرجات. والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره[١] من المواضع المذكورة وسواها.

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير ففي قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] يريد كيف شئتم: مقبلة، ومدبرة وعلى جَنب. فهذا تخيير واضح. وكذلك قوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥] وما أشبه ذلك. وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين.

فإن قيل: ما الذي ينبني على الفرق بينهما؟.

قيل ينبني عليه فوائد كثيرة، ولكن العارض في مسألتنا أنا إن قلنا الرخصة مخيّر فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب المخير. وليس كذلك إذا قلنا إنها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها، إذ رفع الحرج لا يستلزم التخيير. ألا ترى أنه موجود مع الواجب. وإذا كان كذلك، تبيّنا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعيّن المقصود شرعاً. فإذا عمل بها لم يكن بين المعذور وبين غيره في العمل بها فرق؛ لكن العذر رفع التأثيم عن المنتقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال. وسيأتي لهذا بسط إن شاء الله تعالى.

المسألة الخامسة

الترخص المشروع ضربان:

أحدهما: أن يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها ـ طبعاً، كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم لفوت النفس ـ أو شرعاً؛ كالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها وما أشبه ذلك.

والثاني: أن يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها. وأمثلته ظاهرة.

فأما الأول: فهو راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب. ومن هنا جاء: «ليس مِنَ البِرِّ الصيامُ في السَّفرِ»[٢] وإلى هذا المعنى يشير النهي عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان: «وإذا حضر العَشاءُ وأقيمت الصلاةُ فابْدءوا بالعَشاء»[٣] إلى ما كان نحو ذلك.

---

(١) تقدم له في مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب. إلا أنه يبقى الكلام في قوله (فكذلك غيره) الذي يقتضي أن الجمهور أو الكل قائلون بأن ترك الرخصة أفضل، مع أن أبا حنيفة يقول بوجوب القصر والفطر، وتسمى رخصة إسقاط بحيث لا يصح منه الإتمام والصيام. والشافعي يقول إذا زادت المسافة عن مرحلتين كانا أفضل من الصيام والإتمام. قال عياض في «**الإكمال**»: (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف) ونص المالكية على أن رخصة الجمع بين الظهرين والعشاءين للمسافر رخصة جائزة. والجائز بمعنى التخيير. فانظر هذا مع ما قاله المؤلف.

(٢) أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة إلاّ الترمذي بلفظ (الصوم) ـ أقول: رواية النسائي وابن ماجه بلفظ (الصيام): كما ذكرها المؤلف.

(٣) أخرجه في «**التيسير**» عن الشيخين بالتقديم والتأخير في الجملتين ـ وفيه رواية أخرى عن الستة إلا النسائي «إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء».

فالترخص في هذا الموضع ملحق بهذا الأصل[1]. ولا كلام أن الرخصة ههنا جارية مجرى العزائم. ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف، وأن من لم يفعل ذلك فمات دخل النار.

وأما الثاني: فراجع إلى حظوظ العباد، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ؛ إلاّ أنه على ضربين: «**أحدهما**»: أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة أو عدمها، كالجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحقٌ بالعزائم، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم؛ حتى عده الناس سنة لا مباحاً. لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة. إذ الطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي كونها رخصة؛ كما يقوله العلماء في أكل الميتة للمضطر. فإذاً هي رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبة طلب العزائم. **والثاني**: أن لا يختص بالطلب، بل يبقى على أصل التخفيف ورفع الحرج؛ فهو على أصل الإباحة. فللمكلف الأخذ بأصل العزيمة وإن تحمل في ذلك مشقة، وله الأخذ بالرخصة.

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ظاهرة فلا حاجة إلى إيرادها. فإن تشوّف أحدٌ إلى التنبيه على ذلك فنقول:

أما الأول: فلأن المشقة إذا أدت إلى الإخلال بأصل كلي، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة؛ إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدي إلى رفعها من أصلها[2]، فالإتيان بما قدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو المطلوب. وتقرير هذا الدليل مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب.

وأما الثاني: فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدليل يدل على طلب العمل بها على الخصوص، خرجت من هذا الوجه عن أحكام الرخصة في نفسها؛ كما ثبت عند مالك طلب الجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا وشبهه مما اختص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه.

وأما الثالث: فما تقدم من الأدلة واضح في الإذن[3] في الرخصة، أو في رفع الإثم عن فاعلها.

المسألة السادسة

حيث قيل[4] بالتخيير[5] بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، فللترجيح بينهما مجال

---

(١) فهو راجع إلى حق الله لأنه لا يتأتى الحضور في الصلاة والإتيان بها على كمالها مع هذه الأمور.

(٢) أي عدم تحصيلها هذا فيما كان المعجز فيه بالطبع. أما ما كان العجز فيه شرعاً كأمثلته المتقدمة فيكون رفعاً للكمال لا للأصل. وتأمله، فإن الحضور في الصلاة ليس ركناً. وقوله: (إتمام أركانها) إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر، وإن كان معناه الإكمال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله.

(٣) ما تقدم له من الأدلة واضع في رفع الإثم لا في الإذن غايته أنه في آخر المسألة الرابعة بنى على كل من الوجهين فائدته فراجعها.

(٤) وأما إذا قيل برفع الإثم عن فاعلها فالظاهر أن الرجحان أخذاً للعزيمة مما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال: (وأما قسم ما لا حرج فيه، فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المذموم لأنه كالمضاد لقصد =

رحب؛ وهو محل نظر. فلنذكر جملاً مما يتعلق بكل طرف من الأدلة.

فأما الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى، لأمور:

أحدها: أن العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به. وورود الرخصة عليه وإن كان مقطوعاً به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع. وهذا المقدار بالنسبة إلى كل مترخص غير متحقق إلاّ في القسم المتقدم[١]. وما سواه لا تحقق فيه، وهو موضع اجتهاد؛ فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخص غير منضبط. ألا ترى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فأكثر، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن. وعلة القصر المشقة، وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة. واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه الاسم؛ فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال. واعتبر آخرون ما فوق ذلك. وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع، وتتعارض فيه الظنون، وهو محل الترجيح والاحتياط. فكان من مقتضى هذا كله أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب.

والثاني: أن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي؛ لأنه مطلق عام على الأصالة في جميع المكلفين. والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلفين ممن له عذر، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار، لا في كل حالة ولا في كل وقت، ولا لكل أحد. فهو كالعارض الطارىء على الكلي. والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي مقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية. ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية؛ بخلاف ما إذا قدِّم اعتبار المصلحة

= الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة) غير أن رجحان العزيمة يحتاج إلى تقييد بما إذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعاً كالجمع بمزدلفة مثلاً.

(٥) مع كونه لم يرتض هذا، وأقام الدليل على أن الإباحة في الرخصة بمعنى رفع الحرج، ولم يقم على هذا التخيير دليلاً ـ فرّع عليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة. ويبقى الكلام في المراد بالترجيح بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الأحب والمثاب عليه في نظر الشارع؟ ويدل على هذا ما يأتي له في أدلة ترجيح الأخذ بالعزيمة المفيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله، وأن الأمر بالمعروف مستحب وإن أدى إلى الإضرار بالمال الخ. وإذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون هنا تخيير؟ وقدتقدم له في المسألة الأولى في المباح بمعنى المخير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح المخير فيه. وما عورضت به الأدلة دفعه كله، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك، فلم يبق إلا أن يكون غرضه بالترجيح هنا أمر آخر غير كونه محبوباً للشارع ومطلوباً ومثاباً عليه. فلينظر ما هو معنى كونه أولى وأرجح في نظر الشارع غير هذه المعاني؟ حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق. فقد يقال إن مراده بالترجح الأخذ بما هو أحوط فقط وإن لم يكن بالغاً مبلغ الاستحباب والثواب عليه، كما يشير إليه قوله: (وهو محل الترجح والاحتياط). ولكن يبقى الكلام في الأدلة الآتية. وسيأتي له ـ في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الأول ـ أن الأحروية في الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب. فتنبه للتوفيق بين كلامه في هذه المواضع، فإنه يحتاج إلى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه.

(١) وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه. وقوله: (وما سواه) هو القسم الثالث.

الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها. فمسألتنا كذلك. إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلي ثابت عليه. والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب. وما فرضنا الكلام فيه[١] لا يتحقق في كل صورة تفرض إلاّ والمعارض الكلي ينازعه. فلا ينجى من طلب الخروج عن العهدة إلاّ الرجوع إلى الكلي، وهو العزيمة.

والثالث: ما جاء في الشريعة من الأمر[٢] بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مجرداً، والصبر على حلوه ومرّه، وإن انتهض موجب الرخصة. وأدلة ذلك لا تكاد تنحصر. من ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] فهذا مظنة التخفيف، فأقاموا على الصبر والرجوع إلى الله، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به[٣]. وقال تعالى: ﴿إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ﴾ [الأحزاب: ١٠] ـ إلى آخر القصة حيث قال: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣] فمدحهم بالصدق مع حصول الزلزال الشديد، والأحوال الشاقة التي بلغت القلوب فيها الحناجر. وقد عرض النبي ﷺ على أصحابه أن يُعطوا الأحزاب من ثمار المدينة، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر، فأبوا من ذلك وتعززوا بالله وبالإسلام[٤]، فكان ذلك سبباً لمدحهم والثناء عليهم. وارتدت العرب عند وفاة النبي ﷺ، فكان الرأي من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ـ أو من بعضهم غير أبي بكر ـ استئلافهم بترك أخذ الزكاة ممن منعها منهم، حتى يستقيم أمر الأمة، ثم يكون ما يكون، فأبى أبو بكر رضي الله عنه، فقال: والله لأقاتلهن حتى تنفرد سالفتي. والقصة مشهورة[٥]. وأيضاً قال الله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ

---

(١) وهو القسم الثالث.

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرد احتياط، أم يقتضي هذا الأمر أن يكون أفضل مثاباً عليه؟ وكيف ينبني هذا على التخيير؟.

(٣) ومنه ﴿واتبعوا رضوان الله﴾ [آل عمران: ١٧٤] وأي ثواب أجزل من رضوان الله؟ وفي الآية بعدها: ﴿ليجزي الله الصادقين بصدقهم﴾ [الأحزاب: ٢٤] فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب، ولا يكون مع التخيير وبالجملة لو ترك الأدلة التي فيها طلب الأخذ بالعزيمة والثواب عليها لكان موافقاً لأصل الموضوع من بناء المسألة على التخيير.

(٤) جاء في «**الزرقاني**» على «**المواهب**» (ج ٣ ـ ص ١٣١) ما يأتي: وذكر ابن إسحاق ما حاصله أنه ﷺ أراد أن يعطي عيينة بن حصن ومن معه ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا، فمنعه السعدان وقالا: (كنا نحن وهم على الشرك لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلاّ بقرى أو بيع أفحين أكرمنا الله بالإسلام وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ ما لنا بهذا من حاجة. والله ما نعطيهم إلاّ السيف حتى يحكم الله). فقال ﷺ «أنت وذاك» وروى البزار والطبراني عن أبي هريرة: أتى الحارث إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد ناصفنا ثمر المدينة، وإلا ملأناها عليك خيلاً ورجالاً. فقال: حتى استأمر السعود، سعد بن عباده وسعد بن معاذ وسعد بن الربيع وسعد بن خيثمة وسعد ابن مسعود، فكلهم قالوا والله ما أعطينا الدنية في أنفسنا في الجاهلية. فكيف وقد جاء الإسلام؟! فأخبر الحارث فقال: غدرت يا محمد اهـ.

(٥) لا يخفى على المطلع على أخبار هذه الردة أنه لم يبق مذعن لأحكام الإسلام من قبائل العرب إلا قريش وثقيف والأنصار، واضطرمت نار الفتنة في سائر الجزيرة: فتجمع القبائل قرب المدينة، وأرسلوا وفودهم إلى أبي بكر على أن يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة، لأنهم اعتبروها كإتاوة لا تتفق مع عزة نفوس العرب، وقام متنبئون من العرب ذكوراً وإناثاً. فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الإيمان قلوبهم ـ وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتد، =

أُكْرِهَ﴾ [النحل: ١٠٦] الآية! فأباح التكلم بكلمة الكفر، مع أن ترك ذلك أفضل عند جميع الأمة أو عند الجمهور. وهذا جارٍ في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن الأمر مستحب، والأصل مستتب، وإن أدى إلى الإضرار بالمال والنفس؛ لكن يزول الانحتام ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك.

ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام: «إنّ خَيراً لأحدكم أن لا يَسألَ مِن أحدٍ شيئاً»[١] فحمله الصحابة رضي الله عنهم على عمومه؛ ولا بد أن يلحق من التزم هذا العقد مشقات كثيرة فادحة، ولم يأخذوه إلاّ على عمومه حتى اقتدى بهم الأولياء: منهم أبو حمزة الخراساني، فاتفق له ما ذكره القشيري وغيره من وقوعه في البئر، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناؤه[٢] من ذلك الأصل؛ وقصة الثلاثة الذين خُلّفوا[٣] حتى أتوا رسول الله ﷺ وصدقوه، ولم يعتذروا له في موطن كان مظنة للاعتذار، فمدحوا لذلك، وأنزل الله توبتهم ومَدْحَهم في القرآن بعد ما ضاقت عليهم الأرضُ بما رحُبَتْ، وضاقت عليهم أنفسهم، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله إلاّ إليه، ففتح لهم باب القبول وسمَّاهم صادقين، لأخذهم بالعزيمة دون الترخص[٤] وقصة عثمان

= بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين إذ ذاك مع أسامة بالشام. فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها، وأن الضرورة تقضي باستئلاف مانعي الزكاة بعدم طلبها منهم. فأرادوا أن يأخذوا إذ ذاك بالرخصة في عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الإسلام لطعنة نجلاء تقضي عليه في مهده، وأن يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن، ثم يكون الرجوع للجهاد لإعلاء كلمة الله الذي هو واجب ضروري من أقوى العزائم فأبى أبو بكر وتشدَّد وأقسم، وحاجّهم فحجهم ورجعوا إلى رأيه، وقال عمر كلمته المشهورة. فمعنى الحق في كلام عمر أنه الأوفق بالمصلحة. وهذا لا ينافي أنه اجتهد ورأى المصلحة في الحرب، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفاً على الإسلام. فمحل الخلاف الترجيح بين الأخذ بالعزيمة كما هو رأيه، أو الأخذ بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأي غيره ـ ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية، والظنون تتعارض كما قال المؤلف ـ ثم انشرح صدرهم لموافقته. فكان رأيه الأوفق فأذعن البغاة. وشرّد المتنبئون. وسكنت الجزيرة، وسار الإسلام في طريقه.

وبهذا تبين أن هذا المثال كسابقه من الأمثلة التي يستدل بها على ترجيح الأخذ بالعزيمة مع انتهاض موجب الرخصة، فلم يكن رأي الصحابة خطأ في وجود سبب الرخصة، حتى يقال إنه لا يظهر في هذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم.

(١) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله قد قلت لي: إن خيراً لك ألا تسأل أحداً من الناس شيئاً قال: إنما ذلك أن تسأل. وما آتاك الله من غير مسألة فإنما هو رزق رزقه الله. أخرجه الطبراني وأبو يعلى بإسناد لا بأس به ـ وعن عطاء بن يسار أن رسول الله ﷺ: أرسل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعطاء. فرده عمر. فقال له رسول الله ﷺ: «لم رددته»؟ فقال: يا رسول الله؟ أليس أخبرتنا إن خيراً لأحدنا ألا يأخذ من أحد شيئاً؟ فقال رسول الله ﷺ: «إنما ذلك عن المسألة» الخ... رواه مالك هكذا مرسلاً، ورواه البيهقي عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: فذكر بنحوه ـ اهـ «**ترغيب**».

(٢) فيكون رخصة. ولكنهم لم يأخذوا بها، وما ذاك إلا لأولوية العزيمة.

(٣) في حديث طويل أخرجه الخمسة كما في «**التيسير**».

(٤) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقي مستعلناً بشعائر الإسلام اعتماداً على جوار الله، مع تألب الكفار عليه ألا يستعلن بالقرآن خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبانهم أن يميلوا إلى الإسلام.

ابن مظعون وغيره[١] ممن كان في أول الإسلام لا يقدر على دخول مكة إلاّ بجوار، ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله، مع ما نالهم من المكروه، ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠] وقال تعالى :﴿لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَذًى كَثِيرًا ۚ وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٦] وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥] وقال: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾﴾ [الشورى: ٤١] ثم قال: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿٤٣﴾﴾ [الشورى: ٤٣] ولما نزلت هذه الآية: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية، شق ذلك على الصحابة، فقيل لهم قولوا: سمعنا وأطعنا، فقالوها، فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فنزلت: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] الآية[٢]. وجهّز النبي ﷺ أسامة في جيش إلى الشام قبيل موته، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام، ثم جاء موته، فقال الناس لأبي بكر: احبِسْ أسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك[٣] ـ فقال: لو لعب الكلاب بخلاخيل نساء أهل المدينة، ما رددت جيشاً أنفذه رسول الله ﷺ. ولكن سأل أسامة أن يترك له عمر، ففعل، وخرج فبلغ الشام ونكأ في العدوّ بها، فقالت الروم: إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم. وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم لهم. وأمثال هذا كثيرة مما يقتضي الوقوف مع العزائم وترك الترخص؛ لأن القوم عَرفوا أنهم مبتلَون: وهو:

الوجه الرابع: وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع المكلفين من أنواع

---

(١) كان من السهل التمسك بالأعذار العامة في حق الثلاثة، إذ كان الوقت قيظاً والسفر بعيداً، وكان أوان جني الثمار. ولا داعي لأعذار خاصة. وقد قال كعب إنه أوتي جدلاً لم يؤته غيره. فكان يتأتى له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الصدق. وهلال بن أمية كان شيخاً مسناً، فعذره الخاص مقبول أيضاً. وقد اعتذر بضعة وثمانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جميعاً منافقون ـ وإن كانت عبارة كعب في رواية القصة ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذلك ـ فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالأعذار العامة أو الأعذار الخاصة الضعيفة، وتحملوا مشاق الصدق وأثره، فمكثوا في البلاء خمسين يوماً يبكون وينتحبون. وكان لهم منجى منه بعذر عام أو خاص صادق ولو ضعيفاً، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم. فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف.

(٢) أين الرخصة هنا متى كانت آية ﴿آمن الرسول﴾ [البقرة: ٢٨٥] ناسخة؟ وكذا لو قيل إنها محكمة على معنى: (إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذميمة كالكبر والحسد وكتمان الشهادة أو تخفوه يحاسبكم به الله) فلا رخصة أيضاً، إنما يكون موضع رخصة إذا بقي الحكم الصعب معمولاً به ورفع الحرج في فعله عند المشقة، وأين هذا؟ فإذا كان مناط دليله ما ذكره بقوله (فشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقالوها الخ) ـ يعني فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها ـ قلنا أيضاً نعم يكون تكليفاً شاقاً. ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الأخذ بها في مقابلته فتركوها لأنه أفضل من الترخص؟.

(٣) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأمر عليهم جداً. وفي الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش أسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين. لا شك أن هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم، فكان خيراً. رضي الله عنه. قال ابن مسعود: لقد قمنا بعد رسول الله ﷺ مقاماً كدنا نهلك فيه، لولا أن منّ الله علينا بأبي بكر، حتى أجمعنا ألا نقاتل على بنت مخاض فعزم الله لأبي بكر على قتالهم.

المشاق، هي مما يقصدها الشارع[١] في أصل التشريع. أعني أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسط مجاري العادات؛ وكونه شاقاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد، لا يخرجه عن أن يكون مقصوداً له؛ لأن الأمور الجزئية لاتخرم الأصول الكلية، وإنما تستثنى ـ حيث تستثنى ـ نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد؛ والبقاءُ على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد؛ والخروج عنه لا يكون إلاّ بسبب قوي. ولذلك لم يُعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر، في غيره؛ كالصنائع الشاقة في الحضر، مع وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة. فإذاً لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم، لأن ذلك جارٍ أيضاً في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية. فصار عارض المشقة ـ إذا لم يكن كثيراً أو دائماً ـ مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضاً. فلا يخرج عن ذلك بالأصل.

لا يقال: كيف يكون اجتهادياً؟ وفيه نصوص كثيرة؛ كقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ﴾ [البقرة: ١٧٣] وقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] الآية! «إن الله يُحبُّ أن تُؤتَى رُخَصُه»[٢] إلى غير ذلك مما تقدم وسواه مما في معناه.

لأنا نقول: حالة الاضطرار قد تبين أنه الذي يخاف معه فوت الروح[٣] وذلك لا يكون إلاّ بعد العجز عن العبادات والعادات، وهو في نفسه عذر أيضاً. وما سوى ذلك فمحمول على تحقق المشقة[٤] التي يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية، بحيث ترجع العزيمة إلى نوع من تكليف ما لا يطاق، وهو منتف سمعاً. وما سوى ذلك من المشاق مفتقر إلى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص. وفيه تضطرب أنظار النظار كما تقدم؛ فلا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه. وسبب ذلك ـ وهو روح هذا الدليل ـ هو أن هذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاءً واختباراً لإيمان المؤمنين، وتردد المترددين، حتى يظهر لِلعيان مَن آمن بربه على بينة، ممن هو في شك. ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتِها كلُّ مشقة عرضت، لانخرمت الكليات كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذلك، ولم يتميز الخبيث من الطيب. فالابتلاء في التكاليف واقع ولا يكون إلاّ مع بقاء أصل العزيمة، فيبتلى المرء على قدر دينه.

قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًاۚ﴾ [الملك: ٢] ﴿الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا أَن يَقُولُوٓا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۖ﴾ [العنكبوت: ١، ٣] الآية. ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٦] ثم قال: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٦] ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا أَخْبَارَكُمْ ۝٣١﴾ [محمد: ٣١] ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَٰفِرِينَ ۝١٤١﴾ [آل عمران: ١٤١] ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ

---

(١) ولا ينافيه ما يأتي في كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الإعنات فيه. بل ما يأتي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضح هذا المقام.

(٢) تقدم.
(٣) أي أو العضو.

(٤) تقدم أن ذلك فيما لم يجد فيها حد شرعي، كالسفر مثلاً وجمع العشاءين بمزدلفة.

﴿وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] إلى آخرها، فأثنى عليهم بأنهم صبروا لها، ولم يخرجوا بها عن أصل ما حملوه إلى غيره. وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ﴾ [البقرة: ١٥٥] يدل على أن هذه البلوى قليلة الوقوع بالنسبة إلى جمهور الأحوال، كما تقدم في أحوال التكليف. فإذا كان المعلوم من الشرع في مثل هذه الأمور طلب الاصطبار عليها، والتثبت فيها، حتى يجري التكليف على مجراه الأصلي، كان الترخص على الإطلاق كالمضادّ لما قصده الشارع من تكميل العمل على أصالته لتكميل الأجر.

والخامس: أن الترخص إذا أخذ به في موارده على الإطلاق، كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين في التعبد على الإطلاق. فإذا أخذ بالعزيمة كان حريّاً بالثبات في التعبد، والأخذ بالحزم فيه.

بيان الأول: أن الخير عادة، والشر لجاجة. وهذا مشاهد محسوس، لا يحتاج إلى إقامة دليل. والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر ما لا يسهل على غيره، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً. فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة، وإذا صارت كذلك لم يقم بها حقَّ قيامها، وطلب الطريق إلى الخروج منها. وهذا ظاهر، وقد وقع هذا المتوقع في أصول الكلية، وفروع جزئية؛ كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز، وغير ذلك مما نُبّه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه.

وبيان الثاني: ظاهر أيضاً مما تقدم، فإنه ضده.

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة، لا محققة. فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها، فأدى ذلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعاً وغير مبني على أصل. وكثيراً ما يشاهد الإنسان ذلك، فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلاّ بمحض التوهم. ألا ترى أن المتيمم لخوف لصوص أو سباع، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عدّه مقصّراً؛ لأن هذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه. بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء، فلا إعادة هنا، ولا يعد هذا مقصراً. ولو تتبع الإنسان الوهم لرمى به في مهاو بعيدة، ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة. وهذا مطرد في العادات، والعبادات، وسائر التصرفات.

وقد تكون شديدة، ولكن الإنسان مطلوب بالصبر في ذات الله، والعمل على مرضاته. وفي الصحيح: «مَنْ يَصبِرْ يُصَبِّرْهُ اللَّه»[1] وجاء في آية الانفال ـ في وقوف الواحد للاثنين بعد ما نسخ وقوفه للعشرة ـ: ﴿وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦] قال بعض الصحابة لما نزلت: نقص من الصبر بمقدار ما نقص من العدد. هذا بمعنى الخبر، وهو موافق للحديث والآية.

والسادس: أن مراسم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه، كما تقرر في كتاب المقاصد

---

(١) رواه في «الترغيب والترهيب» بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالك والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي.

من هذا الكتاب. وكثيراً ما تدخل المشقات وتتزايد من جهة مخالفة الهوى. واتّباعُ الهوى ضدّ اتّباع الشريعة. فالمتبع لهواه يشق عليه كل شيء، سواء أكان في نفسه شاقا أم لم يكن؛ لأنه يصده عن مراده، ويحول بينه وبين مقصوده. فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه، وتوجه إلى العمل بما كلف به، خفّ عليه؛ ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حُبُّه، ويحلو لهُ مرُّه، حتى يصير ضده ثقيلاً عليه، بعد ما كان الأمر بخلاف ذلك. فصارت المشقة وعدمها إضافية تابعة لغرض المكلف. فربَّ صعب يسهل لموافقة الغرض، وسهل يصعب لمخالفته.

فالشاق على الإطلاق في هذا المقام ـ وهو ما لا يطيقه من حيث هو مكلف[1]، كان مطيقاً له بحكم البشرية أم لا ـ هذا لا كلام فيه؛ إنما الكلام في غيره مما هو إضافي لا يقال فيه إنه مشقة على الإطلاق، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق. وإذا كان دائراً بين الأمرين، وأصلُ العزيمة حقيقي ثابت، فالرجوع إلى أصل العزيمة حق. والرجوع إلى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص، وبحسب كل عارض. فإذا لم يكن في ذلك بيان قطعي، وكان أعلى ذلك الظن، الذي لا يخلو عن معارض، كان الوجه الرجوع إلى الأصل، حتى يثبت أن المشقة المعتبرة في حق هذا الشخص حق. ولا تكون حقاً على الإطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها. فتلحق حينئذٍ بالقسم الأول الذي لا كلام فيه. هذا إذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً؛ كفطره عليه الصلاة والسلام في السفر، حين أبى الناس من الفطر وقد شق الصوم عليهم. فهذا ونحوه أمر آخر يرجع إلى ما تقدم من الأقسام. وإنما الكلام في غيره. فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى. والأخذ بها في محال الترخص أحرى.

فإن قيل: فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق[2]؟ أم ثَم انقسام؟.

فالجواب: أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشقات وهي:

المسألة السابعة

فالمشقات التي هي مظانّ التخفيفات في نظر الناظر، على ضربين **أحدهما**: أن تكون حقيقية وهو معظم ما وقع فيه الترخص؛ كوجود المشقة المرَضيّة والسفرية، وشبه ذلك مما له سبب معيّن واقع. **والثاني**: أن تكون توهمية مجردة، بحيث لم يوجد السبب المرخص لأجله، ولا وجدت حكمته[3] وهي المشقة، وإن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجاري العادات.

---

(١) وهو الذي أشار إليه أول المسألة الخامسة بقوله: «أو شرعاً كالصوم» الخ.

(٢) بقطع النظر عن قوله قبله (وإنما الكلام في غيره فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله، بالجواب المبني على التفصيلات التي يذكرها، بعد ما ذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد. فعرضه التمهيد لإعطاء هذا الضابط.

(٣) إذا لم يوجد السبب فلا توجد حكمته، فما فائدة ذكره؟ وهو لم يدرج في التوهمية صورة وجود السبب فعلاً مع عدم وجود حكمته، أو وجودها غير خارجة عن مجاري العادات. بل قصرها على ما لم يتحقق فيه السبب. وهذا متعين، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه، وليس كذلك.

فأما الضرب الأول: فإما أن يكون بقاؤه على العزيمة يُدخل عليه فساداً لا يطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذلك محققاً، لا مظنوناً ولا متوهماً، أو لا. فإن كان الأول فرجوعه إلى الرخصة مطلوب، ورجع إلى القسم الذي لم يقع الكلام فيه، لأن الرخصة هنا حق لله. وإن كان الثاني ـ وهو أن يكون مظنوناً ـ فالظنون تختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة. ومتى قوي الظن ضعف مقتضى العزيمة، ومتى ضعف الظن قوي؛ كالظان[1] أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه، ولكن إما أن يكون ذلك الظن مستنداً إلى سبب معين، وهو أنه دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام، أو الصلاة مثلاً فلم يقدر على القيام فقعد، فهذا هو الأوّل، إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه. وإما أن يكون مستنداً إلى سبب مأخوذ[2] من الكثرة، والسبب موجود عيناً، بمعنى أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام، ولا على الصلاة قائماً أو على استعمال الماء، عادةً، من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك، فهذا قد يلحق بما قبله ولا يقوى قوّته. أما لحوقه به فمن جهة وجود السبب وأما مفارقته له فمن جهة أن عدم القدرة لم يوجد[3] عنده؛ لأنه إنما يظهر عند التلبس بالعبادة. وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب في العزيمة، حتى يتبين له قدرته عليها وعدم قدرته. فيكون الأولى هنا الأخذ بالعزيمة، إلى أن يظهر بعد ما ينبني عليه.

وأما الضرب الثاني: وهو أن تكون توهمية، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة، فلا يخلو أن يكون للسبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد أوْ لا. فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولاً؛ فإن وجد فوقعت الرخصة موقعها ففيه خلاف، أعني في إجزاء العمل بالرخصة لا في جواز الإقدام ابتداء، إذ لا يصح[4] أن ينبني حكم على سبب لم يوجد بعد، بل لا يصح البناء على سبب لم يوجد شرطه وإن وجد السبب وهو المقتضي للحكم؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ وإنما الكلام في نحو الظانّ أنه تأتيه الحمّى غداً بناء على عادته في أدْوارها، فيفطر قبل مجيئها؛ وكذلك الطاهر إذا بنت على الفطر ظناً أن حيضتها ستأتي ذلك اليوم. وهذا كله أمر ضعيف جداً. وقد استدل بعض العلماء على صحة هذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٦٨﴾ [الأنفال: ٦٨] فإن هذا إسقاط

---

(١) المثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين، وقوله: (دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام فلم يقدر فقعد) أي أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه الصلاة في صلاة سابقة، فلم يطق، فصار لذلك عنده ظن قوي في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بأنه لا يقدر. وليس الغرض أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم للصوم أو نفس هذه الصلاة فعجز، لأنه حينئذٍ يكون العجز محققاً لا مظنوناً فيختل نظم كلامه. وهو ظاهر فقوله (فهذا هو الأول) أي حكمه حكمه. وقوله: (إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه)، أي: ولو بظن قوي كمثاله.

(٢) أي مأخوذ أثره وما يترتب عليه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفعل. وتكون التجارب من غيره، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاس عليه، حتى يغاير ما قبله.

(٣) أي بمقتضى ظن قوي جاء له من تجربة في نفسه، وإنما عنده ظن بسبب كثرة التجارب في غيره. أو في نفسه لكن في زمن مضى بعيداً بحيث يحتمل تغير الحال.

(٤) أي فلا يجوز الإقدام عليه.

للعقوبة للعلم[١] بأن الغنائم ستباح لهم. وهذا غير ما نحن فيه؛ لأن كلامنا فيما يترتب على المكلف من الأحكام الشرعية، وترتبُ العذاب هنا ليس براجع إلى ترتب شرعي، بل هو أمر إلٰهي كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه؛ من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ [الشورى: ٣٠].

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا.

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتقديرات غير المحققة، راجعة إلى قسم التوهمات وهي مختلفة. وكذلك أهواء النفوس؛ فإنها تقدّر أشياء لا حقيقة لها فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلاّ في المشقة المخلّةِ الفادحة؛ فإن الصبر[٢] أولى ما لم يؤدّ ذلك إلى دخل في عقل الإنسان أو دينه. وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصبر، لأنه لا يؤمر بالصبر إلاّ من يطيقه. فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها توهمُّها؛ بل حكمها أضعف، بناءً على أن التوهم غير صادق في كثير من الأحوال. فإذاً ليست المشقة بحقيقية. والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعة للرخصة. فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم. إلا إذا قامت المظنة ـ وهي السبب[٣] ـ مقام الحكمة، فحينئذ يكون السبب منتهضاً على الجواز لا على اللزوم؛ لأن المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها. مع الأصل. وأيضاً فالمشقة التوهمية راجعة إلى الاحتياط على المشقة الحقيقية. والحقيقية ليست في الوقوع على وزان واحد. فلم يكن بناء الحكم عليها متمكناً.

وأما الراجعة إلى أهواء النفوس خصوصاً فإنها ضدّ الأولى؛ إذ قد تقرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها. فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كل من هوِيَت نفسه أمراً. ألاّ ترى كيف ذمّ الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخّص؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِنۡهُم مَّن يَقُولُ ٱئۡذَن لِّي وَلَا تَفۡتِنِّيٓ﴾ [التوبة: ٤٩] الآية! لأن الجدّ بن قيس قال: ائذن لي في التخلفِ عن الغزو، ولا تفتنّي ببنات الأصفر، فإني لا أقدر على الصبر عَنهنّ. وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فِي ٱلۡحَرِّۗ قُلۡ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّٗا﴾ [التوبة: ٨١] الآية! ثم بيّن العذر الصحيح في قوله تعالى: ﴿لَّيۡسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرۡضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ﴾ [التوبة: ٩١] الآيات! فبيَّنَ أهل الأعذار هنا، وهم الذين لا يطيقون الجهاد؛ وهم الزَّمْنى، والصبيان، والشيوخ، والمجانين، والعُميان، ونحوهم؛ وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله، وقال فيه: ﴿إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ﴾ [التوبة: ٩١] ومن جملة النصيحة لله ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقيّة في طاعة الله. ألا ترى إلى قوله تعالى:

---

(١) على أحد التفاسير في الآية، وعدّه في «روح المعاني» تكلفاً فراجعه.

(٢) حتى مع المخلة الفادحة؟ هذا غير واضح وسيأتي له في الفصل التالي أن الرخص المحبوبة ما ثبت الطلب فيه وهو ما فيه المشقة الفادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «وليس من البر الصيام في السفر» فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟.

(٣) أي الذي وضعه الشارع كالسفر.

﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١] وقال: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ﴾ [التوبة: ٣٩] الآية! فما ظنك بمن كان عذره هوى نفسه؟.

نعم وضع الشريعة على أن تكون أهواءُ النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها. وقد وسّع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم، على وجه لا يفضي إلى مفسدة، ولا يحصل بها المكلّف على مشقة، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له. فلذلك شرع له ابتداءً رخصة السلم، والقراض، والمساقاة، وغير ذلك مما هو توسعة عليه، وإن كان فيه مانع في قاعدة أخرى، وأحلّ له من متاع الدنيا أشياء كثيرة. فمتى جمحت نفسه إلى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجاً وإليه سبيلاً فلم يأته من بابه، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه؛ كالمولع بمعصية من المعاصي، فلا رخصة له ألبتة؛ لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع. بخلاف الرخص المتقدمة فإن لها في الشرع موافقة إذا وزنت بميزانها.

فقد تبين من هذا أن مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألبتة. والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها. وإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه، الرجوع إلى أصل العزيمة. إلاّ أن هذه الأحروية تارة تكون من باب الندب، وتارة تكون من باب الوجوب. والله أعلم.

فصل

ومن الفوائد في هذه الطريقة، الاحتياط في اجتناب الرخص ـ في القسم المتكلم فيه ـ والحذر من الدخول فيه؛ فإنه موضع التباس، وفيه تنشأ خُدع الشيطان، ومحاولات النفس، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهيع. ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتّباع الرخص جملة، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم. وهو أصل صحيح مليح، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله. وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعاً به، أو صار شرعاً مطلوباً كالتعبدات، أو كان ابتدائياً كالمساقاة[1] والقرض، لأنه حاجي. وما سوى ذلك فاللجأ إلى العزيمة.

ومنها: أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها ـ فقوله عليه الصلاة والسلام: «إنّ اللّه يُحبُّ أن تؤتَى رُخَصُه»[2] فالرخص التي هي محبوبة ما ثبت الطلب فيها، فإنّا إذا حملناها على المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله ﷺ: «ليسَ مِنَ البرِّ الصيِّامُ في السفر»[3]، كان موافقاً لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨] بعد ما قال في الأولى: ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤] وفي الثانية: ﴿وَأَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾. [النساء: ٢٥] فليتفطن الناظر في الشريعة إلى هذه الدقائق، ليكون على بينة في المجاري الشرعيات. ومن تتبع الأدلة الشرعية في هذا المقام، تبين له ما ذكر أتم بيان. وبالله التوفيق. هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف.

---

(١) لا داعي لهذا فإنه من الإطلاق الذي قال فيه إنه (لا تفريع يترتب عليه وإنما ذكر لمعرفة أنه إطلاق شرعي لا غير).
(٢) تقدم. (٣) تقدم.

فصل

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه:

أحدها:[١] أن أصل العزيمة وإن كان قطعياً فأصل الترخص قطعي أيضاً؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها، كانت قطعية أو ظنية. فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتب الأحكام مُجرى القطع. فمتى ظن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار. فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية.

ولا يقال إن القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبار الظن.

لأنا نقول إنما ذلك في باب تعارض الأدلة، بحيث يكون أحدهما رافعاً لحكم الآخر جملة. أما إذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص، أو المطلق مع المقيد، فلا. ومسألتنا من هذا الثاني لا من الأول؛ لأن العزائم واقعة على المكلف بشرط أن لا حرج. فإن كان الحرج صح اعتباره واقتضى العمل بالرخصة.

وأيضاً: فإن غلبة الظن قد تنسخ حكم القطع السابق؛ كما إذا كان الأصل التحريم في الشيء ثم طرأ سبب محلل ظني. فإذا غلب على ظن الصائد أن موت الصيد بسبب ضرب الصائد، وإن أمكن أن يكون بغيره أو يعين على موته غيره، فالعمل على مقتضى الظن صحيح. وإنما كان هذا، لأن الأصل وإن كان قطعياً فاستصحابه مع هذا المعارض الظني لا يمكن؛ إذ لا يصح بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا بل مع الشك. فكذلك ما نحن فيه. وحقيقة الأمر أن غلبة الظن لا تبقى للقطع المتقدم حكماً، وغلبات الظنون معتبرة. فلتكن معتبرة في الترخص.

والثاني:[٢] أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالإضافة إلى عزيمتها، فذلك غير مؤثر؛ وإلاّ لزم أن تقدح فيما أمر به بالترخص. بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه؛ لأنه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقييد للإطلاق. وقد مرّ في الأصول الفقهية صحة تخصيص القطعي بالظني؛ فهذا أولى[٣]. وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع إلى التخصيص وهو بظني، دون أصل العموم وهو قطعي، فكذلك هنا. وكما لا ينخرم الكلي بانخرام بعض جزئياته ـ كما هو مقرر في موضعه من هذا الكتاب، فكذلك هنا؛ وإلاّ لزم أن ينخرم بالرخص المأمور بها. وذلك فاسد. فكذلك ما أدّى إليه.

---

(١) هذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التي أقامها على ترجيح العزيمة. وهذا الوجه لا يفيد ترجح الرخصة، إنما يفيد ـ كما قال ـ أن العزيمة ليست بأولى، لأن غلبة الظن في وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيح في ذلك الوجه.

(٢) معارض للوجه الثاني في ترجيح العزيمة. وهو أيضاً إنما يفيد أنه لا ترجح للعزيمة.

(٣) لأنه تخصيص قطعي بقطعي، فإن ورود الرخصة مقطوع به أيضاً، وقوله: (وأيضاً): يعني ـ بعد تسليم أن النظر في الرخصة إلى سببها وهو موضع اجتهاد وظن لا قطع ـ فإن التخصيص كله يرجع إليه ولو كان بظني في مقابلة عموم قطعي. وقد راعى في هذا معارضة كل ما سبق في الوجه الثاني تفصيلاً.

والثالث:[١] أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وسائر ما يدلّ على هذا المعنى كقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٨] ﴿مَّا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾ [الأحزاب: ٣٨] ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقد سمّى هذا الدين الحنيفية السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص. وكلها وأمثالها جارية هنا. والتخصيص ببعض الرخص دون بعض، تحكُّم من غير دليل.

ولا يقال إن المشقة إذا كانت قطعية فهي المعتبرة دون الظنية.

فإن القطع مع الظن مستويان في الحكم، وإنما يقع الفرق في التعارض. ولا تعارض في اعتبارهما معاً ههنا. وإذ ذاك لا يكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة؛ لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً. فإن العبادة المأمور بهاواقعة لكن على مقتضى الرخصة، لا أنها ساقطة رأساً. بخلاف العزيمة؛ فإنها تضمنت حق الله مجرداً، والله تعالى غَنِيٌّ عن العالمين؛ وإنما العبادة راجعة إلى حظ العبد في الدنيا والآخرة. فالرخصة أحرى لاجتماع الأمرين فيها.

والرابع:[٢] أن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة، الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده. بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد، والتكلف، والتعمق، المنهي عنه في الآيات؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ ﴿٨٦﴾﴾ [ص: ٨٦] وقوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وفي التزام المشاقّ تكليف وعسر. وفيها روي عن ابن عباس في قصة بقرة بني إسرائيل: «لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شدَّدوا فشدد الله عليهم»[٣] وفي الحديث: «هَلَكَ المتنطِّعون»[٤]، ونهى ﷺ عن التبتُّل وقال: «مَنْ رَغِبَ عن سُنَّتِي فَليسَ مِنِّي»[٥] بسبب مَن عزم على صيام النهار، وقيام الليل، واعتزال النساء، إلى أنواع الشدّة التي كانت في الأمم، فخففها الله عليهم بقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ

---

(١) وهذا معارض للثالث وهو أن الأدلة جاءت بالوقوف عند حد الأمر والنهي مجرداً والصبر على حلوه ومره وإن انتهض موجب العزيمة. أي أن هذا يعارضه الأدلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن الأمة والامتنان به عليها. وهذا أيضاً إنما يفيد أن العزيمة ليست بأولى كأصل دعواه. ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضي ترجح الرخصة، ويكون فيه المدعى وزيادة.

(٢) معارض للوجه الرابع. وقوله: «بخلاف الطرف الآخر» يقتضي ترجيح الرخصة. ففيه المدعى وزيادة.

(٣) قال الألوسي في «**تفسيره**» (ج ١ ـ ص ـ ٢٣٨) أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفاً (لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم. ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم) وأخرجه سعيد بن منصور في «**سننه**» عن عكرمة مرفوعاً مرسلاً.

(٤) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود.

(٥) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سألوا عن عبادة رسول الله ﷺ ـ وكأنهم لما أخبروا بها تقالّوها ـ فلما علم بذلك رسول الله ﷺ قال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، ولكنني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء. فمن رغب عن سنتي فليس مني) رواه الشيخان والنسائي.

عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقد ترخص رسول الله ﷺ بأنواع من الترخص خالياً[(١)] وبمرأى من الناس؛ كالقصر والفطر في السفر، والصلاة جالساً حين جُحِش شِقُّه، وكان ـ حين بدَّن ـ يصلي بالليل في بيته قاعداً، حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ شيئاً ثم ركع. وجرى أصحابه رضي الله عنهم ذلكَ المجرى من غير عتب ولا لوم، كما قال: «ولا يَعِيبُ بعضُنا على بعض» والأدلة في هذا المعنى كثيرة.

والخامس:[(٢)] أن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدي إلى الانقطاع عن الاستباق إلى الخير، والسآمة والملل، والتنفير عن الدخول في العبادة، وكراهية العمل. وترك الدوام. وذلك مدلول عليه في الشريعة بأدلة كثيرة. فإن الإنسان إذا توهم التشديد أو طُلب أو قيل له فيه؛ كره ذلك وملّه؛ وربما عجز عنه في بعض الأوقات فإنه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحوال، ولا يصبر في بعض. والتكليف دائم. فإذا لم ينفتح له من باب الترخص إلاّ ما يرجع إلى مسألة تكليف ما لا يطاق[(٣)]، وسدّ عنه ما سوى ذلك، عد الشريعة شاقة. وربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً. وقد قال تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ [الحجرات: ٧] وقال :﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ﴾ [المائدة: ٨٧] قيل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس، فسمي اعتداء لذلك. وفي الحديث: «خذوا من العملِ ما تُطيقون. فإن اللّه لن يَمَلَّ حتى تَملّوا[(٤)]» «وما خُيّر عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا اختار أيْسرَهُما ما لم يكن إثماً»[(٥)] الحديث! ونهى عن الوصال، فلمّا لم ينتهوا واصلَ بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلالَ، فقال: «لو تأخَّرَ الشهرُ لزِدْتُكُم»[(٦)] كالمنكّل لهم حين أبوا أن ينتهوا، وقال: «لو مُدَّ لنا في الشهر لوَاصلتُ وِصالاً يدع المتعمّقون تعمُّقَهم»[(٧)] وقد قال عبد الله بن عمرو بن العاص حين كبِر: يا ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ[(٨)]؛ وفي الحديث: هذه الحَوْلاء بنت تُوَيت زعموا أنها لا تنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنام الليل؟! خذوا من العملِ ما تطيقون» الحديث[(٩)]!

---

(١) إنما ذكره لأنه لو كان ترخصه بمرأى من الناس فقط لقيل إن ذلك للتشريع، فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة.

(٢) معارض للخامس.

(٣) أي تحقيقاً أو بظن قوي يلحق به، كما سبق في ضابط المسألة السابعة.

(٤) أخرجه في «**التيسير**» عن الستة بلفظ (خذوا من الأعمال) وفي رواية الثلاثة والنسائي (عليكم من الأعمال) وفي كلتا الروايتين (لا يمل). أقول: (لن يمل) رواية مسلم.

(٥) أخرجه الترمذي بلفظ (ما لم يكن مأثماً) والبخاري (بين أمرين قط) ومالك (في أمرين).

(٦) أخرجه البخاري باختلاف في بعض الألفاظ.

(٧) جزء من حديث أخرجه في «**التيسير**» عن الشيخين والترمذي بلفظ (لو مدّ لنا الشهر).

(٨) أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة إلا الترمذي.

(٩) أخرجه في «**التيسير**» عن عائشة بلفظ (قلت فلانة) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسائي. والتصريح باسمها رواية لمسلم.

فأنكر فعلها كما ترى. وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي ﷺ: «أفَتَانٌ أنْتَ يا مُعاذ؟»[١] وقال رجل والله يا رسول الله إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان، مما يُطيل بنا. قال فما رأيت رسول الله ﷺ في موعظة أشدَّ غضباً منه يومئذ، ثم قال: «إنّ مِنْكم مُنَفِّرين» الحديث![٢] وحديث الحبل المربوط بين ساريتين، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب، تصلّي فإذا كسِلت أو فتَرت أمسكت به. فقال: «حُلّوه! لِيُصلِّ أحدُكم نَشاطَه. فإذا كَسِل أو فتَر قعد»[٣] وأشباه هذا كثير. فترك الرخصة من هذا القبيل. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «ليسَ من البرِّ الصيامُ[٤] في السّفَر» فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى؛ وإن سلم أنه ليس بأولى؛ فالعزيمة ليست بأولى[٥].

والسادس:[٦] أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة للهوى، كما تبين في موضعه من هذا الكتاب، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم. والهوى ليس بمذموم إلاّ إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة. وليس كلامنا فيه. فإن كان موافقاً فليس بمذموم. ومسألتنا من هذا، فإنه إذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة، وغلب على الظن ذلك، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة، فأين اتباع الهوى في هذا؟ وكما أن[٧] اتّباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي، كذلك اتّباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي. وليس أحدهما بأولى من الآخر. والمتبع للأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء. فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة، فكذلك في الرخص. وليس أحدهما أحرى من الآخر. ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع. هذا تقرير هذا الطرف.

فصل[٨]

وينبي عليه أن الأولوية في ترك الترخص، إذا تعين سببه[٩] بغلبة ظن أو قطع؛ وقد يكون

---

(١) بعض حديث في تطويل معاذ حين يؤم الناس، أخرجه في «التيسير» عن الخمسة إلا الترمذي.

(٢) بعض حديث أخرجه البخاري.

(٣) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي باختلاف يسير «تيسير».

(٤) أخذنا على عمومه ليصح دليلاً هنا. وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة الفادحة. فكان بذلك مناسباً للطرفين ـ والحديث تقدم.

(٥) سيقول في الوجه السادس (ليس أحدهما بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه من المعارضة.

(٦) هذا معارض لما سبق في السادس.

(٧) يعارض به ما تقدم له في الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة. إلا أنه صرح فيه بالوجهين المتعارضين. كأنه يقول: كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم، بكل منهما. يحدث بسببه ما ذكرتم. فما هو جوابكم فهو جوابنا. وأما قوله: (وليس أحدهما بأولى من الآخر) فهو عين الدعوى فرعها على ما ذكره من الاشتراك في الإلزام. وكذا قوله (والمتبع الخ). فلم يبق إلا دعوى مخالفة الإجماع في التفريق بينهما. فأين هذا الإجماع؟ وعلى فرض وجوده، ما فائدة هذه المباحث؟ وهل تعد حينئذٍ من ملح العلم؟ أم تنزل عن ذلك؟.

(٨) يقابل الفصل الأول، يذكر فيه ما ينبني على أن أحدهما ليس بأولى من الآخر. كما بين في ذلك ما ينبني على ترجح العزيمة.

(٩) أي الترخص، يعني ولم توجد الحكمة.

الترخص أولى في بعض المواضع؛ وقد يستويان. وأما إذا لم يكن ثَمّ غلبة ظن فلا إشكال في منع الترخص.

وأيضاً[١] فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها وإطلاقها، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض. ومجال النظر بين الفريقين أن صاحب الطريق الأول إنما جعل المعتبر العلة التي هي المشقة، من غير اعتبار بالسبب الذي هو المظنة. وصاحب الطريق الثاني إنما جعل المعتبر المظنة التي هي السبب، كالسفر والمرض. فعلى هذا إذا كانت[٢] العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه. وكثيراً ما يرجع هنا إلى أصل الاحتياط؛ فإنه ثابت معتبر، حسبما هو مبين في موضعه.

فصل

فإن قيل: الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة. وذلك وضع إشكال في المسألة. فهل له مخلص أم لا؟.

قيل نعم، من وجهين: **أحدهما**: أن يوكل ذلك إلى نظر المجتهد؛ فإنما أورد هنا استدلال كل فريق، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح. فيبقى موقوفاً على المجتهد، حتى يترجح له أحدهما مطلقاً؛ أو يترجح له أحدهما في بعض المواضع، والآخر في بعض المواضع، أو بحسب الأحوال **والثاني**: أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها. فإنه إذا تؤمل الموضعان ظهر فيما بينهما وجه الصواب إن شاء الله. وبالله التوفيق.

المسألة الثامنة

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً، فقصدُ الشارع بذلك المخرج أن يتحرّاه المكلف إن شاء؛ كما جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق. فإذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له، كان ممتثلاً لأمر الشارع، آخذاً بالحزم في أمره. وإن لم يفعل ذلك وقع[٣] في محظورين **أحدهما** مخالفته لقصد الشارع، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح. **والثاني**: سد أبواب التيسير عليه، وفقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق، الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له، وبيان ذلك من أوجه:

(١) مقابل لقوله هناك (ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها).

(٢) أي فإذا كانت المظنة منضبطة كالسفر فالأمر ظاهر، وإذا كانت غير منضبطة، والعلة التي هي المشقة غير منضبطة أيضاً كالمرض، فالواجب الاحتياط على كلا الطريقين. فلا يدخل تحت النظرين السابقين. وهو ظاهر، لأنه لم يجعل هذا موضع النزاع في الأولوية، بل لم يدخله في أصل موضوع الرخصة في تقريراته السابقة.

(٣) مثال ذلك أن الشارع جعل للزوج أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة، فيؤدبها بهذا الازعاج الشديد. حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أن يتحملها أكثر مما كان، حفظاً لمصلحته أيضاً، راجعها. فإذا اشتد كربه ثانياً كان له أن يطلق أيضاً لذلك. لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثاً ابتداء فقد خالف ما رسمه له الشرع، وفقد المخرج من ورطته. فلا مخلص له منها. وسيأتي له أمثلة كثيرة.

أحدها: أن الشارع لمّا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد، وكانت الأمور بالمشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد، شرع له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات، حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عادياً ومتيسراً. ولولا أنها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية. ومن نظر في التكليفات أدرك هذا بأيسر تأمل. فإذا كان كذلك؛ فالمكلف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع؛ لأن ما يَطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً ومآلاً على القطع في الجملة. فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق، لم يكن ما طلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً، لا حالاً ولامآلاً، لا على الجملة ولا على التفصيل؛ إذ لو كان كذلك لكان مشروعاً أيضاً. والفرض أنه ليس بمشروع. فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له.

والثاني: أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع، فيكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه؛ والقصد إلى ذلك يُمنٌ وبركة. كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع، يكفيه في عدم حصول مقصوده شؤم قصده. ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢، ٣] ومفهوم الشرط أن من لا يتقي الله لا يجعل له مخرجاً. خرّج إسماعيل القاضي عن سالم بن أبي الجعد قال: جاء رجل من أشجع إلى النبي ﷺ فذكر الجهد فقال له النبي ﷺ: «اذهَب فاصْبرِ» وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين فأفلت من أيديهم، فأتاه بغنيمة. فأتى النبي ﷺ فأخبره، فقال له النبي ﷺ «طيّبة» فنزلت الآية: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ﴾ [الطلاق: ٢] الآية! وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمِّي طلق امرأته ثلاثاً. فقال: «إنّ عمّك عصى الله فأندمَهُ، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً». فقال: أرأيت إن أحلّها له رجل؟ فقال: «مَنْ يُخادِعْ يَخْدَعْهُ اللّه» وعن الربيع بن خثيم في قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] قال: مِن كل شيء ضاق على الناس. وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب في الدنيا والآخرة. وقيل: ومن يتق الله والمعصية يجعل له مخرجاً إلى الحلال. وخرّج الطحاوي[1] عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة يَدْعُون اللّه فلا يُستجاب لهم: رجلٌ أعطى ماله سفيهاً وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: ٥]، ورجلٌ دَايَنَ بِدَينٍ ولم يُشهِدْ، ورجل له امرأة سيئة الخُلق فلا يُطّلقُها» ومعنى هذا أن الله لما أمر بالإشهاد على البيع؛ وأن لا نُؤتيَ السفهاء أموالنا حفظاً لها، وعلّمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة إليه، كان التارك لما أرشده الله إليه قد يقع فيما يكره ولم يجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابه. والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى. وقد روي عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً، فتلا: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ - حتى بلغ: ﴿يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ١، ٢]، وأنت لم تتق الله، لم أجد لك مخرجاً، وخرّج مالك في «**البلاغات**» في هذا المعنى أن رجلاً أتى إلى عبد الله بن مسعود فقال: إني طلقت امرأتي ثماني تطليقات. فقال ابن مسعود: فماذا قيل لك؟ قال قيل لي إنها قد

---

(١) ورواه الحاكم أيضاً.

بانت مني. فقال ابن مسعود: صدقوا، من طلّق كما أمره الله فقد بين الله لَهُ، ومن لبَس على نفسه لَبساً جعلنا لَبْسه به. لا تلبسوا على أنفسكم ونتحمله عنكم. هو كما تقولون. وتأمل حكاية أبي يزيد البسطامي حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنه شهوة النساء، ثم تذكر أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك، فأمسك عنه، فرفع عنه ذلك حتى كان لا يفرق بين المرأة والحجر.

والثالث: أن طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدّي طريق المخرج. فكان قاصداً لضد ما طلب، من حيث صد عن سبيله. ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلاّ ضد المقصود. فهو إذاً طالب لعدم المخرج. وهذا مقتضى ما دلت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع، كقوله: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] وقوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩] ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾ [الطلاق: ١] وقوله: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ١٠] ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [فصلت: ٤٦] إلى سوى ذلك مما في هذا المعنى؛ وجميعه محقق، كما تقدم من أن المتعدي على طريق المصلحة المشروع، ساع في ضد تلك المصلحة. وهو المطلوب.

والرابع: أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلاّ خالقها وواضعها. وليس للعبد بها علم إلاّ من بعض الوجوه؛ والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له. فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُرْبي في الموازنة على المصلحة، فلا يقوم خيرها بشرّها. وكم من مدبِّر أمراً لا يتم له على كماله أصلاً، ولا يجني منه ثمرة أصلاً. وهو معلوم مشاهد بين العقلاء. فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان كذلك، فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال. بخلاف الرجوع إلى ما خالفه. وهذه المسألة بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته. ولكن سيق لتعلقه بالموضع، في طلب الترخص من وجه لم يؤذن فيه، أو طلبه في غير موضعه. فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص. وقد تقدم منه في أثناء الكتاب في هذا النوع مسائل كثيرة. ومنها ما فيه ترخيص، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى. وأيضاً فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك، فربما ترخص بغير سبب شرعي. ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات؛ كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود، وغيرها من مسائل الحيل، وما كان نحوها.

المسألة التاسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرفع، لأن تلك الأسباب راجعة إلى منع انحتام العزائم التحريمية أو الوجوبية؛ فهي إما موانع للتحريم أو التأثيم، وإما

أسباب(١) لرفع الجناح أو إباحة(٢) ما ليس بمباح. فعلى كل تقدير، إنما هي موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً. وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرِّم أو الموجب ففعله غير صحيح. ويجري فيه التفصيل المذكور في الشروط(٣). فكذلك الحكم بالنسبة إلى أسباب الرخص، من غير فرق.

المسألة العاشرة

إذا فرّعنا(٤) على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة، صارت العزيمة معها من الواجب المخيّر؛ إذ صار هذا المترخص يقال له: إن شئت فافعل العزيمة، وإن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة. وما عمل منهما فهو الذي واقع واجباً في حقه، على وزان خصال الكفارة. فتخرج العزيمة في حقه عن أن تكون عزيمة.

وأما إذا فرّعنا على أن الإباحة فيها بمعنى رفع الحرج، فليست الرخصة معها من ذلك الباب؛ لأن رفع الحرج لا يستلزم التخيير. ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب. وإذا كان كذلك تبيّنا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعيّن المقصود للشارع. فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين من لا عذر له فرق، لكن العذر رفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال إلى الرخصة. وقد تقرر قبلُ أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة، فذلك بالقصد الثاني والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة.

والذي يشبه هذه المسألة، الحاكم إذا تعينت له في إنفاذ الحكم بيّنتان، إحداهما في نفس الأمر عادلة، والأخرى غير عادلة. فإن العزيمة عليه أن يحكم بما أمر به من أهل العدالة في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وقال: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزيمة وأُجر أجرين. وإن حكم بالأخرى فلا إثم عليه، لعذره بعدم العلم بما في نفس الأمر، وله أجر في اجتهاده. وينفذ ذلك الحكم على المتحاكمين، كما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخصين. فكما لا يقال في الحاكم: إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل ـ كذلك لا يقال هنا: إنه مخير مطلقاً بين العزيمة والرخصة.

فإن قيل: كيف يقال إن شرع الرخص بالقَصدِ الثاني؟ وقد ثبت قاعدة رفع الحرج مطلقاً(٥) بالقصد الأول؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وجاء بعد تقرير الرخصة: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

---

(١) تنويع في العبارة، لا أن هذين قسمان يقابلان سابقهما.

(٢) أشمل مما قبله إذ يدخل فيه الترخص في المندوبات.

(٣) في المسألة الثامنة منها.

(٤) هذا هو بسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك.

(٥) أي بقطع النظر عن خصوص محل الرخصة. ومعنى الجواب أنه لا يلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالاً أن يكون مقصوداً بالقصد الأول. فقد جاءت الآية بفائدة النكاح استقلالاً وهو السكن، ومع ذلك فالقصد الأول النسل. فكذا هنا.

قيل: كما يقال إن المقصود بالنكاح التناسل وهو القصد الأول، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثاني، مع قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١] وقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩].

وأيضاً[١]: فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة، فهو تيسيرٌ أيضاً ورفعُ حرج. وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات. فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرج كليّ أو أكثريّ ألبتة. وهو مقتضى قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حرجاً ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة؛ تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات فكذلك نقول في محال الرخص إنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات؛ كما تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذاً العزيمة من حيث كانت كليةً، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول. والحرجُ من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثاني. والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص، وجدنا العزائم مُطَّردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول: فظاهر؛ فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها، وبالصيام في وقته المحدود له أوّلاً، وبالطهارة المائية، على ما جرت به العادة: من الصحة، ووجود العقل[٢]، والإقامة في الحضر، ووجود الماء، وما أشبه ذلك. وكذلك سائر العادات والعبادات؛ كالأمر بستر العورة مطلقاً أو للصلاة، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحمَ الخنزير وغيرها، إنما أمر بذلك كله ونُهي عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي. ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر. ولا إشكال فيه.

وأما الثاني: فمعلوم أيضاً من حيث عُلم الأول. فالمرض، والسفر، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول، مرخص لترك ما أمر بفعله، أو فعل ما أمر بتركه. وقد مرّ تفصيل ذلك فيما

---

(١) عود إلى السؤال وترقٍّ عليه. أي أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج في الرخصة أن تكون مقصودة للشارع بالقصد الثاني لا بالأول، بدليل أنه ثبت رفع الحرج أيضاً في بعض المسائل التي فيها الرخصة والسهولة ـ في نفس أصل عزيمتها، كصيام أيام معدودات ولم تكن شهوراً مثلاً، ففي أصل العزيمة هنا أيضاً تيسير ورفع حرج. وهي مقصودة بالقصد الأول. فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني. ثم ترقى عليه ثانياً فقال (وأيضاً الخ) أي أن رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم. ومحل الجواب عن الجميع قوله: (فإذا العزيمة الخ) فهو يحسم الاعتراض الأول أيضاً. وقوله (ونحن نجد في بعض الخ) تمهيد للجواب، ولا يخفى أن كلاً من هذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال. فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله.

(٢) غير ظاهر هنا، لأن الكلام في أمور إذا وجدت كانت العزيمة، وإذا فقدت كانت الرخصة وليس منها العقل، لأنه شرط مطلق التكليف. ولذلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر مقابل غيره.

مرّ من المسائل. ولمعناه تقرير آخر مذكور في موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله.

إلاّ أن انخراق العوائد على ضربين: عام، وخاص. فالعامّ ما تقدم. والخاص كانخراق العوائد للأولياء إذا عملوا بمقتضاها، فذلك إنما يكون في الأكثر على حكم الرخصة؛ كانقلاب الماء لبناً، والرمل سويقاً، والحجر ذهباً، وإنزال الطعام من السماء، أو إخراجه من الأرض، فيتناول المفعول له ذلك ويستعمله. فإن استعماله له رخصة لا عزيمة. والرخصة ـ كما تقدم ـ لمّا كان الأخذ بها مشروطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها، كان الأمر فيها كذلك؛ إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداء، وإنما قصده في التشريع أنّ سبب الرخصة إن وقع توجّه الإذن في مُسبَّبه كما مرّ. فههنا أولى؛ لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية، وإنما وضعت لأمر آخر؛ فكان القصد إلى التخفيف من جهتها قصداً إليها لا إلى ربّها. وهذا مناف لوضع المقاصد في التعبد لله تعالى.

وأيضاً فقد ذكر في كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لا خاصة. بمعنى أنها عامة في كل مكلف، لا خاصة ببعض المكلفين دون بعض. والحمد لله.

ولا يعترض على هذا الشرط بقصد النبي ﷺ لإظهار الخارق كرامةً ومعجزةً؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنىً شرعياً مبرَّأً من طلبه حظّ النفس. وكذلك نقول إن للولي أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعي لا لحظ نفسه. ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد. وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الأولياء الراقين عن الأحوال، حسبما دل عليه الاستقراء. فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا إشكال، وليس بمختص بالعموم، بل هو في الخصوص أولى.

فإن قيل: الولي إذا انخرقت له العادة، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة فإن الذي هُيِّىء له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عاديّ، مساوٍ لمن حصل له ذلك بالتكسب العادي. فكما لا يقال في صاحب التكسب العادي إنه في التناول مترخص، كذلك لا يقال في صاحب انخراق العادة؛ إذ لافرق بينهما. وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النمط.

فالجواب من وجهين.

أحدهما: أن الأدلة المنقولة دلّت على ترك أمثال هذه الأشياء لا إيجاباً، ولكن على غير ذلك؛ فإن النبي ﷺ خُيِّرَ بين الملك والعبودية؛ فاختار العبودية[1]؛ وخُيِّر في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة، فلم يختر ذلك[2]. وكان عليه الصلاة والسلام مجاب الدعوة؛ فلو شاء له لدعا بما يجب فيكون، فلم يفعل، بل اختار الحمل على مجاري العادات. يجوع يوماً فيتضرع إلى ربه،

---

(١) روي في «الترغيب والترهيب» حديثاً طويلاً قال فيه إن إسرافيل قال للنبي ﷺ: «أن الله سمع ما ذكرت، فبعثني إليك بمفاتيح خزائن الأرض وأمرني أن أعرض عليك أن أسير معك جبال تهامة زمرداً وياقوتاً وذهباً وفضةً فقلت فإن شئت نبياً ملكاً وإن شئت نبياً عبداً فأومأ إليه جبريل أن تواضع فقال بل نبياً عبداً ثلاثاً» رواه الطبراني بإسناد حسن والبيهقي في «الزهد» وغيره.

(٢) روى الترمذي «إني عرض علي أن تجعل لي بطحاء مكة ذهباً فقلت لا يا رب أشبع يوماً وأجوع يوماً فإذا جعت تضرعت إليك وذكرتك وإذا شبعت شكرتك وحمدتك».

ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه، حتى يكون في الأحكام البشرية العادّية كغيره من البشر. وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُرِي أصحابه من ذلك، في مواطن ما فيه شفاء في تقوية اليقين، وكفاية من أزَمات الأوقات[١]. وكان عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومعاش أهله. فإذا كانت الخوارق في حقه متأتية، والطلبات محضرة له، حتى قالت عائشة رضي الله عنها: ما أرى الله إلاّ يُسارعُ في هَوَاك. وكان ـ لما أعطاه الله من شرف المنزلة ـ متمكّناً منها، فلم يعول إلاّ على مجاري العادات في الخلق، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيماً، في أن لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق. ولكن لما لم يكن ذلك حتماً على الأنبياء، لم يكن حتماً على الأولياء؛ لأنهم الورثة في هذا النوع.

والثاني: أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين. ويصحبها الابتلاء الذي هو لازم للتكليف كلها، وللمكلفين أجمعين في مراتب التعبد، فكانت كالمقوِّي لهم على ما هم عليه؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برّزت على عموم العادات، حتى يكون لها خصوص في الطمأنينة؛ كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] الآية: وكما قال نبينا محمد ﷺ عندما حكى الله تعالى فراق موسى للخضر: «يَرْحَمُ اللَّهُ أخِي مُوسٰى. وَدِدْنا لو صَبَر حتى يقصَّ علينا مِن أخبارهما»[٢] فإذا كانت هذه فائدتها، كان ما ينشأ عنها مما يرجع إلى حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج، فهو في التناول والاستعمال بحكم الخيرة: فإن تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتاد، صار كمن ترك التصدق عليه وتكسب فرجع إلى العزيمة العامة. وإن قبل الصدقة فلا ضرر عليه؛ لأنها وقعت موقعها.

وأيضاً: فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاء، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة إليها؛ كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاء أيضاً. فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لها، كان في ضمنها رفعٌ لمشقة التكليف بالكسب، وتخفيف عنه؛ فصار قبوله لها من باب قبول الرخص، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفاً عنه. فمن هنا صار حكمها حكم الرخص. ومن حيث كانت ابتلاء أيضاً فيها شيء آخر، وهو أن تناول مقتضاها ميلٌ ما إلى جهتها، ومن شأن أهل العزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله؛ كما كانت النعم العادية الاكتسابية ابتلاءً أيضاً. وقد تقرر أن جهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مآخذ الرخص، كما تبين[٣] وجهه. فهذا من ذلك القبيل. فتأمّلْ كيف صار قبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين! فلأجل هذا لم يستندوا إليها، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة، بل قبلوها واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المعينة لهم على ما هم

---

(١) فالجاري على عادته حمل نفسه على مجاري العادات مع تيسر الخوارق له. كثيراً ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات، لكن ذلك في مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس، وهو تقوية اليقين عند أصحابه، وكفايتهم ضرر الأزمات الشديدة التي تحل بهم كنبع الماء مثلاً لما اشتد بهم الحال في الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد في هذه الأوقات المضنية.

(٢) رواه البخاري في باب العلم بلفظ «يرحم الله موسى لوددنا». . الخ.

(٣) أي في المسألة الأولى.

بسبيله، وتركوا منها ما سوى ذلك؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة، تضمنت تكليفاً[(١)] وابتلاء.

وقد حكى القشيري من هذا المعنى:

فروى عن أبي الخير البصري: أنه كان بِفِناء داره رجل أسود فقير يأوي إلى الخرابات، قال: فحملت معي شيئاً وطلبته، فلما وقعتْ عينهُ عليّ تبسّم وأشار بيده إلى الأرض: فرأيت الأرض كلها ذهباً تلمع. ثم قال: هات ما معك! فناولته وهالني أمره وهربت، وحكي عن الثوري: أنه خرج ليلة إلى شاطىء دجلة، فوجدها وقد التزق الشّطّانِ. فانصرف وقال: وعِزَّتِك لا أجوزُها إلاّ في زورق. وعن سعيد بن يحيى البصري قال: أتيت عبد الرحمن بن زيد وهو جالس في ظل، فقلت له: لو سألتَ الله أن يوسع عليك الرزق لرجوتُ أن يَفعل. فقال: رَبّي أعلم بمصالح عباده؛ ثم أخذ حصى من الأرض ثم قال: اللهم إن شئتَ أن تجعلها ذهباً فعلتَ، فإذا هي والله في يده ذهب، فألقاها إليّ وقال: أنفقها أنت؛ فلا خير في الدنيا إلاّ للآخرة.

بل كان منهم من استعاذ منها ومِن طلبها، والتشوفِ إليها؛ كما يحكى عن أبي يزيد البسطامي. ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات، من حيث شاهد خروج الجميع من تحت يد المنّة، وواردة جهة مجرد الإنعام فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات. فكيف يتشوف إلى خارقة؟ ومِن بين يديه ومن خلفه، ومِن فوقه ومن تحته مثلُها. مع أن ما لديه منها أتم في تحقيق العبودية كما مرّ في الشواهد. وعدُّوا من ركن إليها مستدرّجاً، من حيث كانت ابتلاءً لا من جهة كونها آية أو نعمة.

حكى القشيري عن أبي العباس الشرفي، قال: كنا مع أبي تراب النخشبي في طريق مكة، فعدل عن الطريق إلى ناحية، فقال له بعض أصحابنا: أنا عطشان. فضرب برجله الأرض، فإذا عين ماء زلال! فقال الفتى: أحب أن أشربه بقدح فضرب بيده إلى الأرض فناوله قدحاً من زجاج أبيض، كأحسن ما رأيت. فشرِبَ وسَقانَا، وما زال القدح معنا إلى مكة. فقال لي أبو تراب يوماً: ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده؟ فقلت: ما رأيت أحداً إلاّ وهو يؤمن بها. فقال: من لا يؤمن بها فقد كفر؛ إنما سألتك من طريق الأحوال. فقلت: ما أعرف لهم قولاً فيه. فقال: بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق. وليس الأمر كذلك؛ إنما الخدع في حال السكون إليها. فأمّا مَنْ لم يقترح ذلك ولم يساكنها، فتلك مرتبة الربانيين.

وهذا كلّه يدلّك على ما تقدم من كونها في حكم الرخصة، لا في حكم العزيمة. فليتفطن لهذا المعنى فيها؛ فإنه أصل ينبني عليه فيها مسائل: منها: أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم، والأحوالُ من حيث هي أحوال لا تطلب بالقصد، ولا تعدّ من المقامات؛ ولا هي معدودة في النهايات؛ ولا هي دليل على أن صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية، والانتصاب للإفادة. كما أن المغانم في الجهاد لا تعد من مقاصد الجهاد الأصلية؛ ولا هي دليل على بلوغ النهاية. والله أعلم.

---

(١) كما يؤخذ من كلام عبد الرحمن بن زيد الآتي (لا خير في الدنيا إلا للآخرة) فما حصل من التحفة يتضمن تكليفاً جديداً في التصرف فيه واستعماله.

القسم الثالث من الموافقات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان:

أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع. **والآخر**: يرجع إلى قصد المكلف.

فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء[1]، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها. فهذه أربعة أنواع.

ولنقدم قبل الشروع في المطلوب (مقدّمة كلامية) مسلّمة في هذا الموضع:

---

(١) أي بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى ويكون ما عداه كأنه تفصيل له. وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين، فإن هذا في المرتبة الأولى بالنسبة إلى قصده في إفهامها، وأنها يراعى فيها معهود الأميين في عرفهم وأساليبهم مثلاً، وكذا بالنسبة إلى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها وأن ذلك إنما يكون فيما يطيقه الإنسان من الأفعال المكسوبة، لا ما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب فلا يطلب برفعها مثلاً، وتفاصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصوداً للتكليف به وما لا يصح، وكذا بالنسبة إلى قصده دخول المكلف تحت أحكام التكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها، وأنها كلية لا تخص بعضها دون بعض، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحدّ الذي حدّه الشرع لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، وأنه لا يلزم من كون مصالح التكليف عائدة على العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيله لها خارجاً عما رسمه الشرع له.

وهكذا من تفاصيل هذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة، فإنها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها، كما سيأتي له بسط ذلك كله عَلى وجه لم يسبق إليه رحمه الله.

وليلاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر، لأنك إذا قِستَ هذه المقاصد بما ذكروه في الأصول تجد أنها تعد في مبادىء الفن. فمثلاً تراهم يعدّون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادىء، ولا يخفى عليك أن النوع الثالث ـ بجميع المسائل التي ذكرها فيه ـ من قبيل الكلام في المكلف به وأنه لا بد أن يكون مقدوراً للعبد داخلاً تحت كسبه. وهكذا الباقي من الأنواع الأربعة إذا تأملتها تجدها من المبادىء لا مقاصد الفن التي هي الأدلة. اللهم إلا على نوع من التوسع في الأصول بأن كل ما انبنى عليه فقه فهو من أجزاء الأصول. ولا حاجة إليه مع ظهور الغرض.

وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً. وليس هذا موضع ذلك. وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين. ولما اضطُرّ[1] في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام خاصة. ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة.

والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره، فإنّ[2] الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقيل في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى، كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦]وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وفي الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ[3] تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقال في القبلة: ﴿فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠]، وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج: ٣٩]، وفي القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، والمقصود التنبيه.

وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة. ومن هذه الجملة[4] ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه ـ ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه ـ فنقول: والله المستعان.

---

(١) أي ليتأتى له القول بالقياس وأنه دليل شرعي.

(٢) أي: ولا يتأتى للرازي أن يقول في هذه العلل العامة أنها علامات للأحكام. ثم لا يخفى عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه بمعنى الحكمة كما سبق له.

(٣) أخذ المعنى على أنه علة للأمر بإقامة الصلاة. وتأمله.

(٤) سيأتي له في كتاب الاجتهاد ـ في المسألة العاشرة ـ توسعٌ في هذه الجملة وفي تفاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح.

النوع الأول في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة وفيه مسائل

المسألة الأولى[١]

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: **أحدها**: أن تكون ضرورية. **والثاني**: أن تكون حاجية. **والثالث**: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية: فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخُسران المبين.

والحفظ لها يكون بأمرين: **أحدهما**: ما يقيم أركانها ويثبّت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود[٢]. **والثاني**: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان[٣]، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعاداتُ راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً؛ كتناول[٤] المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك، والمعاملاتُ[٥] راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العبادات. والجنايات - ويجمعها[٦]

---

(١) سيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان وافٍ للمقاصد الشرعية وتفاريعها ومكملاتها وإن كان على نحو آخر.

(٢) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها. ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما به تنعدم. كالجنايات. فلا يقال: إن مراعاتها من جانب الوجود بمثل الصلاة وتناول المأكولات مثلاً هو مراعاة لها من جانب العدم، إذ بفعل هذه الأشياء التي بها الوجود والاستقرار لا تنعدم مبدئياً أو لا يطرأ عليها العدم - فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضاً مراعاة لها من جانب العدم بهذا المعنى.

(٣) قال في «**التحرير**» وشرحه: حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي إلى البدع، ويقول الحنفية إن وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر بل لكونهم حرباً علينا، ولذلك لا يحارب الذمي والمستأمن، ولا يقتل المرأة والراهب، وقبلت الجزية. وهذا لا ينافي أنه لحفظ الدين: إذ حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفضي إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه ا هـ.

فأنت ترى المؤلف توسع في حفظ الدين فجعله مقصداً لجميع التكاليف أصولها وفروعها. ولعله لا يوافق قوله بعد: (فإنها مراعاة في كل ملة) لأن ذلك قد لا يسلم بالنسبة لنحو الزكاة الخ.

(٤) أي: أصل تناول الغذاء الذي يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل. وسيأتي في الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ، أي: مما يكون تركه غير مخل بالنفس والعقل ولكنه يؤدي إلى الضيق والحرج فالفرق بين المقامين واضح.

(٥) أي: بالمقدار الذي يتوقف عليه حفظ النفس والمال. فهي بهذا المقدار من الضروري. وهذا هو الذي عناه الآمدي بجعل المعاملات من الضروري. أما مطلق البيع مثلاً فليس من الضروري بل من الحاجي. خلافاً لإمام الحرمين. وبهذا يتضح لك ما يأتي للمؤلف في هذه المسألة والمسألة التي تليها.

(٦) جملة معترضة، والظاهر أنها مقدمة من تأخير، وأن موضعها قبل قوله: (والعبادات والعادات قد مثلت) وهي راجعة إلى جميع ما تقدم مما يحفظ من جانبي الوجود والعدم. ومعنى كونها تجمع ذلك أنها تتعلق به جميعه وتنصبّ =

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعبادات والعادات قد مُثِّلت. والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع. والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشُرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح؛ كالقصاص والديات ـ للنفس، والحد ـ للعقل، وتضمين[1] قيم الأموال ـ للنسل، والقطع والتضمين ـ للمال، وما أشبه ذلك.

ومجموع الضروريات خمسة وهي:[2] حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وقال قالوا: إنها مراعاة في كل ملة[3].

وأما الحاجيات: فمعناها أنها مفتقَر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين ـ على الجملة[4] ـ الحرجُ والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات:

ففي العبادات كالرخص المخففة، بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك. وفي المعاملات كالقراض[5]، والمساقاة، والسلم، وإلغاء التوابع في العقد على

= عليه من باب تكميل أبواب الشريعة، إذ ما من أمر ولا نهي إلا يتعلق به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ثم أخبر عن الجنايات بأنها ترجع إلى حفظ ما سبق من جانب العدم ـ ثم أكمل المقام بالتمثيل للمعاملات والجنايات لأنه مثّل لغيرهما آنفاً. وسيأتي في المسألة السابعة من مبحث الكتاب في قوله: (وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ما يساعد على ما قررناه في فهم قوله هنا: (ويجمعهما الخ).

(١) الذي قاله غيره أن حفظ النسل شرع له حدّ الزنا جلداً ورجماً، لأنه مؤد إلى اختلاط الأنساب، المؤدي إلى انقطاع التعهد من الآباء، المؤدي إلى انقطاع النسل وارتفاع النوع الإنساني من الوجود. وأما ما قاله المؤلف فغير واضح.

(٢) ترتيبها من العالي للنازل هكذا: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال ـ على خلاف في ذلك. فإن بعضهم يقدم النفس على الدين.

(٣) قال في «**شرح التحرير**»: حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء ا هـ. فبعد هذا لا يقال: إن الشوكاني تأمل التوراة والإنجيل فلم يجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقاً، على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم. وعلى فرض صحة ما عزي للشوكاني ـ لو قيل إن الممنوع في جميع الشرائع ضياع العقل رأساً والخمر تذهبه وقتاً ثم يعود، لكان له وجه.

أما تعريض الغنائم في الأمم السابقة لحرق النار السماوية بجمعها في مكان خاص وعدم نيل شيء منها فظاهر أنه ليس من إتلاف الإنسان للمال. وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهاد. وقد رخص فيها في شرعنا خاصة كما في الحديث: «ولم تحلّ لأحد قبلي». وقصة: **﴿فطفق مسحاً بالسوق والأعناق﴾** [ص: ٣٣] ليس فيها إتلاف لها. بل إما أن يكون من باب استعراضها وتفقد أحوالها بيده لا بالسيف كما حققه الفخر، وإما أن يكون ذلك تقرباً إلى الله بأحب المال عنده لأكل الفقراء كما هو المشهور، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله.

(٤) أي: ليس كل المكلفين يدخل عليه الحرج بفقد هذه الحاجيات.

(٥) بل سائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات الخمس كما أشرنا إليه فيما سبق، =

المتبوعات؛ كثمرة الشجر، ومال العبد. وفي الجنايات كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الديّة على العاقلة، وتضمين الصنَّاع، وما أشبه ذلك.

وأما التحسينات: فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات. وتجنُّبُ الأحوال المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

وهي جارية فيما جرت فيه الأُولَيان.

ففي العبادات كإزالة النجاسة ـ وبالجملة الطهارات كلها ـ وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وأشباه ذلك. وفي العادات كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات. وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبدِ منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها، وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها. وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها. فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فِقدانُها بِمُخلٍّ بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين.

المسألة الثانية

كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية.

فأما الأولى(١): فنحو التماثل في القصاص، فإنه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلي(٢). وكذلك نفقة المثل، وأجرة المثل، وقراض المثل(٣)، والمنع من النظر إلى الأجنبية، وشرب قليل المسكر، ومنع الربا، والورع اللاحق في المتشابهات، وإظهار شعائر الدين، كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة، والقيام بالرهن والحميل والإشهاد في البيع، إذا قلنا إنه من الضروريات.

= لا ما يعطيه ظاهر أنواع الأمثلة من خصوص ما كان له أصل حظر لدخوله تحت قاعدة منع كلي واستثنى ذلك منه حتى عدّ رخصة بالإطلاقات الأربعة السابقة.

(١) أي: مرتبة الضروريات.

(٢) أي: إنما هو مكمل لحكمة القصاص؛ فإن قتل الأعلى بالأدنى مؤدٍ إلى ثوران نفوس العصبة، فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصدها الشرع منه. ومثله تحريم قليل المسكر، لأنه بما فيه من لذة الطرب يدعو إلى الكثير المضيع للعقل. فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير. فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض.

(٣) أي: أن هذه الأمثلة الثلاثة مكملة للضروري من حفظ المال للطرفين. كما أن منع النظر للأجنبية مكمل للضروري من حفظ النسل بالمنع من الزنا، لأن النظر مقدمة للزنا، وداعية إليه. وتحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل الشرعي. وكذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري، فإن الزيادة جزء من مال الدافع يذهب هدراً بدون مقابل معتبر شرعاً، والورع تكميل لما هو من نوعه؛ فإن كان في عبادة فمكمل لها، وإن كان في عادة أو معاملة فمكمل لذلك.

وأما الثانية: فكاعتبار[١] الكفء ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة، وإن قلنا: إن البيع من باب الحاجيات، فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة. ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمعُ المريض الذي يخاف أن يُغلب على عقله. فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة. إذ لو لم يُشرَع لم يُخِلَّ بأصل التوسعة والتخفيف.

وأما الثالثة: فكآداب الأحداث، ومندوبات الطهارات، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة، والإنفاق من طيبات المكاسب، والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق، وما أشبه ذلك. ومن أَمثلة هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات. وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات، فإن الضروريات هي أصل المصالح، حسبما يأتي تفصيل ذلك بعد هذا إن شاء الله تعالى.

المسألة الثالثة

كل تكملة فلها ـ من حيث هي تكملة ـ شرطٌ، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال. وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك، لوجهين:

أحدهما: أن في إبطال الأصل إبطال التكملة، لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف. فإذا كان اعتبار الصفة يؤدِّي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضاً. فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدّ إلى عدم اعتبارها. وهذا محال لا يتصور. وإذا لم يتصور لم تُعتبر التكملة واعتبر الأصل من غير مزيد.

والثاني: أنَّا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى[٢] لما بينهما من التفاوت.

وبيان ذلك: أن حفظ المهجة مهمٌّ كلي، وحفظ المروءات مستحسن. فحُرِّمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات. فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى.

وكذلك أصل البيع ضروري، ومنع الغرر والجهالة مكمل. فلو اشترط نفي الغرر جملة لانحسم باب البيع، وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية[٣]، واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات. ولما كان ذلك ممكناً في بيع الأعيان من غير عسر، منع من

---

(١) فإن أصل المقصود من النكاح وإن كان حاصلاً بدونهما لكنهما أشد إفضاء لدوام النكاح وتمام الإلفة بين الزوجين. وما به دوامه من مكملاته.

(٢) أي: تحصيلها أولى بالاعتبار، فيجب أن تترجح على التكميلية، لأن حفظ المصلحة يكون بالأصل وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته. فإذا عارضته فلا تعتبر.

(٣) قد تكون الإجارة ضرورية كالاستئجار لإرضاع من لا مرضعة له وتربيته. وقد تكون حاجية وهو الأكثر. ومثله يقال في البيع وسائر المعاملات. باعتبار توقف حفظ أحد الضروريات الخمسة أو عدم التوقف.

بيع المعدوم[١] إلا في السلم. وذلك في الإجارات ممتنع. فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها، والإجارة محتاج إليها، فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد. ومثله جارٍ في الإطّلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرهما.

وكذلك الجهاد مع ولاة الجَوْر قال العلماء بجوازه، قال مالك: لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين. فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكملة للضرورة، والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر. ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور[٢] عن النبي ﷺ.

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء[٣] فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة[٤]، والعدالة مكملة لذلك المطلوب، ولا يبطل الأصل بالتكملة.

ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضروراتها[٥] فإذا أدى طلبه إلى أن لا تصليَّ - كالمريض غير القادر - سقط المكمل. أو كان في إتمامها حرج، ارتفع الحرج عمن لم يكمل، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة. وستر العورة من باب محاسن الصلاة. فلو طلب على الإطلاق لتعذر أداؤها على من لم يجد ساتراً، إلى أشياء من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر. كلها جارٍ على هذا الأسلوب.

وانظر فيما قاله الغزالي في الكتاب «**المستظهري**» في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة، واحمل عليه نظائره.

المسألة الرابعة

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية.

فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق، لاختلاَّ باختلاله بإطلاق. ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري بإطلاق. نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلالُ الحاجي بوجه ما. وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما. فلذلك إذا حوفظ على

---

(١) المقابل للحضور الغيبة. والمقابل للعدم الوجود. فإما أن يقول: (واشتراط وجود العوضين) ثم يقول: (منع بيع المعدوم إلا في السلم) وهو ظاهر: وإما أن يقول كما قال أوّلاً ثم يقول: (منع من بيع الغائب إلا في السلم) فيعترض عليه بأن بيع الغائب الموصوف جائز. ومقتضى قوله بعد: - (فاشتراط وجود المنافع وحضورها) ثم قوله: (وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد) أن غرضه بقوله: (واشتراط حضور العوضين) اشتراط وجودهما وحضورهما. ولما كان الحضور يحرز الوجود استغنى به عنه أولاً. فيبقى الكلام في اشتراط الحضور في البيع وقد علمت ما فيه.

(٢) و (٣) قال رسول الله ﷺ: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، براً كان أو فاجراً. والصلاة واجبة عليكم خَلفَ كل مسلم، براً كان أو فاجراً، وإن عمل الكبائر». أخرجه أبو داود.

أقول: قال صاحب كتاب «**الغماز اللّماز**» في «**الموضوعات**»: حديث الصلاة خلف كل برّ وفاجر قد ورد من طرق. قال الدارقطني والعقيلي ليس في ذلك شيء. يصح عنه ﷺ. وسئل أحمد عنه فقال: ما نعرفه ا هـ.

(٤) أي: المكملة للضروري كما سبق له. والعدالة في الإمام مكملة لهذا المكمل.

(٥) المناسب (لضروريها) أي: أن الصلاة من الضروريات الخمس وهذا القيام مكمل لها.

الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي. وإذا حوفظ على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني، إذا[1] ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري. فإن الضروري هو المطلوب[2].

فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها:

أحدها: أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

والثاني: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

والثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.

والرابع: أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

والخامس: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.

بيان الأول: أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم. فإذاً اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها؛ حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود ـ أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف ـ.

وكذلك الأمور الأخروية لا قيام بها إلا بذلك.

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجَى. ولو عدم المكلف لعدم من يتدين. ولو عدم العقل لارتفع التدين. ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء. ولو عدم المال لم يبق عيش ـ وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه. ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات ـ فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء. وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة.

وإذا ثبت هذا فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى؛ إذ هي تتردد على الضروريات تكملها، بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقاتُ، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط.

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع، وكما نقول في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض، حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومضطجعاً، ويجوز له ترك الصيام في وقته إلى زمان صحته، وكذلك ترك المسافر الصوم وشطر الصلاة، وسائر ما تقدم في التمثيل، وغير ذلك. فإذا فهم هذا لم يَرْتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروعٌ دائرة حول الأمور الضرورية.

وهكذا الحكم في التحسينية؛ لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري. فإذا كملت ما هو

---

(١) لعل الأصل (إذ)، لا (إذا)، كما يفيده السياق.

(٢) أي: الأصلي والأشد في الطلب وإلا فالكل مطلوب. وسيأتي له ما يفسره في آخر المسألة.

ضروري فظاهر. وإذا كملت ما هو حاجي فالحاجي مكمل للضروري، والمكمل للمكمل مكمل. فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه.

بيان الثاني: يظهر مما تقدم، لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين؛ لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى.

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر. وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه؛ فإن ذلك من أوصاف القصاص، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف. وكما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة. لم يمكن أن يبقي عليهما حكم القراءة فيها، أو التكبير، أو الجماعة، أو الطهارة الحدثية أو الخبثية. ولو فرض أن ثَمَّ حكماً هو ثابت لأمر فارتفع ذلك الأمر، ثم بقي الحكم مقصوداً لذلك الأمر، كان هذا فرض محال. ومن هنا يعرف مثلاً أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها ومكمل، من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك؛ لأنها من أوصاف الصلاة بالفرض. فلا يصح أن يقال: إن أصل الصلاة هو المرتفع، وأوصافها بخلاف ذلك.

وكذلك نقول إذا كان أصل الصلاة منهياً عنه قصداً، أو الصيام كذلك، كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار، والنهي عن الصيام في العيد، فكل ما تتصف به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي، من حيث نهى عن أصل الصلاة التي لها هيئة اجتماعية في الوقوع؛ لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذلك. ولا تكون منهياً عنها إلا بمجموع أفعالها وأقوالها. فاندرجت المكملات تحت النهي باندراج الكل.

ولا يقال: إن لهذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهياً عنها بذلك الاعتبار، فلا يلزم أن تكون منهياً عنها مطلقاً. وإذا لم تكن منهياً عنها على الإطلاق، لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له. فلا يلزم من اختلال الأصل اختلال الفرع كما أصّلت. وأيضاً فإن الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة؛ كالطهارة مع الصلاة. وقد تثبت الوسائل شرعاً مع انتفاء المقاصد، كجرِّ المُوسَى في الحج على رأس من لا شعر له. فالأشياء إذا كان لها حقائق في أنفسها فلا يلزم من كونها وضعت مكمِّلة أن ترتفع بارتفاع المكمَّل.

لأنا نقول: إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران: اعتبارٌ من حيث هي من أجزاء الصلاة، واعتبارٌ من حيث أنفسها. فأَما اعتبارها من الوجه الثاني فليس الكلام فيه. وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكملة للصلاة وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف. ومن المحال بقاء الصفة مع انتفاء الموصوف؛ إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلاً. فكذلك ما كان في الاعتبار مثله. فإذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمِّل مع انتفاء المكمَّل. وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه.

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر. ولكن إنِ فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه

موضوعاً لأجله[١]، فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد، إلا أن يدل دليل على الحكم ببقائها[٢]. فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها. وإن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر فلا امتناع في هذا. وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على شعر من لا شعر له.

وبهذه القاعدة يصح القول بإمرار الموسى على من ولد مختوناً بناء على أن ثَم ما يدل على كون الإمرار مقصوداً لنفسه، وإلا لم يصح. فالقاعدة صحيحة. وما اعترض به لا نقض فيه عليها. والله أعلم بغيبه وأحكم.

بيان الثالث: أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه. ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه. فكذلك في مسألتنا لأنه يضاهيه.

مثال ذلك: الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعدّ من أوصافها[٣] لأمر، لا يَبْطُل أصل الصلاة.

وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر، لا يبطل أصل البيع، كما في الخشب والثوب المحشوّ، والجوز، والقسطل، والأصول المغيبة في الأرض؛ كالجزر واللفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك.

وكذا لو ارتفع اعتبار المماثلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص. وأقرب الحقائق إليه الصفة مع الموصوف. فكما أن الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها، كذلك ما نحن فيه. اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءاً من ماهية الموصوف، فهي إذ ذاك ركنٌ من أركان الماهية، وقاعِدةٌ من قواعد ذلك الأصل. وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده، كما في الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة، فإن الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها، بالنسبة إلى القادر عليها. هذا لا نظر فيه. والوصف الذي شأنه هذا ليس من المحسنات ولا من الحاجيات ولا من الضروريات.

لا يقال: إن من أوصاف الصلاة مثلاً الكمالية أن لا تكون في دار مغصوبة. وكذلك الذكاة من تمامها أن لا تكون بسكّين مغصوبة، وما أشبهه. ومع ذلك فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الذكاة. فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف.

لأنا نقول: من قال بالصحة في الصلاة والذكاة فعلى هذا الأصل المقرر بنَى. ومن قال بالبطلان فبنى على اعتبار هذا الوصف كالذاتي، فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها، من حيث كانت أركانها كلها ـ التي هي أكوان ـ غصباً لأنها أكوان حاصلة في الدار المغصوبة. وتحريم

---

(١) كطلب أنواع الطهارة لأجل الصلاة، لا يبقى هذا الطلب إذا ارتفع طلب الصلاة.

(٢) أي: ببقاء طلبها. أي: فإذا دلّ دليل على طلبها بقطع النظر عن اعتبارها وسيلة إلى مقصد آخر، فذلك لا مانع منه أن يكون الشيء مقصوداً لنفسه ومقصوداً ليكون وسيلة لغيره باعتبارين. فالوضوء مثلاً عبادة مقصودة في نفسها، ووسيلة إلى مقصود آخر هو الصلاة والطواف ومسّ المصحف وهكذا. فقد لا يكون طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوباً. ولكن الكلام في وسيلة اعتبرت وصفاً للغير، فباعتبار هذا الوصف متى سقط المتوسل إليه بها بطل طلبها من هذه الجهة التي تعتبر فيها مكملة لغيرها.

(٣) أي: مما ليس ركناً فيها كما يأتي بيانه.

الأصل إنما يرجع إلى تحريم الأكوان، فصارت الصلاة نفسها منهياً عنها، كالصلاة في طرفي النهار، والصوم في يوم العيد.

وكذلك الذكاة حين صارت السكين منهياً عن العمل بها لأن العمل بها غصب، كان هذا العمل المعيّن وهو الذكاة منهياً عنه. فصار أصل الذكاة منهياً عنه. فعاد البطلان إلى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي بهذا الاعتبار.

ويتصور هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة. ولكنها غير قادحة في أصلنا المذكور؛ إذ لا يتصور فيه خلاف، لأن أصله عقليّ. وإنما يتصوّر الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به[(١)].

بيان الرابع: من أوجه:

أحدها: أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار ـ فالضروريات آكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينات ـ وكان مرتبطاً بعضها ببعض، كان في إبطال الأخفّ جرأة على ما هو آكد منه، ومَدخلٌ للإخلال به، فصار الأخف كأنه حِمىً للآكد، والراتعُ حول الحِمى يوشِك أن يقع فيه. فالمخلّ بما هو مكمِّل كالمخل بالمكمَّل من هذا الوجه.

ومثال ذلك: الصلاة، فإنَّ لها مكمِّلات وهي هنا سوى الأركان والفرائض. ومعلومٌ أن المخلَّ بها متطرِّقٌ للإخلال بالفرائض والأركان، لأن الأخَفَّ طريق إلى الأثقل. ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام: «كالرَّاتِعِ حَوْلَ الحِمَىٰ يُوشِكُ أن يَقَعَ فيه»[(٢)] وفي الحديث: «لَعَنَ اللَّهُ السارقَ يسرِقُ البَيضَةَ فتُقْطعُ يدُه، ويسرقُ الحبلَ فتُقطعُ يدُه»[(٣)]. وقول من قال: إني لأجعل بيني وبين الحرام سترةً من الحلال ولا أحرِّمها.

وهو أصلٌ مقطوعٌ به متفقٌ عليه، ومحل ذكره القسم الثاني من هذا الكتاب.

فالمتجرىء على الأخف بالإخلال به، مُعَرَّض للتجرؤ على ما سواه. فكذلك المتجرىء على الإخلال بها يتجرأ على الضروريات. فإذاً قد يكون في إبطالِ الكمالات بإطلاق، إبطالُ الضروريات بوجه ما.

ومعنى ذلك أن يكون تاركاً للمكملات ومُخلاً بها بإطلاق، بحيث لا يأتي بشيء منها؛ وإن أتى بشيءٍ منها كان نزراً، أو يأتي بجملة منها إن تعددت، إلا أن الأكثر هو المتروك والمُخَلُّ به. ولذلك لو اقتصر المصلي على ما هو فرض في الصلاة لم يكن في صلاته ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب. ومن هنا يقول بالبطلان في ذلك من يقوله. وكذلك نقول في البيع: إذا فات فيه ما هو من المكمِّلات كانتفاء الغرر والجهالة، أوشكَ أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود، فكان وجود العقد كعدمه، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده. وكذلك سائر النظائر.

---

(١) باعتبار الاختلاف في وصفية هذه الفروع لأصلها: هل هي أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية؟

(٢) ذكر في «التيسير» عن الخمسة بلفظ: «كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه».

(٣) متفق عليه.

والثاني: أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض، فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب إليه. وكذلك قراءة السورة، والتكبير، والتسبيح، بالنسبة إلى أصل الصلاة. وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس، ولا مملوك للغير، ولا مفقود الذكاة، بالنسبة إلى أصل إقامة البنية وإحياء النفس، كالنفل. وكذلك كون المبيع معلوماً، ومنتفعاً به شرعاً، وغير ذلك من أوصافه، بالنسبة إلى أصل البيع كالنافلة وقد تقرّر ـ في كتاب الأحكام ـ أن المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالكل. فالإخلال بالمندوب مطلقاً يشبه الإخلال بالركن من أركان الواجب، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب ولو أخل الإنسان بركن من أركان الواجب بغير عذر بطل أصل الواجب، فكذلك إذا أخلّ بما هو بمنزلته أو شبيه به. فمن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال: إن إبطال المكمِّلات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما.

والثالث: أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات؛ وذلك أن كمال الضروريات ـ من حيث هي ضروريات ـ إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سَعَةٌ وبسطة، من غير تضييق ولا حرج، وحيث يبقى معها خصالٌ معاني العادات ومكارم الأخلاق موفَّرةَ الفصول، مكملة الأطراف، حتى يستحسن ذلك أهل العقول. فإذا أخل بذلك لَبِسَ قسمُ الضروريات لِبْسَة الحرَج والعَنت، واتَّصف بضد ما يستحسن في العادات، فصار الواجب الضروري متكلَّف العمل، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة. وذلك ضد ما وضعت عليه. وفي الحديث: «بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكارِمَ الأَخلاق»[1] فكأنه لو فرض فِقدان المكمّلات لم يكن الواجبُ واقعاً على مقتضى ذلك. وذلك خلل في الواجب ظاهر. أمَّا إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقعاً في بعض ذلك[2] وفي يسير منه، بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته، ولا يغلق باب السعة عنه، فذلك لا يخل به. وهو ظاهر.

والرابع: أن كل حاجِيّ وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به، ومحسِّن لصورته الخاصة: إما مقدَّمة له، أو مقارناً، أو تابعاً. وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالاته.

وذلك أن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون. ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أمّ القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه، وإذا كبَّر وسبَّح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن يَغفُل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه، وهكذا إلى آخرها. فلو قدّم قبلها نافلةً كان ذلك تدريجاً للمصلي واستدعاء للحضور؛ ولو أتبعها نافلةً أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

---

(١) أخرجه في «**الجامع الصغير**» عن أبي هريرة بلفظ: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق، عن البخاري في «**الأدب**» والحاكم والبيهقي في «**الشعب**». قال العزيزي. وفي رواية: مكارم الأخلاق. وخرَّج العراقي: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» عن أحمد والبيهقي والحاكم وصححه من حديث أبي هريرة أيضاً.

(٢) أي: بحيث لا يقال فيه أنه اختل بإطلاق، كما هو أصل الدعوى.

وفي الاعتبار في ذلك أن جُعلت أجزاءُ الصلاة غيرَ خالية من ذكر مقرون بعمل، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد، ولم يَخْلُ موضعٌ من الصلاة من قول، أو عمل، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان.

فأنت ترى أن هذه المكملات الدائرةَ حول حمى الضروري خادمةٌ له ومقويةٌ لجانبه. فلو خَلَت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللاً فيها. وعلى هذا الترتيب يجري سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها.

بيان الخامس: ظاهر مما تقدم، لأنه إذا كان الضروري قد يختل باختلال مكملاته، كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة، ولأنه إذا كانت زينةً لا يظهر حسنُه إلا بها، كان من الأحق أن لا يخل بها.

وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة، المحافظةُ على الأوّل منها وهو قسم الضروريات. ومن هنالك كان مُراعىً في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع. فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكلّيات الملة.

المسألة الخامسة

المصالح المبثوثة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

فأما النظر الأول: فإن المصالح الدنيوية ـ من حيث هي موجودة هنا ـ لا يتخلص كونها مصالح محضة. وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعَّماً على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون: لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلَّت أو كثرت، تقترن بها، أو تسبقها، أو تلحقها؛ كالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك[١]. فإنَّ هذه الأمور لا تنال إلا بكدٍ وتعب.

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تُفرضُ في العادة الجارية، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير. ويدلك على ذلك ما هو الأصل: وذلك أن هذه الدار وُضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين؛ فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك. وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق: وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص. قال الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، وما في هذا المعنى: وقد جاء في الحديث: «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بالمكارِه، وَحُفَّت النَّارُ بالشَّهوات»[٢] فلهذا لم يَخْلُص في الدنيا لأحدٍ جهةٌ خاليةٌ مِنْ شركة الجهة الأخرى.

---

(١) أي مثل اكتساب المعارف الذي يقتضيه وصفه العقلي.

(٢) تقدم.

فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غَلب. فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً. وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب. ويقال فيه: إنه مصلحة. وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه. ويقال: إنه مفسدة ـ على ما جرت به العادات في مثله. فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى[١] وقسمة غير هذه القسمة.

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية.

وأما النظر الثاني[٢]: فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً، فالمصلحة إذا كانت هي الغالبةَ عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً؛ ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتمّ وأقرب وأولى بنيل المقصود، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا. فإن تبعها مفسدةٌ أو مشقّةٌ فليست بمقصودة في شرعيَّة ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتمّ وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كلّ عقل سليم، فإن تبعتها مصلحةٌ أو لذةٌ فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل. وما سوى ذلك مُلْغىً في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصةٌ[٣] غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيراً. وإن تُوهِّم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأن المصلحة المغلوبة[٤] أو المفسدة المغلوبة[٥] إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة. وهذا المقدار[٦] هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام.

والدليل على ذلك أمران: **أحدهما**: أن الجهالة المعلومة[٧] لو كانت مقصودة للشارع ـ أعني معتبرةً عند الشارع ـ لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق، ولا منهيّاً عنه بإطلاق. بل كان

---

(١) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده، لأنه باعتبار تعلق الخطاب، لا من حيث مواقع الوجود.

(٢) سيأتي تقييد هذا النظر في المسألة الثانية.

(٣) لأنه إنما نظر فيها إلى الجهة الغالبة لا غير وألغى مقابلها فلا التفات إليه وكأنه عدم، لأنه غير جار في الاعتياد الكسبي الذي جعله الشرع ميزاناً للمصلحة والمفسدة.

(٤) و(٥) لعل الأصل (الغالبة) فيهما.

(٦) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتياد الكسبي.

(٧) لعلها الجهة المغلوبة.

يكون مأموراً به من حيث المصلحة، ومنهياً عنه من حيث المفسدة. ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك.

وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي؛ كوجوب الإيمان وحرمة الكفر، ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها، وما أشبه ذلك. فكان يكون الإيمان ـ الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف ـ منهياً عنه، من جهة ما فيه من كسر النفس من إطلاقها، وقطعها عن نيل أغراضها، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذّة فيه لها. وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف، وتمتُّعها بالشهوات من غير خوف، مأموراً به أو مأذوناً فيه؛ لأن الأمور الملذوذة والمخرِجَة عن القيود القاهرة مصلحةٌ على الجملة. وكل هذا باطل محض. بل الإيمان مطلوب بإطلاق. والكفر منهي عنه بإطلاق. فدل على أن جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان، وجهةَ المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفران، غير معتبرة شرعاً، وإن ظهر تأثيرها عادةً وطبعاً.

والثاني: أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً، لكان تكليفُ العبد كلّه تكليفاً بما لا يطاق. وهو باطل شرعاً، أما كون تكليف ما لا يطاق باطلاً شرعاً فمعلوم في الأصول. وأما بيان الملازمة فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادَّةٌ في الطلب للجهة الراجحة. وقد أُمر مثلاً بإيقاع المصلحة الراجحة، لكن على وجه يكون فيه منهياً عن إيقاع المفسدة المرجوحة. فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهي عن إيقاعه معاً. والجهتان غير منفكتين، لما تقدم من أن المصالح والمفاسد غير متمحضة. فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهي معاً. فقد قيل له: «افعل»، «ولا تفعل» لفعل واحد أي من وجه واحد في الوقوع، وهو عين تكليف ما لا يطاق.

لا يقال: إن المصلحة قد تكون غير مأمور بها، ولكن مأذوناً فيها. فلا يجتمع الأمر والنهي معاً فلا يلزم المحظور.

لأنا نقول: إن هذا لا يطَّرد في جميع المصالح؛ فإن المصلحة كما يصح أن تكون مأذوناً فيها، يصح أن تكون مأموراً بها. وإن سلّم ذلك فالأذن مضاد للأمر والنهي معاً؛ فإن التخيير مناف لعدم التخيير، وهما واردان على الفعل الواحد. فورود الخطاب بهما معاً خطابٌ بما لا يستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به[1]. وهو ما أردنا بيانه. وليس هذا كالصلاة في الدار المغصوبة؛ لإمكان الانفكاك بأن يصلي في غير الدار، وهذا ليس كذلك.

فإن قيل: إنَّ هذا التقدير[2] مشير لما ذهب إليه الفلاسفة ومن تبعهم من أن الشَّر ليس بمقصود الفعل، وإنما المقصود الخير. فإذا خلق الله تعالى خلقاً ممتزجاً خيرُه بشرِّه، فالخير هو الذي خُلق الخلق لأجله، ولم يخلق لأجل الشر وإن كان واقعاً به. كالطبيب عندهم إذا سقى المريض الدواء المرّ البشعَ المكروه. فلم يسقه إيّاه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه، بل لأجل ما فيه من الشفاء والراحة. وكذلك الإيلام بالفصد والحجامة وقطع العضو المتأكل، إنما

---

(١) إنما قيد بهذا حتى لا يعترض بأن إيقاعه لا ينافي التخيير كما لا ينافي الطلب. أما عدم إيقاعه فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط. فالتنافي إنما يحصل مع اعتبار هذا القيد.

(٢) لعله التقرير.

قصده بذلك جلب الراحة ودفع المضار. فكذلك عندهم جميع ما في الوجود من المفاسد المسبَّبة عن أسبابها. فما تقدم شبيه بهذا، من حيث قلتَ: إن الشارع ـ مع قصده التشريع لأجل المصلحة ـ لا يقصد وجه المفسدة، مع أنها لازمة للمصلحة. وهو أيضاً مشير إلى مذاهب المعتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع، وأن وقوعها إنما هو على خلاف الإرادة. تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخَلْقي التكويني. وليس كلامنا فيه: وإنما كلامنا في القصد التشريعي، وقد تبين الفرق بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي. ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق، حسبما تبين في موضعه. فكل ما شُرع لجلب مصلحة أو دفع مفسدة، فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك. وإن كان واقعاً بالوجود فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة، ولا يعزب عن علم الله وقدرتهِ وإرادتهِ شيء من ذلك كله في الأرض ولا في السماء. وحكمُ التشريع أمرٌ آخر، له نظر وترتيب آخر، على حسب ما وضعه. والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هذا قول المعتزلة. وبطلانه مذكور في علم الكلام. فالقصد التشريعي شيء. والقصد الخَلْقي شيء آخر. لا ملازمة بينهما.

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة[1] عن حكم الاعتياد، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع، ففي ذلك نظر. ولا بد من تمثيل ذلك ثم تخليصِ الحكم فيه بحول الله.

مثاله: أكل الميتة للمضطر، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً، وقتل القاتل وقطع القاطع ـ وبالجملة العقوبات والحدود ـ للزجر، وقطع اليد المتأكلة، وقلع الضرس الوجعة، والإيلام بقطع العروق والفصد وغير ذلك، للتداوي. وما أشبه ذلك من الأمور التي انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجهاً. وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة.

فلا يخلو أن تتساوى الجهتان، أو تترجح إحداهما على الأخرى.

فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة. ولعل هذا غيرُ واقع في الشريعة، وإن فُرض وقوعه فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل. وذلك في الشرعيات باطل باتفاق وأما أنَّ قصدَ الشارع متعلق بالطرفين معاً: طرف الإقدام، وطرف الإحجام فغير صحيح؛ لأنه تكليف ما لا يطاق، إذ قد فرضنا تساويَ الجهتين على الفعل الواحد. فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه معاً. ولا يكون أيضاً القصد غير متعلق بواحدة منهما؛ إذ قد فرضنا أنّ[2] توارد الأمر والنهي معاً. وهما عَلَمان على القصد على الجملة ـ حسبما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى؛ إذ لا أمر ولا نهي من غير اقتضاء. فلم يبق إلا أن

---

(١) أي: بأن تكون مترددة بين الطرفين وتعارضت فيها الأدلة.

(٢) لعل كلمة (أن) زائدة. وقد فرض ذلك بقوله: (وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة).

يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى. ولم يتعين ذلك للمكلف. فلا بد من التوقف[١].

وأما إن ترجّحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال: إن قصد الشارع متعلق[٢] بالجهة الأخرى؛ إذ لو كان متعلقاً بالجهة الأخرى لما صح الترجيح، ولكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان فيجب الوقف. وذلك غير صحيح مع وجود الترجيح. ويمكن أن يقال: إن الجهتين معاً عند المجتهد معتبرتان؛ إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع. ونحن إنما كُلّفنا بما ينقدح[٣] عندنا أنه مقصود للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر، فالراجحة ـ وإن ترجحت ـ لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودةَ للشارع. إلا أن هذا الإمكان مُطَّرَحٌ في التكليف إلا عند تساوي الجهتين، وغير مطَّرح في النظر. ومن هنا نشأت[٤] قاعدةُ مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ، والإمكان **الأوّل**: جارٍ[٥] على طريقة المصوِّبين، **والثاني**: جارٍ[٦] على طريقة المخطّئين.

وعلى كل تقدير فالذي يلخص من ذلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً[٧] عند اجتماعهما مع الجهة الراجحة؛ إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معاً على الفعل الواحد، فكان تكليفاً بما لا يطاق. وكذلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها، سواء علينا أقلنا إن كل مجتهد مصيب أم لا. فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتياد أو خارجاً عنه. فالقياس مستمر. والبرهان مطلق في القسمين. وذلك ما أردنا بيانه.

فإن قيل: أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني؟ فإن مقاصد الشارع تنقسم إلى ذينك الضربين.

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول، فإذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني. وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب. وبالله التوفيق.

المسألة السادسة

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين: «**دنيوية**» و«**أخروية**» وتقدم الكلام على

---

(١) أي: أو التخيير، كما ذكروه عند تعارض الأدلة وتساويها.

(٢) لعل صوابها غير متعلق. يعني وحينئذ فليس للشارع إلا جهة واحدة تقصد بالطلب. فمن أصابها أصاب وله أجران، ومن أخطأها فقد أخطأ وله أجر. وهذا القول للمخطئة.

(٣) فالحكم الشرعي ـ بالنسبة للمجتهد ومن يقلده ـ هو ما انقدح في نفس المجتهد، وحينئذٍ يمكن تعدد الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة. وهذا هو رأي المصوبة حيث قالوا: إن كل صورة لا نص فيها ليس لها حكم معين عند الله بل ذلك تابع لظن المجتهد. وعلى هذا يكون الإمكان الثاني مبنياً على قاعدة المصوبة والإمكان قبله على قاعدة المخطئة. فلعل في النسخة تحريفاً فيما يأتي له بعد.

(٤) لأنه لولا أنه يجوز أن تكون الجهة الأخرى معتبرة، ما كان لمن بيده دليل قائم على إحدى الجهتين أن يراعي الجهة الأخرى ويبني عليها حكماً.

(٥) و(٦) علمت ما فيهما.

(٧) أي: في التكليف، لأن هذا هو محل الاتفاق وهو مناط الاستدلال بعده.

الدنيوية، اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية. فنقول: إنها على ضربين:

أحدهما: أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر؛ كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران ـ أعاذنا الله من النار. وأدخلنا الجنة برحمته.

والثاني: أن تكون ممتزجة. وليس ذلك إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين، في حال كونه في النار خاصة. فإذا أُدخل الجنة برحمة الله رجع إلى القسم الأول. وهذا كله حسبما جاء في الشريعة؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال، وإنما تُتلقى أحكامها من السمع.

أما كون القسم الثاني ممتزجاً فظاهر؛ لأن النار لا تَنال منهم مواضعَ السجود، ولا محلَّ الإيمان. وتلك مصلحة ظاهرة. وأيضاً فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم، وأعمالُهم لم تتمحض للشر خاصة، فلا تأخذهم النار أخذَ مَن لا خير في عمله على حال. وهذا كاف في حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال الصالحة. ثم الرجاءُ المعلق بقلب المؤمن راحةٌ ما، حاصلة له مع التعذيب؛ فهي تُنَفِّس عنه من كرب النار. إلى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة، من استقراها ألفاها.

وأما كون الأول محضاً فيدل عليه في الشريعة أدلة كثيرة، كقوله تعالى: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [الزخرف: ٧٥]، وقوله: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ﴾ [الحج: ١٩] الآية! وقوله: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: ٧٤]، وهو أشد ما هنالك، إلى سائر ما يدل على الإبعاد من الرحمة. وفي الجنة آيات أخر وأحاديث تدل على أن لا عذاب ولا مشقة ولا مفسدة؛ كقوله: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٤٥﴾ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الحجر: ٤٥، ٤٦] ـ إلى قوله: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [الحجر: ٤٨] وقوله: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: ٧٣] إلى غير ذلك مما هو معلوم. وقد بيّن ذلك ربنا بقوله في الجنة: «أنتِ رحمتي»[1] وفي النار: «أنتِ عذابي»[2] فسمى هذه بالرحمة مبالغة. وهذه بالعذاب مبالغة.

فإن قيل: كيف يستقيم هذا؟ وقد ثبت أن في النار دَرَكاتٍ بعضُها أشدُّ من بعض، كما أنه جاء في الجنة أن فيها دَرَجات بعضُها فوق بعض، وجاء في بعض النار أنه في ضَحضاح ـ مع أنه من المخلَّدين. وجاء أن في الجنة من يُحرَم بعض نعيمها؛ كالذي يموت مُدْمِنَ خمر ولم يتب منها. وإذا كانت دركات الجحيم ـ أعاذنا الله منها ـ بعضها أشدُّ، فالذي دون الأشد أخف من الأشد. والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصِّل مصلحةً ما. وأيضاً فالقدر الذي وصل إليه العذاب بالنسبة إلى ما يتوهم فوقه خفيف، كما أنه شديد بالنسبة إلى ما هو دونه. وإذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما، فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب. كما أن درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر؛ فإن الجزاء على حسب العمل. وإذا كان عمل الطاعة قليلاً بسبب كثرة

---

(١) و(٢) روى البخاري عن أبي هريرة قال ﷺ: «تحاجت الجنة والنار. فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين. وقالت الجنة: لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم؟ قال الله عز وجل للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي. وقال للنار أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي» الخ الحديث.

المخالفة، كان الجزاء على تلك النسبة. ومعلومٌ أن رتبةَ آخِر مَن يدخل الجنة، ليست كرتبة مَن لم يعص الله قط ودَأَبَ على الطاعات عمرَه. وإنما ذلك لأجل عمل الأول السببي، فكان جزاؤه على الطاعة في الآخرة نعيماً كدَّره عليه كثرةُ المخالفة. وهذا معنى ممازجة المفسدة. فإذا كانَ كذلك فالقسمان معاً قسمٌ واحد[١].

فالجواب أنه لا يصح في المنقول ألبتة أن تكون الجنة ممتزجة النعيم بالعذاب، ولا أنَّ فيها مفسدة ما بوجه من الوجوه. هذا مقتضى نقل الشريعة. نعم العقل لا يحيل ذلك؛ فإن أحوال الآخرة ليست جاريةً على مقتضيات العقول. كما أنه لا يصح أن يقال في النار إن فيها للمخلدين رحمة تقتضي مصلحة ما. ولذلك قال تعالى: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ۝٧٥﴾ [الزخرف: ٧٥] فلا حالة هنالك ليستريحوا إليها وإن قلَّت. كيف وهي دار العذاب؟ عياذاً بالله منها. وما جاء في حرمان الخمر فذلك راجع إلى معنى المراتب. فلا يجد مَن يُحرمها ألماً بفقدها. كما لا يجد الجميع ألماً بفقد شهوة الولد. أما المُخرَج إلى الضحضاح فأمر خاص، كشهادة خُزَيمة[٢]، وعَنَاق أبي بُردة[٣]. ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية.

غير أنه يجب النظر عنا في وجه تفاوت الدرجات والدركات، لما ينبني على ذلك من الفوائد الفقهية، لا من جهة أخرى.

وذلك أن المراتب ـ وإن تفاوتت ـ لا يلزم من تفاوتها نقيضٌ ولا ضد. ومعنى هذا إنك إذا قلت: (فلان عالم) فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه إطلاقاً بحيث لا يُسْترابُ في حصول ذلك الوصف له على كماله. فإذا قلت: (وفلان فوقه في العلم) فهذا الكلام يقتضي أن الثاني حاز رتبةً في العلم فوق رتبة الأول، ولا يقتضي أن الأوَّل متصف بالجهل ولو على وجه ما. فكذلك إذا قلت: (مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء) فلا يقتضي ذلك للعلماء نقصاً من النعيم ولا غَضّاً من المرتبة بحيث يداخله ضده؛ بل العلماء منعمون نعيماً لا نقص فيه، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذي لا نقص فيه. وكذلكَ القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم، كلٌّ في العذاب لا يداخله راحة؛ ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض.

ولأجل ذلك لمَّا سئل النبي ﷺ على خير دور الأنصار، أجاب بما عليه الأمر في ترتيبهم في الخيريَّة بقوله[٤]: «خير دور الأنصار بنو النجار، ثم بنو عبد الأشهل، ثم بنو الحرث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة ـ ثم قال: وفي كلّ دُورِ الأنصارِ خَيْر» رفعاً لتوهم الضد، من حيث كانت أفعل التفضيل قد تستعمل على ذلك الوجه؛ كقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝١٦ وَٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ۝١٧﴾ [الأعلى: ١٦، ١٧] ونحو ذلك. فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعضَ

---

(١) لا بد فيه من الامتزاج كحالة الدنيا.

(٢) أي: حين شهد لرسول الله ﷺ في البيعة التي أنكرها الأعرابي فجعل شهادته بشهادة اثنين كما في حديث أبي داود والنسائي.

(٣) أي: التي كانت دون السن المجزئة في الضحية وصرح بأنها لا تجزىء لغيره كما في حديث البخاري.

(٤) رواه مسلم. ورواه البخاري أيضاً باختلاف يسير في بعض الألفاظ.

دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالمفضول. ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح. وقد بين الحديث هذا المعنى المقرر، فإن في آخره: فلحقنا سعد بن عبادة فقال: ألم تر نبيَّ الله خَيَّرَ الأنصار فجعلنا خيراً؟ فقال: «أوليس بِحسْبِكُمْ أن تكونوا مِنَ الأخيار»؟ لكن التقديم في الترتيب يقتضي رفع المزية، ولا يقتضي اتصاف المؤخر بالضد، لا قليلاً ولا كثيراً.

وكذلك يجري حكم التفضيل بين الأشخاص، وبين الأنواع، وبين الصفات. وقد قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥] وفي الحديث: «المؤمنُ القَوي خيرٌ وأحَبُّ إلى اللَّهِ مِنَ المؤمنِ الضعيف. وفي كُلٍّ خَيْرٌ»[(١)].

وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن. وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع. وهذا معنى حسنٌ جدّاً، مَن تحقَّقه هانت عليه معضلاتٌ ومشكلاتٌ في فهم الشريعة؛ كالتفضيل بين الأنبياء[(٢)] عليهم الصلاة والسلام، وزيادة الإيمان ونقصانه، وغير ذلك من الفروع الفقهية، والمعاني الشرعية، التي زلَّت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس. وبالله التوفيق.

المسألة السابعة

إذا[(٣)] ثبت أنَّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية. وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات. فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعاً لها؛ إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال.

وكذلك وجدنا الأمر فيها. والحمد لله.

وأيضاً فسيأتي بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة، لا تختص على الجملة. وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي. وإن خصت بعضاً فعلى نظر الكلي. كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات. فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات، وتنزله للجزئيات لا يخرم كونه كلياً. وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع. وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح.

---

(١) تقدم.

(٢) فالأنبياء مثلاً متساوون في حقيقة النبوة فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها. إنما التفاضل بالمزايا: من كثرة الأتباع والمهتدين، ومن التفوق في الصبر على ما لاقوا في هذا السبيل، حتى عد بعضهم من أولي العزم. وكذا يقال في الإيمان: زيادته ونقصه ليست في نفس الحقيقة، وإنما هي بالمزايا والثمرات وهكذا.

(٣) أي: بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع الخ. فإذن منونة. وزاد هنا التصريح بكون ذلك أبدياً وكلياً وعاماً بحيث لا يختل نظامها.

المسألة الثامنة

المصالح المجتلبةُ شرعاً والمفاسد المستدفَعةُ إنما تعتبر من حيثُ تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى[١]، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درءِ مفاسدها العادية. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما سيأتي ذكره ـ إن شاء الله تعالى ـ من أن الشريعة إنما جاءت لتُخْرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله[٢]. وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرضِ أن يكون وضعُ الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت؛ وقد قال ربُّنا سبحانه[٣]: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١] الآية[٤].

والثاني: ما تقدم معناه[٥] من أن المنافع الحاصلةَ للمكلف مشوبةٌ بالمضار عادة، كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع؛ كما نقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبةُ الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافِها وإحياء المال، كان إحياؤها أولى. فإن عارض إحياؤها إماتةَ الدين، كان إحياءُ الدين أولى وإن أدّى إلى إماتتها؛ كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذلك، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتةَ نفوس كثيرة في المحارب مثلاً، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى. وكذلك إذا قلنا: الأكل والشرب فيه إحياء النفوس، وفيه منفعة ظاهرة، مع أن فيه من المشاقّ والآلام في تحصيله ابتداء، وفي استعماله حالاً، وفي لوازمه وتوابعه انتهاء، كثيراً.

---

(١) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهذا حتى لا يتنافى مع ظاهر الكلام هناك في النظر الأول والثاني الذي انبنى عليه، فإنه قال في الأول (وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان في نفسه الخ). وقال بعد: (إن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة. إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات) ثم قال: (فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ما غلب)، ثم قال في النظر الثاني: (فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب) ـ فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التي تقتضيها أوصاف الإنسان الشهوانية، فجعلها مما ينبني عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع. وهنا يقول إن مجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لا تعتبر، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحياة الدنيا للأخرى. وذلك طبعاً لا يكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذي يعلم المصلحة من هذه الحيثية موفقاً بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود.

(٢) أي: اختياراً، كما أنهم عبيد له اضطراراً.

(٣) راجع «روح المعاني» في معاني الآية، تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذي يريده المؤلف.

(٤) بقيتها أيضاً فيه الدليل، فإنه تشنيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرفهم، اتباعاً لأهوائهم الباطلة.

(٥) مجرد هذا لا يفيد بعد ما اعتبر سابقاً أن ما غلبت فيه جهة المنفعة فهو المصلحة، وما ترجحت فيه المضرة فهو المفسدة. وأما قوله بعد: (ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة الخ). فهو دعوى أخرى خاصة لا يدل عليها ذلك العام المتقدم، ولذا قلنا: إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ما سبق بهذا. فإذا كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس، فذلك يصح أن يكون دليلاً، لكن لا حاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله.

ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس، حتى أن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع. فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة، بحيث مَنعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك. هذا وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء، فالشرع لما جاء بيّن هذا كله، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً، ليقيموا أمر دنياهم لآخرتهم.

والثالث: أن المنافعَ والمضارّ عامّتها أن تكون إضافية لا حقيقية. ومعنى كونها إضافية أنها منافعُ أو مضارّ في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت، فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة، ولكن عند وجود داعية الأكل، وكونِ المتناوَل لذيذاً طيباً، لا كريهاً ولا مرّاً، وكونه لا يولّد ضرراً عاجلاً ولا آجلاً، وجهةُ اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضرر وعاجل ولا آجل. وهذه الأمور قلّما تجتمع؛ فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع، أو تكون ضرراً في وقت أو حال، ولا تكون ضرراً في آخر. وهذا كله بيِّنٌ في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة، لا لنيل الشهوات[1]. ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء، ولكن ذلك لا يكون، فدلّ على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء.

والرابع: أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضعُ الشريعة على وفق الأغراض، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً، وافقت الأغراض أو خالفتها.

فصل

وإذا ثبت هذا انبنى عليه قواعد:

منها: أنه لا يستمرّ إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، كما قرره الفخر الرازي[2]: إذ لا يكاد يوجد انتفاعٌ حقيقي، ولا ضررٌ حقيقي، وإنما عامتها أن تكون إضافية.

---

(١) يؤيد ما قلناه من وجود شبه التنافي بين ما هنا وما سبق في المسألة الخامسة حيث يقول هناك: (وأعني بالمصلحة ـ إلى أن قال ـ ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية) ثم بنى عليه أن ما غلب فيه المنفعة فهو المصلحة، ولأجلها وقع الطلب.

(٢) لا مانع أن يحمل الإطلاق في كلام الرازي على أنه بعد التحقق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ما قاله من أن المنفعة الأصل فيها الإذن، والمضرة المنع. لا أن مراده أن الأصل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمه. وهذا الذي أشرنا إليه هو الذي يصح أن يفهم به كلام مثل الإمام الرازي. على أنه هذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الخامسة. ولذا قلنا: إنه يلزم أن تكون المسألة الثامنة مقيدة لإطلاق المسألة الخامسة.

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع ـ وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات[١]، حتى يكون الانتفاع المعين مأذوناً فيه في وقت أو حال أو بحسب شخص، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك ـ فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة: أن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع؟

وأيضاً فإذا كانت المنافع لا تخلو من مضار وبالعكس، فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد؟ وكيف يقال: إن الأصل في الخمر مثلاً الإذن من حيث منفعة الانتشاءِ والتشجيعِ وطردِ الهموم، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصدِّ عن ذكر الله وعن الصلاة؟ وهما لا ينفكان. أو يقال: الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شربه، لكراهته وفظاعته ومرارته، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به؟ وهما غير منفكين. فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن معاً. وذلك محال.

فإن قيل: المعتبر عند التعارض الراجحُ؛ فهو الذي ينسب إليه الحكم، وما سواه في حكم المُغْفَل المطّرح.

فالجواب: أن هذا مما يشدّ ما تقدم[٢] إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضارّ ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإن كان في الطريق ضررٌ ما متوقَّع، أو نفعٌ ما مندفِع.

ومنها: أن القرافيّ أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد، فقال:

(المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماهما كيف كانا، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد؛ فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولَذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولِها، وطبخِها، وإحكامِها، وإجادتِها بالمضغ، وتلويث الأيدي، إلى غير ذلك مما لو خُيّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه. فمَن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك؟ فيلزم أن لا يبقى مباحٌ ألبتة).

(وإن أرادوا[٣] ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة، فليس بعضها أولى من بعض؛ ولأن العدول[٤] عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال، فإنه سفه).

---

(١) لكن على وجه عام كلي كما سبقت الإشارة إليه.

(٢) نقول وهذا أيضاً يشد ما تقدم في الجواب عن الرازي، إذ لا يعقل أن يعني أن كل ما فيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالخمر مثلاً، وما فيه مفسدة ما ممنوع كمرارة الدواء. بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة في نظر الشارع. فالاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازي فظاهر، وإلا فلا.

(٣) أي: حتى تبقى المباحات قائمة.

(٤) أي: فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالإذن والمنع نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء لكان تحكماً وسفهاً وخلواً عن الحكمة. تعالى الله عن ذلك.

(ولا يمكنهم أن يقولوا[١]: إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعّد الله على تركها، وكلّ مفسدة توعّد الله على فعلها، هي المقصودة. وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا. فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص، فيندفع الإشكال، لأنا نقول: الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة، ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد. فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة، من الوعيد، لزم الدور[٢]. ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد، للزمكم[٣] أن تجوّزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد، وتنعكس الحقائق حينئذٍ، فإن المعتبر هو التكليف، فأي شيء كلَّفَ اللَّهُ به كان مصلحة. وهذا يبطل أصلكم. قال: وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل[٤]؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم يُرَاعَ. بل يقولون: إن الله ألغى بعضها في المباحات، واعتبر بعضها. وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر، عسر الجواب، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط. وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطّلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء ـ لا غيره في ذلك. وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلاً، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب[٥] تزلزلت قواعد الاعتزال).

هذا ما قاله القرافي.

---

(١) أي: جواباً عن الإشكال بأن إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقى شيئاً من المباح. يعني: فإن قالوا: (نختار هذا المطلق، لكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص، حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائماً ويندفع الإشكال) نقول لهم: يلزمكم الدور.

(٢) وتقريره أنهم يقولون: إن العقل يتأتى له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد، ويأتي الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل. ويقولون أيضاً: إنه يجب عقلاً أن يتوعد الله على ترك المصلحة، فكأنهم يقولون: إن التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعاً لإدراكه المصلحة. فلو قالوا إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع لزم توقف علم المصلحة على التوعد. وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة. وهذا هو الدور بعينه.

(٣) وذلك لأنهم يقولون: المصالح والمفاسد منضبطة متمايزة، وهي حقيقية لا اعتبارية. فإذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أياً كان فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ما ليس كذلك لأنا لم نتقيد حينئذٍ إلا بأنه أمر به أو نهى عنه فقط.

(٤) أي: فقد يفضل مطلق المصلحة في الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجبه، وبالعكس ـ لا يمكنهم الإجابة بهذا لأن المباحات فيها المطلقان موجودان، وبقي مباحاً لم يوجب ولم يمنع. ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات في المباحات فبقي الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم، واعتبرها في غير المباحات مفضلاً مطلق المصلحة في بعضها فجعله مطلوباً، ومطلق المفسدة في بعض آخر فجعله محظوراً. ولا حجر عليه تعالى في ذلك. هذا إلا أنه يقال عليه إنه تسليم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه. فالقياس إنما يكون دليلاً عند النص على علة القياس واعتباره لها. أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل فإنه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام فتأمله. وهو داخل فيما أشار إليه بقوله: وإن كان يخل بنمط من الاطلاع الخ.

(٥) أي: باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة.

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع؛ أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصّل ضوابط ذلك[١]. والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادّة الشرع من غير إخلال بالخروج[٢] في جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع. وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع، وكل أصل من أصول التكليف. فإذا حصل ذلك[٣] للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به. وهو مذكور في كتبهم، ومبسوط[٤] في علم أصول الفقه.

وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضاً؛ لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أدّاهم إليه العقل في زعمهم، وهو الوجه الذي يتمّ به صلاح العالم على الجملة والتفصيل، في المصالح، أو ينخرم به، في المفاسد. وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم، بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المُدرَك[٥]. واختلافهم فيه لا يضرّ في كون المصالح معتبرة شرعاً، ومنضبطة[٦] في أنفسها.

وقد نَزَع إلى هذا المعنى أيضاً[٧] في كلامه على العزيمة والرخصة، حين فسرها الإمام

---

(١) جواب عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب.

(٢) أي: مصور بالخروج عن الجادة. وقوله: (في جريانها) راجع لاستقراء الأحوال، أي: فإننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم، معطين كل ذي حق حقه فلا يخلون بنظام، أي: لا تفوتهم مصلحة، ولا تنهدم في عملهم قاعدة من قواعد الدين. كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لا يلتزمون الجادة، فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح. فقوله: (وفي وقوع الخلل) عطف على المعنى.

(٣) أي: إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة. واستقراؤهم لوقوع الخلل بمقدار ما يقع من المخالفة، حصل لهم ضوابطُ في كل باب لما يعتبره الشرع مصلحة وما يعتبره مفسدة. فلا يعسر عليهم الجواب، ولا يحصل خلل بنمط معرفة أسرار الأحكام الشرعية.

(٤) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً في كل باب من أبواب الشرع مبسوطة في علم الأصول. وهو كذلك؛ لأن هذه الضوابط هي عبارة عن القواعد الأصولية الكلية التي بملاحظتها يمكن تفريع الأحكام، ومعرفة الحلال والحرام بمراعاة الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما؛ كما سيأتي في المسألة الأولى من كتاب الأدلة.

(٥) فالأشاعرة يقولون: لم نتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع. وقبله لا قِبل للعقل بإدراكها. والمعتزلة يقولون: بل العقل يدركها في أكثر الأبواب قبل الشرع، والشرع ورد كاشفاً ومثبتاً ما فهمه العقل في هذه الأبواب. فالنتيجة في الموضوع واحدة وهي أن المصالح والمفاسد معتبرة في الأحكام الشرعية. ولا يرد اعتراض القرافي.

(٦) أي: فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة، حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم.

(٧) أي: الترديد في معنى المصلحة والمفسدة وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة. فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع. وما من فعل إلا وفيه ذلك. فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه. هذا ولم يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا. ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الأصل الذي استثنيت منه هذه الرخصة كما سبق بيانه جواباً عن استدراك المؤلف على =

الرازي بأنها: (جواز الإقدام مع قيام المانع) قال:

هو مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات، والحدود، والتعازير، والجهاد والحج، رخصة، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله وفيه مانعان: ظواهر النصوص المانعة من إلزامه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وفي الحديث: «لا ضررَ ولا ضِرَار»[١] وذلك مانع من وجوب هذه الأمور. والآخر أنَّ صورة الإنسان مكرَّمة لقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: ٤] وذلك يناسب أن لا يُهْلك بالجهاد، ولا يُلزمه المشاقّ والمضارّ).

(وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المعدوم، والسلم كذلك، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه، ولم تعدّ منها. واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة ـ وبالعكس ـ وإن قَلّت على العبد كالكفر والإيمان. فما ظنك بغيرهما؟)

(وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعي؛ لأنه لا يمكن[٢] أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح، فإنَّ أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة. فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح. وحينئذ تندرج جميع الشريعة؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه).

ثم ذكر أن الذي استقر عليه حاله في شرحي «**التنقيح**» و«**المحصول**» العجزُ عن ضبط الرخصة.

وما تقدم إن شاء الله تعالى يغني في الموضع[٣]، ما ذكره في الرخصة في كتاب الأحكام.

= تعريف الجمهور للرخصة لكان تفسير الرازي لها جيداً. نعم لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم، وأمثال ذلك لاتجه إشكال القرافي على هذا التفسير ثم عجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين.

(١) أخرجه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس. وأخرجه ابن ماجه عن عبادة وإسناده حسن. قال في «**الأربعين**»: ورواه مالك في «**الموطأ**» مرسلاً عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي ﷺ فأسقط أبا سعيد وله طرق يقوي بعضها بعضاً.

(٢) أي لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح. يعني وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها، بخلاف الرخص فإن المانع فيها قوي فلذلك كانت رخصاً ـ قال: إن هذا الجواب لا يحسم الإشكال. لأن بعض الرخص ـ كرخصة أكل الميتة ـ طلب الرخصة فيها أقوى من معارضة الذي يطلب الأصل وهو التحريم. وإذاً فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحاً أو مرجوحاً، فتدخل أحكام الشريعة كلها، لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفاً، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الإشكال. هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب. وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة. وقد علمت سابقاً أن تسميتها رخصة تسمح، وأن الرخصة الحقيقية لا تعدو حكم الإباحة بأحد المعنيين. فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح. وقد عالج المؤلف سابقاً توجيه تسمية الواجبة بعد ما قرر ما ذكرنا واستدل عليه. فللرازي أن يلتزم أن أكل الميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعاً.

(٣) لأن ما اعترض به القرافي كلام الرازي مبني على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعاً. وقد علمت أن الأمر ليس كذلك، بل المصالح متمايزة عن المفاسد شرعاً، سواء عند المعتزلة والأشاعرة. وبهذا ينحسم =

ومنها: أن هذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثية: ١٣] وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢] الآية[١] وما كان نحو ذلك، من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق، بل بقيود تقيدت بها، حسبما دلّت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد. والله أعلم.

ومنها: أنّ بعض الناس قال: (إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع. وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات ـ قال: ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحَها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله[٢]، بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا التعبّدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها) هذا قوله.

وفيه بحسب ما تقدم نظر؛ أما أنَّ ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال. وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض. ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبيَّنَ به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.

ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن؛ وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بَثّ في ذلك من التصرفات، وحسَمَ من أوجه الفساد التي كانت جارية، ما لا مزيد عليه. فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللّهم إلا أن يريد[٣] هذا القائل أنّ المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولَها. فذلك لا نزاع فيه.

المسألة التاسعة

كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه. والمستَند إليه في ذلك إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً. وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبيّن في موضعه؛ فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية. ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً. وهذا باطل. فلا بد أن تكون قطعية. فأدلتها قطعية بلا بُدّ.

= إشكاله على الرّخص، كما انحسم إشكاله الذي أورده على جميع العلماء في أصل الموضوع هنا. وأيضاً كلام المؤلف في باب الرخصة كافٍ في دفع استشكاله وتحيره في ضبط الرخصة.

(١) صدرها وإن كان فيه إنكار التحريم فقط إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق.

(٢) أشبه بمذهب المعتزلة.

(٣) وهو بعيد من قوله: (بتقدير أن الشرع لم يرد).

فإذا ثبت هذا فيكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما ينظر فيه؛ فلا يخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً:

فالعقل لا موقع له هنا؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية، وهو غير صحيح؛ فلا بدّ أن يكون نقلياً.

والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند، لا يحتمل متنها التأويل على حال، أوْ لا. فإن لم تكن نصوصاً، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصح استناد مثل هذا إليها؛ لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع، وإفادةُ القطع هو المطلوب. وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع؛ إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء.

والقائل بوجوده مُقِرٌّ بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي.

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول: إن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترة موقوفٌ على مقدّماتٍ عشرٍ كلٌّ واحدة منها ظنية، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل الشرعي أو العادي، وعدم الإضمار، وعدم التخصيص للعموم، وعدم التقييد للمطلق، وعدم الناسخ، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي. وجميع ذلك أمور ظنية.

ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعاً؛ لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين. وهذا لا يدل قطعاً على أن دليل مسألتنا من هذا القبيل؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع(١) كلها قطعية، وليس كذلك باتفاق. وإذا كانت لا تلزم، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً، ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر في جميع ما تقدم دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك، وغير موجود على قول الآخرين.

فثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين.

ولا يقال: إن الإجماع كافٍ، وهو دليل قطعي.

لأنا نقول: هذا «**أولاً**» مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعاً، نقلاً متواتراً عن جميع أهل الإجماع. وهذا يعسر إثباته. ولعلك لا تجده. ثم نقول «**ثانياً**»: إنْ فُرض وجوده فلا بد من دليل قطعي يكون مستنَدهم، ويجتمعون على أنه قطعي. فقد يجتمعون على دليل ظني، فتكون المسألة ظنية لا قطعية، فلا تفيد اليقين؛ لأن الإجماع إنما يكون قطعياً

---

(١) أي: التي هي من النصوص المتواترة التي لا تحتمل تأويلاً كما هو موضوع الكلام. لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولو كان ظني الدلالة أو المتن كذلك. فإنه لا يلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا.

على فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستندٌ قطعي. فإن اجتمعوا على مستند ظني فمن الناس من خالف[1] في كون هذا الإجماع حجة.

فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلص. وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي.

وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة. وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأنّ اعتبارَها مقصودٌ للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضافٍ بعضُهَا إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة؛ على حد ما ثبت عند العامة جودُ حاتم، وشجاعة عليّ رضي الله عنه، وما أشبه ذلك. فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى أَلْفَوْا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

وعلى هذا السبيل أفاد خبرُ التواتر العلم؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن؛ فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنّ. لكن للإجتماع خاصة ليست للافتراق: فخبرٌ واحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخرُ قوي الظن، وهكذا خبرٌ آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض. فكذلك هذا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار.

وهذا بُين في كتاب المقدمات[2] من هذا الكتاب.

فإذا تقرر هذا فمن كان من حملة الشريعة الناظرين في مقتضاها، والمتأملين لمعانيها، سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع في إثبات هذه القواعد الثلاث.

---

(١) على أن بعض من قال: إنه حجة لا يقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا.

(٢) تقدم له في المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا صحة الاعتماد على هذا الاستقراء وجعله من باب التواتر المعنوي، ولكنه هنا بسط الكلام في بيان أنه لا يمكن الاعتماد في إثبات هذا الأصل المهم على العقل ولا على النقل الأحادي ولا على الإجماع. وتوصل بذلك إلى أنه لا بد من الرجوع لشبه التواتر. فما أوجزه هناك بسطه هنا. وبالعكس. فلا يقال: إن هذه المسألة تكرار محض مع ما تقدم هناك.

المسألة العاشرة

هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف[١] آحاد الجزئيات.

ولذلك أمثلة[٢]: أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد من يعاقَب فلا يزدجر عما عوقب عليه، ومن ذلك كثير. وأما في الحاجيات فكالقصر في السفر، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة؛ والملكُ المترفه لا مشقة له، والقصر في حقه مشروع. والقرض أُجيز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة. وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة؛ كالتيمم.

فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت كلياً فتخلُّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً. وأيضاً[٣] فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذاالكلي الثابت.

هذا شأن الكليات الاستقرائية. واعتبر ذلك بالكليات العربية، فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه؛ لكون كل واحد من القبيلين أمراً وضعياً لا عقلياً. وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً، في الكليات العقلية؛ كما نقول: (ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً): فهذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة: (ما ثبت للشيء ثبت لمثله).

فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات.

وأيضاً[٤] فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحِكَم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة تحته أصلاً[٥]، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى[٦]، فالملك المترفه قد يقال: إن المشقة تلحقه لكنا لا نحكم

---

(١) أي: بأن تكون مع كونها داخلة في الكلي آخذة حكماً آخر، أو تكون آخذة حكمه، ولكن المصلحة المعتبرة في الكلي ليست متحققة فيها. هذا هو الذي يقتضيه النظر في ذاته، ويقتضيه أيضاً قوله الآتي: (وأيضاً فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة الخ) فإن ذلك ليس إلا في الغرض الأول الذي فرضناه هنا، وهو ما يكون داخلاً في الكلي ولكنه أخذ حكماً آخر، فيكون الجواب أنه ليس داخلاً، لأنه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هذا الكلي جعلته خارجاً عنه.

(٢) هذه الأمثلة للنوع الثاني، وهو ما يكون تخلف الجزئي بمعنى أخذه حكم الكلي ولكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة في الكلي. وقد يمثل للأول بأن حكمة وجوب الزكاة الغنى، وهي موجودة في مالك الجواهر النفيسة كالماس مثلاً، ومع ذلك أخذ حكماً آخر وهو عدم وجوب الزكاة.

(٣) لو جعل هذا دليلاً على ما قبله لكان أوضح من جعله دليلاً مستقلاً، لأن ما قبله كدعوى لا تتم إلا بهذا.

(٤) هذا الجواب بمنع التخلف، أي: فنقول إنه لا تخلف أصلاً وأن ما يظهر فيه أنه تخلف هو في الواقع كذا أو كذا.

(٥) أي: فلا تكون من جزئيات الكلي فلا يصح الاعتراض بتخلفها، لأنها خارجة عنه حتى في نظرنا.

(٦) أي: وإن لم نقف عليه فيأخذ الجزئي حكماً آخر لحكمة خفيت علينا. وإن كان مقتضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلي لأنه في نظرنا مندرج فيه.

عليه بذلك لخفائها؛ أو نقول[١] في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثَم أمر آخر وهو كونها كفارة؛ لأن الحدود كفارات لأهلها وإن كانت زجراً أيضاً على إيقاع المفاسد. وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلي.

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح.

المسألة الحادية عشرة

مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف[٢]. وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها.

ومن الدليل على ذلك ما تقدم في الاستدلال على مطلق المصالح، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد؛ ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق، لكن البرهان قام على ذلك. فدل على أن المصالح فيها غير مختصة.

وقد زعم بعض المتأخرين ـ وهو القرافي ـ أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض[٣]، بل متى كان أحدهما راجحاً كان الآخر مرجوحاً. وهذا يقتضي أن يكون المصيب واحداً وهو المفتِي بالراجح. وغيرُه يتعين أن يكون مخطئاً؛ لأنه مفت بالمرجوح، فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس وأن الشرائع تابعة للمصالح.

هذا ما قال.

ونقل عن شيخه ابن عبد السلام في الجواب أنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا: إن هذه القاعدة لا تكون[٤] إلا في الأحكام الإجماعية. أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع[٥] للراجح في نفس الأمر، بل فيما في الظنون فقط، كان راجحاً في نفس

---

(١) هذا نظر آخر في الجواب. أي: قد نفهم أحياناً أن الحكمة كذا، ويكون الواقع أن هذا بعض ما يراعيه الشارع في الحكمة، ويكون هناك أمر آخر أعم منه يراعى ويكون مطرداً، كالكفارات في الحدود مثلاً.

(٢) يشير إلى ما سيأتي عن القرافي وابن عبد السلام. وقد عقد هذه المسألة للرد عليهما، وبيان ما هو الواقع فيما ادعياه. وقد أصاب كل الإصابة، وملك عليهما جميع النوافذ؛ رحمه الله.

(٣) أي: لأن المصلحة الغالبة في المحل ـ أي: الراجحة التي يعتبرها الشرع ـ واحدة لا تتعدد، أي: فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التي يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الآخر. فلا يتأتى ـ مع القول بإصابة كل مجتهد ـ أن تكون الأحكام تابعة للمصالح، كما لا يتأتى معه أيضاً القول بالقياس، لأنه مبني على وجود العلة التي هي المصلحة المراعاة في المقيس عليه.

(٤) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفاً واحداً فكلهم مصيب. وهذا في غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما. وانظر كتاب «**التحرير**» في مسألة (لا حكم في المسائل الاجتهادية التي لا قاطع فيها من نص أو إجماع) فقد جعلوا هذا محل القاعدة. لا المسائل الإجماعية.

(٥) أي: أن الحكم الذي يجب على المجتهد العمل به ليس تابعاً لما في نفس الأمر حتى يكون صواباً دائماً فيتأتى أن كل مجتهد مصيب: بل هذا الحكم تابع لما ترجح في ظنه فقط ولو كان مخالفاً لما في نفس الأمر. =

الأمر أو مرجوحاً. وسلّم أن قاعدة التصويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح، لتعين الراجح. وكان يقول: يتعين على القائل بالتصويب أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم[١] إلى الأسباب؛ للإتفاق على أن الخطأ يقع فيها. وحملُ كلام الشارع على المتفق عليه أولى.

هذا ما نقل عنه.

ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين؛ لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد، والمصالحُ تابعة[٢] للحكم أو متبوعة[٣] له، فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه[٤]. ولا فرق هنا بين المخطِّئة والمصوِّبة. فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الخُضَر والفواكه الرطبة جائزٌ، فجهة المصلحة عنده هي الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرَّم، فالمُقْدِم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل فيه مصلحة لأجلها أجيز. وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز، فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرَّم، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه. فلا ضرر[٥] لاحق به في الدنيا وفي الآخرة. فحكم المصوِّب ههنا حكم المخطِّىء.

وإنما يكون[٦] التناقض واقعاً إذا عد الراجح مرجوحاً من ناظر واحد؛ بل هو من ناظرَين ظنَّ كلٌّ واحد منهما العلةَ التي بنى عليها الحكم موجودةً في المحل، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه[٧]، لا ما هو عليه في نفسه؛ إذ لا يصح ذلك إلا في مسائل الإجماع[٨] فههنا

= فالظنون الموافقة صواب. والمخالفة خطأ وإن وجب عليه العمل بها ما دام ظنه بأرجحيتها قائماً. أي: فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيباً.

(١) حديث «**الصحيحين**»: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد»، أي: أن الخطأ الوارد في الحديث ليس موجهاً إلى الحكم، بل إلى وسائل الاجتهاد التي اتبعت في استنباطه. والخطأ في ذلك لا نزاع فيه، فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم، لأن في تخطئة المجتهد في نفس الحكم خلافاً.

(٢) و (٣) أي: على ما تقدم من مذهب الأشاعرة، ومذهب المعتزلة. إذ تفهم من الحكم على الأول، ويفهم الحكم منها على الثاني.

(٤) أي: فهي إضافية أيضاً، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالإضافة، فلا فرق بين مصوب ومخطىء حينئذٍ.

(٥) كان المناسب أن يقول: ففيه ضرر لاحق به في الدنيا أو الآخرة.

(٦) هو روح الجواب عن قوله: (لأن القاعدة العقلية أن الراجح الخ). وقوله: (من ناظر واحد) أي: أو من ناظرين يعتبران الواقع ونفس الأمر في ذاته، بقطع النظر عن الظن.

(٧) توكيد لقوله: (ظن كل واحد الخ) وتمهيد لقوله: (لا ما هو عليه في نفسه)، أي: الذي لو كان لكان التناقض حاصلاً.

(٨) أي: الإجماع القطعي السند لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الأمر. أما الإجماع الظني السند فالاتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الأمر من باب المصادفة فقط. وإلا فالمعتبر فيه ظن كل واحد عند نفسه أنها العلة. كمواضع الخلاف. ولكن اتفق اتحاد ظنهم ذلك.

اتفق الفريقان. وإنما اختلفا بعد: فالمخطِّئة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه. والمصوّبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر. بل هو ما ظهر الآن. وكلاهما بانٍ حكمه على علة مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر.

ويتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلاً، وكذلك من قال إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان[(١)]، أو ليست من صفات الأعيان[(٢)] وهذا مجال يحتمل بسطاً أكثر من هذا، وهو من مباحث أصول الفقه. وإذا ثبت هذا لم يفتقر إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبد السلام، وارتفع إشكال المسألة. والحمد لله.

وتأمّلْ! فإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهاداً وحكماً[(٣)]. وذلك يقتضي تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقبيح العقلي وأن ذلك راجع إلى الذوات[(٤)]. فكلام القرافي مشكل على كل تقدير، والله أعلم.

المسألة الثانية عشرة

إن هذه الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها ﷺ معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة.

ويتبين ذلك بوجهين:

أحدهما: الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١] وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢]، فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل. والسنّةُ وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله، فهي منه وإليه ترجع في معانيها. فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً، ويشدّ بعضه بعضاً. وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

حكى أبو عمرو الداني في «**طبقات القراء**» له عن أبي الحسن بن المنتاب قال:

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحٰق إسمٰعيل بن إسحٰق، فقيل له: لم جاز التبديل على أهل التوراة، ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال القاضي: قال الله عز وجل في أهل التوراة: ﴿بِمَا

---

(١) و(٢) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير القدماء منهم، في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة.

(٣) أي: فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الأسباب، بل يقولون: إن كل مجتهد بشرطه مصيب في اجتهاده ووسائله، وفي حكمه الذي استنبطه، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلاً. فيجمعون بين القول بها والتصويب، لا في الاجتهاد فقط بل وفي نفس الحكم.

(٤) أي: الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل، كما يقوله قدماء المعتزلة، فإنهم يقولون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجبه؛ وقال بعضهم بل لصفة توجبه لا لذات الفعل، الخ ما قرروه في هذا الخلاف. فقوله: (وأن ذلك راجع إلى الذوات) ليس من محل الاتفاق بينهم؛ ولكنه اختاره لأن إشكال القرافي يكون عليه أوجه مما إذا قالوا لصفة توجبه لا لذات الفعل، لأنه حينئذ يمكن الانفكاك.

﴿ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤] فوكلَ الحفظ إليهم، فجاز التبديل عليهم. وقال في القرآن: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، فلم يجز التبديل عليهم. قال عليّ: فمضيت إلى أبي عبد الله المحاملي فذكرت له الحكاية، فقال: ما سمعت كلاماً أحسن من هذا.

وأيضاً: ما جاء من حوادث الشهب أمام بعثة النبي ﷺ، ومنعِ الشياطين من استراق السمع لمّا كانوا يزيدون فيما سمعوا من أخبار السماء، حيث كانوا يسمعون الكلمة فيزيدون معها مائة كذبة أو أكثر. فإذا كانوا قد مُنعوا من ذلك في السماء فكذلك في الأرض. وقد عجزت الفصحاء اللسن عن الإتيان بسورة من مثله. وهو كله من جملة الحفظ. والحفظ دائم إلى أن تقوم الساعة. فهذه الجملة تدلّك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل.

والثاني: الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله ﷺ إلى الآن. وذلك أن الله عز وجل وفَّر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل.

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حَفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر. فضلاً عن القراء الأكابر.

وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة، فقيض الله لكل علم رجالاً حفظه على أيديهم.

فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب، حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث ـ وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة؛ إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب ـ ثم قيض رجالاً يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً ونصباً، وجرّاً وجزماً، وتقديماً وتأخيراً، وإبدالاً وقلباً، وإتباعاً وقطعاً، وإفراداً وجمعاً، إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان، فسهّل الله بذلك الفهم عنه في كتابه، وعن رسوله ﷺ في خطابه.

ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ، وعن أهل الثقة والعدالة من النَّقَلة، حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوى في الأخذ لفلان عن فلان، حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله ﷺ.

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناساً من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنةً، وعما كان عليه السلف الصالحون، وداوم عليه الصحابة والتابعون، وردّوا على أهل البدع والأهواء، حتى تميز اتباع الحق عن اتباع الهوى.

وبعث الله تعالى من عباده قراء[1] أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة، وعلّموه لمن يأتي بعدهم، حرصاً على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس.

---

(١) ليس تكراراً مع قوله: (قيض الله له حفظه الخ) لأن ذلك في الحفظ، وهذا في طريق وضعه في المصاحف، وضبط ترتيبه وكلماته، ووقوفه وفواصل آياته.

ثم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه، ويدفعون الشبه ببراهينه، فنظروا في ملكوت السمٰوات والأرض، واستعملوا الأفكار، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغَلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً، واتخذوا الخلوة أنيساً، وفازوا بربهم جليساً، حتى نظروا إلى عجائب صنع الله في سمٰواته وأرضه، وهم العارفون من خلقه، والواقفون مع أداء حقه. فإن عارضَ دينَ الإسلام مُعارِض، أو جادل فيه خصم مناقض، غبّروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة. فهم جند الإسلام وحُماة الدين.

وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله ﷺ، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم، حتى نزّلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر، وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك. وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه، أو احتيج في إيضاحها إليه.

وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة عشرة

كما أنه إذا ثبت قاعدةٌ كليةٌ في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحادُ الجزئيات، كذلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كليةٌ في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي، وذلك الجزئيات. فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي أن[1] لا يتخلف الكلي، فتتخلفَ مصلحتُه المقصودة بالتشريع.

والدليل على ذلك أمور:

منها: ورود العتب على التارك في الجملة من غير عذر؛ كترك الصلاة، أو الجماعة، أو الجمعة، أو الزكاة، أو الجهاد، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه ـ كان العتب وعيداً أو غيره؛ كالوعيد بالعذاب، وإقامة الحدود في الواجبات، والتجريح في غير الواجبات، وما أشبه ذلك.

ومنها: أن عامة التكاليف من هذا الباب؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث، والأمرُ والنهي فيما قد جاء حتماً، وتوجهَ الوعيد على فعل المنهي عنه منها أن تركِ المأمور به، من غير اختصاص ولا محاشاة، إلا في مواضع الأعذار التي تُسقط أحكامَ الوجوب أو التحريم. وحين كان ذلك كذلك، دل على أن الجزئيات داخلةٌ مَدخلَ الكليات في الطلب والمحافظة عليها.

ومنها: أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله؛ لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه، لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات. فتوجهُ القصد إليه من حيث التكليف به توجهٌ إلى تكليف ما لا يطاق. وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتي إن شاء الله. فإذا كان لا يحصل إلا

---

(١) بدل من إقامة.

بحصول الجزئيات فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات[١]. وأيضاً فإن المقصود بالكلي هنا أن تجري أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف. وإهمالُ القصد في الجزئيات[٢] يرجع إلى إهمال القصد في الكلي؛ فإنه مع الإهمال لا يجري كلياً بالقصد، وقد فرضناه مقصوداً. هذا خلف، فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات، وليس البعض في ذلك أولى من البعض. فانحتم القصد إلى الجميع، وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا يعارض القاعدة المتقدمة، أن الكليات لا يقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات.

فالجواب أن القاعدة صحيحة، ولا معارضة فيها لما نحن فيه؛ فإنّ ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من العارض المعارض، فلا شك في انحتام القصد إلى الجزئي[٣]. وما تقدم معتبر من حيث ورود العارض على الكلي، حتى أنّ تخلف الجزئي هنالك، إنما هو من جهة المحافظة على الجزئي في كليّة من جهة أخرى؛ كما نقول: إن حفظ النفوس مشروع ـ وهذا كلي مقطوع بقصد الشارع إليه ـ ثم شُرِعَ القصاص حفظاً للنفوس فقتلُ النفس في القصاص محافظةٌ عليها بالقصد، ويلزم من ذلك تخلفُ جزئي من جزئيات الكلي المحافَظ عليه، وهو إتلاف هذه النفس، لعارض عرض وهو الجناية على النفس، فإهمال هذا الجزئي في كلية من جهة المحافظة على جزئي في كليّة أيضاً، وهو النفس المجني عليها. صار عينُ اعتبار الجزئي

---

(١) هذا وحده غير كاف في الدليل، لأنه محتاج إلى إثبات أن ذلك في جميع الجزئيات. وسيأتي تكميله بقوله: (وليس البعض في ذلك أولى من البعض الخ) إلا أنه يبقى الكلام في تأخير هذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله: (وأيضاً فإن القصد الخ) فهل ذلك لأنه محتاج إليها في إكماله؟ كما أن هذا محتاج إليها. فإن كان كذلك كان تأخرها لتعود إليهما معاً تكملة لهما. وربما يساعد على أن هذا غرضه قوله في نهاية الدليل الثاني (فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات) فيكون مساوياً لما فرعه على الدليل الذي نحن بصدده حيث قال: (فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات) يعني ويكون كل من الدليلين محتاجاً إلى هذه التكملة الأخيرة.
ولكن الذي يظهر أن الدليل الأخير لا يحتاج إليها، لأن القصد بالكلي أن لا يكون تفاوت بين الخلق في الترتيب والنظام، فإذا أهمل القصد في بعض الجزئيات اقتضى أن لا يجري كلياً بالقصد، أي: فتخلف أي جزئي ينافي هذا القصد الكلي. وعليه يتم الدليل ولا حاجة لقوله: (وليس البعض أولى الخ).
وإذا تم هذا كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قوله: (وأيضاً). ولو قال قائل: إنها مؤخرة عن موضعها بعمل النساخ لم يبعد.

(٢) أي: في أي جزئي. هذا الذي يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله، لأنه لا يناسب أن يقال: إنه يكفي النظر إلى الجزئيات مطلقاً كلاً أو بعضاً، لأن هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التي يكون بها التكليف. وأيضاً فقد قال: (لا يجري كلياً بالقصد إذا أهملت الجزئيات) فتعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها. فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الأخير تام بدون التكملة.

(٣) أي الذي بقي سالماً من المعارض. أما ما تقدم فهو في موضوع أنه يتخلف الجزئي عن الكلي لمعارض أخرجه من هذا الكلي وأدخله في كلي آخر، أو يكون عارضه اعتبار جزئي آخر لهذا الكلي ورجح عليه، وليس معناه أنه مع بقائه داخلاً في هذا الكلي بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهي. فشتان ما بين الموضعين.
ومثاله فيه إهمال الجزئي من قاعدة حفظ التفس لاعتبار جزئي آخر منها يعارضه اعتبار هذا المهمل، وإن كان في كل منهما أصل المحافظة على الكلي، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجاني، بسبب جنايته.

في كليّة هو عينَ إهمال الجزئي[١]، لكن في المحافظة على كليّة، من وجهين.

وهكذا سائر ما يرد من هذا الباب.

فعلى هذا تخلفُ آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى، أو على كلي آخر[٢]. فالأول يكون قادحاً تخلفه في الكلي. والثاني لا يكون تخلفه قادحاً.

النوع الثاني في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ويتضمن مسائل

المسألة الأولى

إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية. وهذا ـ وإن كان مبيناً في أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك، فوقع فيه المعرَّب الذي ليس من أصل كلامها ـ فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا.

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلبُ فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥] وقال: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾؟! [فصلت: ٤٤] إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم. فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. هذا هو المقصود من المسألة.

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم، أو لم يجىء فيه شيء من ذلك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به، وجرى في خطابها، وفهمت معناه، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها. ألا ترى أنها لا تَدعُه على لفظه الذي كان عليه عند العجم، إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب، وهذا يقلّ وجوده[٣]. وعند ذلك يكون منسوباً إلى العرب. فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب، أو كان بعضها كذلك دون بعض، فلا بدَّ لها من أن تردَّها إلى حروفها، ولاتقبلها على مطابقة حروف العجم أصلاً. ومن أوزان الكلم ما

(١) أي: أن اعتبار الجزئي ـ وهو حفظ النفس المجني عليها ـ إهمال للجزئي الآخر من هذا الكلي، وهو حفظ النفس الجانية. فأهمل هذا وأتلفت.

(٢) أي: كلي آخر أشد رعاية من هذا الكلي، كقتل تارك الصلاة عمداً، لم يحافظ على هذا الجزئي من كلي حفظ النفس، رعاية لكلي آخر أقوى منه في الرعاية، وهو حفظ الدين.

(٣) قالوا: إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الأعجمية لفظاً ومعنى، وقالوا: إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الأعجمية.

تتركه على حاله في كلام العجم، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلمُ مضمومةً إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها. هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال.

ومع ذلك فالخلاف الذي يذكره المتأخرون[١] في خصوص المسألة لا ينبني عليه حكم شرعي، ولا يستفاد منه مسألة فقهية، وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية ينبني عليها اعتقاد. وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقرّ عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية.

فإن قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسانِ معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعامِّ يراد به ظاهرهُ، وبالعامِّ يراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر ـ وكلٌّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخرهُ، وتتكلم بالكلام ينبىء أوله عن آخره، أُو آخرُه عن أوله؛ وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة؛ وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة والأشياء الكثيرة باسم واحد. وكلٌّ هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا مَن تعلَّق بعلم كلامها.

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب. فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب، والذي نبّه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعيّ الإمام، وفي **«رسالته»** الموضوعة في أصول الفقه. وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ. فيجب التنبه لذلك وبالله التوفيق.

المسألة الثانية

لِلّغة العربية ـ من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ ـ نظران:

أحدهما: من كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة، دالة على معانٍ مطلقة. وهي الدلالة الأصلية.

والثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة، دالة على معانٍ خادمة، وهي الدلالة التابعة.

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أُخرى؛ فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلاً كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسانِ الإخبارَ عن زيد بالقيام، تأتّى له ما أراد من غير كلفة. ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ـ ممن ليسوا من أهل اللغة العربية ـ وحكاية كلامهم. ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها. وهذا لا إشكال فيه.

---

(١) قال الآمدي: اختلفوا في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية؛ فأثبته ابن عباس وعكرمة، ونفاه آخرون. فالخلاف قديم. ومحله أسماء الأجناس لا الأعلام.

وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار؛ فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار بحسب المُخبِر، والمُخبَر عنه، والمُخبَر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: (قام زيد) إن لم تكن ثَمَّ عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر. فإن كانت العناية بالمخبَر عنه قلت: (زيد قام) وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة: (إن زيداً قام). وفي جواب المنكرِ لقيامه (والله إن زيداً قام) وفي إخبار من يَتوقع قيامَه أو الإخبارَ بقيامه (قد قام زيد) أو (زيد قد قام). وفي التنكيت على من ينكر: (إنما قام زيد).

ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره ـ أعني المخبَر عنه ـ وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يقصد في مساق الإخبار، وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها. وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد.

فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكملاته ومتمماته. وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكَر. وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن؛ لأنه يأتي مساق القصة في بعض السور على وجه، وفي بعضها على وجه آخر، وفي ثالثة على وجه ثالث، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول، إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض، ونص عليه في بعض. وذلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت. ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

فصل

وإذا ثبت هذا فلا يمكن مَن اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجِم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يُترجَم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً، كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه. فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب، أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر. وإثبات مثل هذا بوجهٍ بيّن عسيرٌ جداً. وربما أشار إلى شيء من ذلك أهل المنطق من القدماء، ومن حذا حذوهم من المتأخرين؛ ولكنه غير كافٍ ولا مغن في هذا المقام.

وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن ـ يعني على هذا الوجه الثاني؛ فأما على الوجه الأول فهو ممكن، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامّة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي.

فصل

وإذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها؛ لأنها كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام. وهل تعد معها كوصف من الأوصاف الذاتية؟ أو هي كوصف

غير ذاتي؟ في ذلك نظر وبحث ينبني عليه من المسائل الفروعية جملة، إلا أن الاقتصار على ما ذكر فيها كافٍ؛ فإنه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة، فالسكوت عن ذلك أولى. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة

هذه الشريعة المباركة أمية[١]: لأن أهلها كذلك. فهو أجرى[٢] على اعتبار المصالح. ويدل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص المتواترة اللفظ والمعنى كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢]، وقوله: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ﴾[الأعراف: ١٥٨]. وفي الحديث: «بُعِثْتُ إلى أُمَّةٍ أُمِّيَّة» لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين. والأمي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها. وفي الحديث[٣]: «نحن أُمَّةٌ أُمِّيَّة لا نحسُبُ ولا نكتُب. الشَّهر هكذا وهكذا وهكذا». وقد فسَّر معنى الأمية في الحديث، أي ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب. ونحوه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾ [العنكبوت: ٤٨] وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة في الكتاب والسنة، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك.

والثاني: أن الشريعة التي بعث بها النبي الأمي ﷺ إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية، أوْ لا. فإن كان كذلك فهو معنى كونها أمية أي منسوبة إلى الأميين، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لِتَنزلَ من أنفسهم منزلةَ ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها. فلا بد أن تكون على ما يعهدون والعربُ لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية. فالشريعة إذاً أمية.

والثالث[٤]: أنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزاً، ولكانوا يخرجون عن

---

(١) أي: لا تحتاج - في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها - إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك. والحكمة في ذلك: (**أولاً**): أن من باشر تلقيها من الرسول ﷺ أميون على الفطرة كما سيشرحه المؤلف. (**ثانياً**): فإنها لو لم تكن كذلك لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم، فإنه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولاً، ثم تطبيقها ثانياً. وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم من عرب وغيرهم. وهذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف، لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال. أما الأسرار والحكم، والمواعظ والعبر، فمنها ما يدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسره الله لهم وما يلهمهم به. وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على ممر العصور، يفتح على هذا بشيء ولم يفتح به على الآخر، وإذا عرض على الآخر أقره. على أنه ليست كل الأحكام التكليفية التي جاءت في الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجمهور، وإلا لما كان هناك خواص مجتهدون، وغيرهم مقلدون، حتى في عصر الصحابة، وكل ما يؤخذ من مثل حديث: «نحن أمة أمية» ما ذكرناه على أن التكاليف لا تتوقف في امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا.

(٢) أي: فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم.

(٣) تقدم.

(٤) جعل هذا الثالث دليلاً على أنه يجب أن تكون على ما عهدوا حتى تكون حجة عليهم، وقد كان كونها على =

مقتضى التعجيز، بقولهم: هذا على غير ما عهدنا؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف. فلم تقم الحجة عليهم به. ولذلك قال سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]!؟. فجعل الحجة على فرض كون القرآن أعجمياً. ولمّا قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣] ردّ الله عليهم بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] لكنهم أذعنوا لظهور الحجة. فدل على أن ذلك لعلمهم به وعدهم بمثله، مع العجز عن مماثلته. وأدلةُ هذا المعنى كثيرة.

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصافٌ بمحاسن شيم؛ فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبينت منافع ما ينفع من ذلك، ومضار ما يضر منه.

فمن علومها: علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها، وتعرف منازل سير النيّرين، وما يتعلق بهذا المعنى. وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٧]، وقوله: ﴿وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦]، وقوله: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾ [يس: ٣٩، ٤٠] الآية. وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢] الآية. وقوله: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ [الملك: ٥]، وقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩] وما أشبه ذلك[1].

= ما عهدوا دليلاً بنفسه على أنها أمية. وعليه فليس الدليل الثاني إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث. ولا يصلح أن يكون دليلاً بنفسه إلا أنه يبقى الكلام في هذا الدليل الثالث فيقال: هل لو جاءت الشريعة على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية، ولكنها صيغت في القالب العربي المعجز لهم عن الإتيان بمثله، بحيث يفهمون معناه والغرض منه، وإن كانوا في تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين إلى تلك الوسائل؛ كما إذا بنى أوقات الصلوات الخمس على مواعيد تحتاج إلى الآلات والتقاويم الفلكية، ولم يكتف بالمشاهدات الحسية كما صنع في الزوال والغروب والشفق الخ، أو بني الصوم لا على رؤية الهلال بالبصر، بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان ـ لو كان الشارع بدل أن يبني الأحكام على الأمور الحسية التي تسع جميع الخلق، بناها على أمور علمية كما صورنا هل كان ذلك يمنع عن فهم القرآن وغرضه، ويكون الحال مثل ما إذا جاء بلغة أعجمية بالنسبة للعرب؟ الجواب بالنفي، غايته أنه يكون في تكاليفها مشاق على أكثر الخلق، بإلزامهم بتعرف هذه الوسائل ليطبقوا أوامر الشريعة حسبما أرادت؛ أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة فليس بظاهر، لأن حجيته عليهم جاءت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم في كل شيء إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الإتيان بمثله.

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذي ينسبه لهم، فهذه الآيات يمكن فهمها لهم بعد لفت نظرهم إليها، لأنها لا تحتاج إلا إلى التدبر في تطبيقها بطريق المشاهدة. على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل =

ومنها: علوم الأنواء، وأوقات نزول الأمطار، وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المثيرة لها. فبيّن الشرع حقَّها من باطلها، فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ ﴿١٢﴾ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الرعد: ١٢] الآية. وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [الواقعة: ٦٨، ٦٩]! وقال: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾﴾ [النبأ: ١٤] وقال: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الواقعة: ٨٢]. خرّج الترمذي: قال رسول الله ﷺ: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الواقعة: ٨٢] قال: «شُكْرَكم. تقولون: مُطِرْنا بنَوْءِ كذا وكذا، وبنجم كذا وكذا»، وفي الحديث: «أصبح مِن عبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ بي» الحديث[1] في الأنواء. وفي «الموطأ» مما انفرد به: «إذا أنشأتْ بَحْرِيَّةً ثم تشاءمتْ فتلك عينٌ غَديقةٌ». وقال عمر بن الخطاب للعباس وهو على المنبر والناس تحته: كم بقي من نَوءِ الثريا؟ فقال له العباس: بقي من نوئها كذا وكذا. فمثل هذا مبين للحق من الباطل في أمر الأنواء والأمطار. وقال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَٰكُمُوهُ﴾ [الحجر: ٢٢] الآية. وقال: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [فاطر: ٩] إلى كثير من هذا.

ومنها: علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية. وفي القرآن من ذلك ما هو كثير، وكذلك في السنة، ولكن القرآن احتفل في ذلك. وأكثره من الأخبار بالغيوب التي لم يكن للعرب بها علم[2]، لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون. قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ

= للبعض القليل الذي كان يستعمل غالباً دليلاً للقوافل في سير الليل، ومع ذلك فلم يتوقف الجمهور في فهمها. ومثله يقال في علوم الأنواء أن ذلك ليس لجمهورهم، بدليل ما رواه عن عمر وسؤاله للعباس. فإذا كان مثل عمر ليس عارفاً فما ذلك إلا لأن هذا يختص به جماعة منهم، كما هو الحال عندنا اليوم: الملاحون يعرفون كثيراً من هذه الأنواء وشأن الرياح وهي أسباب عادية غير مطردة، ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسببون فيه لمعاشهم يعرفون منه ما لا يعرفه فيه غيرهم. وقد قال في الآية الثانية: ﴿أفرأيتم ما تمنون﴾ [الواقعة: ٥٨] ثم قال: ﴿أفرأيتم ما تحرثون﴾ [الواقعة: ٦٣] فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المني وخلق الإنسان ما تفهم به مثل هذا ومثل ﴿من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب﴾ [الطارق: ٦، ٧] ومثل أدوار الجنين ﴿نطفة ثم علقة ثم مضغة﴾ [الحج: ٥] الخ ومثل قوله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾ [الإنسان: ٣، ٤] فإن معرفة أن تسوية الأصابع على ما هي عليه يعد من أدق تكوين الإنسان، وكمال صنعته، حيث امتازت تقاسيم الجلد الكاسي لها فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هذه التقاسيم، حتى نبه الله سبحانه إليها وقال: (بلى) أي: نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق ما يكون كما في تسوية البنان. إن هذا لا يعرفه العرب ووجه إليهم الخطاب به. وقد فهم سره في هذا العصر، وانبنى عليه علم تشبيه الأشخاص (ببصمة الأصابع)، وجعلت له إدارة تسمى (تحقيق الشخصية) ـ الواقع أن هذه وغيرها مما لا يحصى أمور كونية عامة يفهمها كل من توجه إليه الخطاب بفهمها والاستدلال بها على الصانع الحكيم القادر.

(١) تقدم.

(٢) هذا يعضد ما قلناه، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجارياً لما عند العرب، فيصحح صحيحه أو يزيد عليه أو يبطل باطله. كل هذا تكلف لا داعي إليه في هذا المقام، لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات إلى النور بتعليم ما لم يعلموا وتصحيح ما أخطأوا فيه، وتوجيه همتهم وعقولهم إلى ما فيه إصلاحهم بالعلم والعمل، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل، ولا رابطة مطلقاً بين كون الشريعة أمية =

لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٤] الآية. وقال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: ٤٩]. وفي الحديث قصة أبيهم إبراهيم وإسمٰعيل عليهما السلام في بناء البيت[(١)] وغير ذلك مما جرى.

ومنها: ما كان أكثره باطلاً أو جميعه؛ كعلم العِيافة، والزجر، والكهَانة، وخط الرمل، والضرب بالحصى، والطِّيرة، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطلَ ونهت عنه؛ كالكهانة، والزجر، وخط الرمل. وأقرّت الفأل لا من جهة تطلب الغيب، فإن الكهانة والزجر كذلك. وأكثر هذه الأمور تخرّصٌ على علم الغيب من غير دليل، فجاء النبي ﷺ بجهةٍ من تعرُّفِ علم الغيب مما هو حق محض ـ وهو الوحي والإلهام؛ وأبقى للناس من ذلك بعد موته عليه السلام جزء من النبوة ـ وهو الرؤيا الصالحة ـ وأنموذج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام[(٢)] والفِراسة ـ.

ومنها: علم الطب. فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجاريب الأميين. غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون. وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة، لكن على وجه جامع شاف[(٣)]، قليل يُطّلعُ منه على كثير، فقال تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١]. وجاء في الحديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدواء، وأبطل من ذلك ما هو باطل[(٤)]، كالتداوي بالخمر والرُّقى التي اشتملت على ما لا يجوز شرعاً.

= وكون كل ما جاءت به منطبقاً على ما عند العرب. وإعجاز العرب شيء آخر لا يتوقف على ما قال. فتأمل فالمقام جدير بالتدبر، لأنه إذا كان يكتفي بجنس ما كانوا يعرفون وإن لم يكن هو ولا نوعه، فما الذي يبقى حتى نحترز عنه؟ ولا يبعد أن يكون لبعضهم إلمام بهذه الأجناس والكائنات التي تتعلق بما ورد في الكتاب والسنة.

(١) أخرجه البخاري.

(٢) كما حصل لعمر وغيره.

(٣) قال ابن القيم في «**زاد الميعاد**» (وأصول الطب ثلاثة: الحمية. وحفظ الصحة، واستفراغ المادة المضرة. وقد جمعها الله تعالى له ولأمته في ثلاثة مواضع في كتابه، فحمى المريض من استعمال الماء خشية الضرر فقال تعالى: ﴿**وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً**﴾ [المائدة: ٦] فأباح التيمم للمريض حمية له كما أباحه للعادم. وقال في حفظ الصحة ﴿**فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر**﴾ [البقرة: ١٨٤] فأباح للمسافر الفطر في رمضان حفظاً لصحته لئلا يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر فيضعف القوة والصحة. وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم ﴿**فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك**﴾ [البقرة: ١٩٦] فأباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة التي تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة أو تولد عليه المرض. وهذه الثلاثة هي قواعد الطب وأصوله فذكر من كل جنس منها شيئاً وصورة تنبيهاً بها على نعمته على عبادة في أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم رحمة لعباده ولطفاً بهم ورأفة وهو الرءوف الرحيم) اهـ.

(٤) من ذلك ما رواه في «**التيسير**» عن الشيخين والترمذي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إن أخي استطلق بطنه فقال: «اسقه عسلاً» فسقاه. ثم جاء فقال: إني سقيته عسلاً فلم يزده إلا استطلاقاً. ثلاث مرات. فقال رسول الله ﷺ: «صدق الله وكذب بطن أخيك» فسقاه فبرأ. وما رواه أيضاً عن الشيخين والترمذي: «ما من داء إلا في الحبة السوداء منه شفاء، إلا السام» وما رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذي وصححه عن وائل بن حجر أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي ﷺ عن الخمر فنهاه عنها، فقال: إنما أصنعها للدواء قال: «أنه ليس بدواء ولكنه داء» وما أخرجه مسلم وأبو داود عن عوف بن مالك قال: =

ومنها: التفنن في علم فنون البلاغة، والخوض في وجوه الفصاحة، والتصرف في أساليب الكلام، وهو أعظم منتحلاتهم. فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨].

ومنها: ضرب الأمثال. وقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الروم: ٥٨] إلا ضرباً واحداً، وهو الشعر فإن الله نفاه وبرّأ الشريعة منه. قال تعالى في حكايته عن الكفار: ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [الصافات: ٣٦، ٣٧] أي لم يأت بشعر فإنه ليس بحق. ولذلك قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ﴾ [يس: ٦٩]الآية. وبيَّن معنى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٤ـ ٢٢٦] فظهر أن الشعر ليس مبنياً على أصل، ولكنه هيمان على غير تحصيل، وقول لا يصدقه فعل، وهذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى.

فهذا أنموذج ينبهك على ما نحن بسبيله، بالنسبة إلى علوم العرب الأميَّة. وأما ما يرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق ما ينضاف إليها فهو أول ما خوطبوا به. وأكثر ما تجد ذلك في السور المكية، من حيث كان آنس لهم، وأجرى على ما يتمدح به عندهم؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠] إلى آخرها، وقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى انقضاء تلك الخصال، وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: ٣٢]. وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣] إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى.

لكن أدرج فيها ما هو أولى: من النهي عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخرة، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرماً وأخلاقاً حسنة وليس كذلك، أو فيه من المفاسد ما يربى على المصالح التي توهموها؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] ثم بيَّن ما فيها من المفاسد ـ خصوصاً في الخمر والميسر ـ من إيقاع العداوة والبغضاء، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وهذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحاً؛ لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان، وتبعث البخيل على البذل، وتنشط الكسالى. والميسر كذلك كان عندهم محموداً، لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين، والعطف على المحتاجين. وقد قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا

= كنا نرقي في الجاهلية فقلنا: يا رسول الله كيف ترى في ذلك؟ فقال: «اعرضوا علي رقاكم» ثم قال: «لا بأس بما ليس فيه شرك» وما أخرجه أبو داود: «إن الله تعالى أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا ولا تداووا بحرام» قال الشوكاني: في إسناده إسماعيل بن عياش المنذري وفيه مقال، وقد عرفت أنه إذا حدث عن أهل الشام فهو ثقة وأنه يضعف في الحجازيين. وهو هنا حدّث عن ثعلبة بن مسلم الخثعمي، وهو شامي. ذكره ابن حبان في **«الثقات»**، عن أبي عمران الأنصاري مولى أم الدرداء وقائدها وهو أيضاً شامي.

﴿إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]. والشريعة كلها إنما هي تخلّق بمكارم الأخلاق. ولهذا قال عليه السلام: «بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[١].

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين: **أحدهما**: ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به. ثم لمّا رسخوا فيه تمم لهم ما بقي «**وهو الضرب الثاني**» وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأُخِّر، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك. وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق. وهو الذي كان معهوداً[٢] عندهم على الجملة.

ألا ترى أنه كان للعرب أحكام[٣] عندهم في الجاهلية أقرّها الإسلام؛ كما قالوا في القراض، وتقدير الدية، وضربها على العاقلة، وإلحاق الولد بالقافة، والوقوف بالمشعر الحرام، والحكم في الخنثى، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين، والقسامة، وغير ذلك مما ذكره العلماء.

ثم نقول: لم يكتف بذلك، حتى خوطبوا[٤] بدلائل التوحيد فيما يعرفون: من سماء، وأرض، وجبال، وسحاب، ونبات، وبدلائل الآخرة والنبوة كذلك. ولمّا كان الباقيَ عندهم من شرائع الأنبياء شيءٌ من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم خوطبوا من تلك الجهة ودُعوا إليها، وأنّ ما جاء به محمد ﷺ هي تلك بعينها، كقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا﴾ [آل عمران: ٦٧] الآية. غير أنهم غيّروا جملة منها، وزادوا، واختلفوا، فجاء تقويمها من جهة محمد ﷺ. وأُخبروا بما أنعم الله عليهم، مما هو لديهم وبين أيديهم، وأُخبروا عن نعيم الجنة وأصنافه بما هو معهود في تنعماتهم في الدنيا، لكن مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم التنعيم الدنيوي، كقوله: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الواقعة: ٢٧-٣٠] إلى آخر الآيات. وبيّن من مأكولات الجنة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم، كالماء، واللبن، والخمر، والعسل، والنخيل، والأعناب، وسائر ما هو عندهم مألوف، دون الجوز، واللوز، والتفاح، والكمثري، وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم، بل أجملَ ذلك في لفظ الفاكهة. وقال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] فالقرآن كله حكمة، وقد كانوا عارفين بالحكمة، وكان فيهم حكماء، فأتاهم من

---

(١) تقدم.

(٢) لو لم يكن للعرب عهد بالتعرف عن مكارم الأخلاق رأساً، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والرذائل من الأخلاق، لما وسعهم ـ بعد التصديق بالرسالة ـ إلا الأخذ بالمكارم، كما هو الحال فيما أخطأوا فيه من أصولها، كوأد البنات، والربا، والخمر، والسلب والنهب، وغيرها من الرذائل التي تأصلت فيهم. ومع ذلك فالإيمان بكتاب الله وسنة رسوله طهرتم من هذه الأرجاس تطهيراً، فلا علاقة لأمية الشريعة بهذه المباحث. ولا توجد أمة من الأمم إلا وفيها شيء من المكارم وشيء من الرذائل، لا خصوصية لجاهلية العرب، بل هذا في كل جاهلية.

(٣) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم إبراهيم كما يقول بعد.

(٤) خوطب الناس كلهم بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض الخ. فليس هذا خاصاً بهم وهو واضح.

الحكمة بما عجزوا عن مثله. وكان فيهم أهل وعظ وتذكير؛ كقُسّ بن ساعدة وغيره. ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل. ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب في هذه الأمور الثلاثة[١]، وجد الأمر سواء إلا ما اختص به كلام الله من الخواص المعروفة.

وسِرْ في جميع ملابسات العرب هذا السير، تجد الأمر كما تقرر. وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب.

المسألة الرابعة

ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها ـ وهم العرب ـ ينبني عليه قواعد:

منها: أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدَّ، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين: من علوم الطبيعيات، والتعاليم[٢]: والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها. وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح. وإلى هذا فإن السلف الصالح ـ من الصحابة والتابعين ومن يليهم ـ كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحدٌ منهم في شيء من هذا المدعى، سوى ما تقدم[٣] وما ثبت فيه من أحكام التكاليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك. ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر، لبلغنا منه ما يدلّنا على أصل المسألة: إلا أن ذلك لم يكن، فدل على أنه غير موجود عندهم. وذلك دليل على أن القرآن لم يُقصد[٤] فيه تقريرٌ لشيء مما زعموا. نعم، تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب، أو ما ينبني[٥] على معهودها مما يتعجب منه أولوا الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بأعلامه، والاستنارة بنوره. أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا[٦].

وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل:

---

(١) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة، وإرشاد الخلق، ولو لم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها. لأنها دعوة إلى هدم عقائد، وتصحيح معارف، وتمهيد طريق جديد للسير عليه في طريق عبادة الله وحده، وطريق معاملتهم بعضهم لبعض فلا بد لها من اجتماع هذه القوى الثلاثة للوصول إلى الغاية من الرسالة. وعلى كل حال فليس بلازم في كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسايرة لهم في شؤونهم، بل معنى كونها أمية ما قدمناه في أول المسألة. وأما كون ما جاءت به كان عندهم منه شيء أو لم يكن فهذا لا شأن له بهذا المبحث ولا يتوقف عليه.

(٢) أي: الرياضيات من الهندسة وغيرها.

(٣) في المسألة قبلها.

(٤) كونه لم يقصد فيه تقرير شيء من هذه العلوم الكونية ظاهر؛ لأنه ليس بصدد ذلك. أما كونه لا يجيء في طريق دلائله على التوحيد ما ينبني عليه التوسع في إدراكها وإتقان معرفتها إذا لم يكن معروفاً عند العرب، فهو محل نظر.

(٥) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب ـ بل ولغيرهم، كما في قوله تعالى: ﴿وفي الأرض قطع متجاورات﴾ [الرعد: ٤] الخ فإنه لولا توجيه الأفكار إليه للاستدلال به والمحاجة، ما بلغته العقول الراجحة.

(٦) وهل كل ما تضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب في الدنيا؟ وهل مثل الإسراء والمعراج من معهوداتهم؟ أما أصل الموضوع فمسلم أنه لا يصح أن يتكلف في فهم كتاب الله بتحميله لما لا حاجة بالتشريع والهداية إليه من أنواع العلوم الكونية. ولكن قصره بطريق القطع على ما عند العرب في علمها ومألوفها فهذا ما لا سبيل إليه، ولا حاجة له.

٦٩]، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ٣٨] ونحو ذلك، وبفواتح السور ـ وهي مما لم يعهد عند العرب ـ وبما نقل عن الناس فيها، وربما حكي من ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيره أشياء.

فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد، أو المراد بالكتاب في قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ٣٨] اللوح المحفوظ. ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية.

وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضي أن للعرب بها عهداً، كعدد الجُمل الذي تعرفوه من أهل الكتاب، حسبما ذكره أصحاب السير، أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى، وغير ذلك. وأما تفسيرها بما لا عهد به[١] فلا يكون، ولم يدّعه أحد ممن تقدم، فلا دليل فيها على ما ادّعَوْا. وما ينقل عن عليّ أو غيره في هذا لا يثبت. فليس بجائزٍ أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه. ويجب الاقتصار ـ في الاستعانة على فهمه ـ على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة[٢]، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية. فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلّ عن فهمه، وتقوّل على الله ورسوله فيه. والله أعلم، وبه التوفيق.

فصل

ومنها: أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين ـ وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ـ فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة. وإن لم يكن ثمَّ عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه.

وهذا جارٍ في المعاني، والألفاظ، والأساليب. مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى

---

(١) أي من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو حوادث حاصلة أو تحصل، من مثل ما يشير إليه الألوسي في مقدمة التفسير.

(٢) لو قال جمهور الناس لا خاصتهم لكان أحسن، لأن الخطاب به لكل من بلغه، فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف إلى العرب، كما ورد «بلغوا عني ولو آية. فرب مبلَّغ أوعى من سامع».
على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعي إلى العرب، ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به (وليكن على ذكر منك أنه إذا قال في هذا المقام العرب فإنما يعني الذين كانوا في عهد الرسول عليه السلام) فعلى رأي المؤلف لا يجوز لنا أن نتوصل إلى فهم مثل آيتي سورة النحل في تكوين اللبن والعسل وما فيهما من أعاجيب ربنا في صنعه ـ لا يجوز لنا أن نتوصل إلى ذلك من علم حياة النحل وحياة الحيوان ذي الدر، مع أنه لا يمكن أن تتم العظة والاعتبار الذي يشير إليه الكتاب في آخر كل آية منهما ﴿إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾ ـ يعقلون لا يتم ذلك على وجهه إلا بمعرفة تكوين العسل واللبن، في علم حياة النحل وغيره. وكذا لا يتم فهم ﴿فيه شفاء للناس﴾ [النمل: ٦٩] على وجهها إلا بعد معرفة ما يصلح من الأمراض أن يكون العسل دواء له، وما لا يصلح بل يكون ضاراً. ويترتب عليه أن تكون اللام في الناس للجنس أو العموم، وهكذا. والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ منه كل على قدر استعداده وحاجته، وإلا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب، والأمر ليس كذلك. ألا ترى إلى قول علي (إلا فهما يعطاه الرجل في كتاب الله) الحديث.

الألفاظ تعبُّداً عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً. فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبنى على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته.

والدليل على ذلك أشياء:

أحدها: خروجها[١] في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة، والضوابط المستمرة؛ وجريانها في كثير من منثورها على طريق منظومها[٢]، وإن لم يكن بها حاجة؛ وتركها لما هو أولى في مراميها. ولا يعدّ ذلك قليلاً في كلامها ولا ضعيفاً؛ بل هو كثير قوي، وإن كان غيره أكثر منه.

والثاني: أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها ولا يعدّ ذلك اختلافاً ولا اضطراباً. إذا كان المعنى المقصود على استقامة. والكافي من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف[٣] كلها شافٍ كافٍ. وفي هذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير. وقد استمر أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف، وأنهم في ذلك قارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال وإن كان بين القراءتين ما يعده الناظر ببادىء الرأي اختلافاً في المعنى؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة، لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب؛ كـ ﴿مَالِكِ﴾ و﴿مَلِكَ﴾، ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾، ﴿وَمَا يخادعون إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩]، ﴿لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا﴾ [العنكبوت: ٥٨]، ﴿لنثوينَّهم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا﴾ [العنكبوت: ٥٨] إلى كثير من هذا[٤]، لأن جميع ذلك لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب. وهذا كان عادة العرب.

ألا ترى ما حكى ابن جني عن عيسى بن عمر، وحكى عن غيره أيضاً قال: سمعت ذا الرُّمة ينشد:

وظاهِرْ لها مِنْ يابس الشَّخْتِ واسْتَعِنْ عليها الصَّبا واجْعَل يديكَ لها سِتْراً[٥]

فقلت: أنشدتني: (من بائس) فقال: (يابس) و(بائس) واحد. فأنت ترى ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس، لمّا كان معنى البيت قائماً على الوجهين، وصواباً على كلتا الطريقتين. وقد قال في رواية أبي العباس الأحول: (البؤس واليبس واحد) يعني بحسب قصد

---

(١) أي: فيصح أن يجري ذلك في القرآن ولكن بشرط أن لا يكون شاذاً ونادراً يخل بالفصاحة، فإن هذا وإن كان جارياً في كلام العرب لا يصح أن يقال به في الكتاب.

(٢) أي: في تجويز مخالفات للقياس المطرد، كصرف ما لا ينصرف، ومد المقصور وعكسه، مع أنه أجيز في الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة في النثر لمثله. فقوله: (وجريانها) عطف خاص على عام للبيان.

(٣) ومن ذلك تبديل لفظ بآخر، كتبينوا وتثبتوا مثلاً.

(٤) كما في قوله تعالى: ﴿لتزول منه الجبال﴾ [إبراهيم: ٤٦] بكسر اللام للتعليل أو بفتحها على أنها فارقة.

(٥) الشخت: الحطب الدقيق. ولم أر تعليقاً على البيت في كتب الأدب ويلوح أن الضمائر المؤنثة في البيت كناية عن النار يذكيها البدوي بالوقود ويستعين على إشعالها بالريح، ثم يجلس إليها للاصطلاء وتدفئة يديه وأطرافه من البرد.

الكلام لا بحسب تفسير اللغة[١] وعن أحمد بن يحيى قال: أنشدني ابن الأعرابي:

ومَوضِعِ زِيرٍ[٢] لا أُريدُ مَبِيتَه كأنِّي به مِن شِدةِ الرَّوعِ آنِسُ

فقال له شيخ من أصحابه: ليس هكذا أنشدتنا: (موضع ضيق) فقال: سبحان الله! تصحبنا منذ كذا وكذا، ولا تعلم أن الزير والضيق واحد؟ وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة، وبألفاظ متباينة، يعلم من مجموعها أنهم كانوا لا يلتزمون لفظاً واحداً على الخصوص، بحيث يعدّ مرادفه أو مقاربه عيباً أو ضعفاً، إلا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولاً عليها، وإنما معهودها الغالب ما تقدم.

والثالث: أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة؛ كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقاً، ولم يفرقوا بين ما له لفظ وما ليس له لفظ، فقبح (قمت وزيد) كما قبح (قام وزيد) وجمعوا في الردف بين (عمود) و(يعود) من غير استكراه، وواو عمود أقوى في المد، وجمعوا بين (سعيد) و(عمود) مع اختلافهما، وأشباه ذلك من الأحكام اللطيفة التي تقتضيها الألفاظ في قياسها النظري، لسكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض. وما ذلك إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها.

والرابع: أن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع، ولذلك إذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختُلف في الأخذ عنه، فقد كان الأصمَعي يعيب الحُطَيئة، واعتذر عن ذلك بأن قال: (وجدت شعره كله جيداً، فدلني على أنه كان يصنعه، وليس هكذا الشاعر المطبوع، إنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه، جيّدَه على رديئه) وما قاله هو الباب المنتهج، والطريق المهيع عند أهل اللسان. وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة. ومَن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم.

وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما[٣] فوق ما يسعه لسان العرب. وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، والوقوف عندما حدّتْه.

فصل

ومنها: أنه إنما يصح ـ في مسلك الأفهام والفهم ـ ما يكون عامّاً لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني؛ فإن الناس ـ في الفهم وتأتي التكليف فيه ـ ليسوا على وزان واحد ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها،

(١) فمادة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها. ومادة اليبس تدور على الجفاف بعد الرطوبة ويلزمها الشدة ضد اللين. فهما متغايران متلازمان.

(٢) المعنى المناسب للضيق في الزير أنه الدن.

(٣) هذه النتيجة ليست هي المنتظرة في هذين الوجهين الأخيرين، بل كان ينتظر أن يأتي من الكتاب أو الحديث بما فيه إهمال بعض أحكام اللفظ، أو ما رمى به الكلام على عواهنه جيده على غير جيده. ولعل ذلك لا يكون في الكتاب والسنة أصلاً. وإذا كان هكذا كان المناسب حذف هذين الوجهين من المقام.

وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا. ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم، إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم؛ اللَّهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً لأناس خاصة، فذاك كالكنايات الغامضة، والرموز البعيدة التي تخفى عن الجمهور، ولا تخفى عمن قُصِد بها، وإلا كان خارجاً عن حكم معهودها.

فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب. ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف[1]، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه.

وأيضاً فمقتضاه من التكليف لا يخرج عن هذا النمط؛ لأن الضعيف ليس كالقوي، ولا الصغير كالكبير، ولا الأنثى كالذكر؛ بل له حد ينتهي إليه في العادة الجارية، فأُخذوا بما يشترك الجمهور في القدرة عليه، وألزموا ذلك من طريقهم: بالحجة القائمة، والموعظة الحسنة، ونحو ذلك. ولو شاء الله لألزمهم ما لا يطيقون، ولكلَّفهم بغير قيام حجة، ولا إتيان ببرهان، ولا وعظ ولا تذكير، ولطوَّقهم فهمَ ما لا يُفْهم، وعلمَ ما لم يُعلم، فلا حجر عليه في ذلك؛ فإن حجة الملِك قائمة ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩]. لكن الله سبحانه خاطبهم من حيث عهدوا، وكلَّفهم من حيث لهم القدرة على ما به كلفوا، وغُذُّوا في أثناء ذلك بما يستقيم به مُنْآدُهم[2]، ويقوي به ضعيفهم، وتنتهض به عزائمهم: من الوعد تارة، والوعيد أخرى، والموعظة الحسنة أخرى، وبيانِ مجاري العادات فيمن سلف من الأمم الماضية، والقرون الخالية، إلى غير ذلك مما في معناه؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهذا الأمر دون الخلق الماضين، بل هم مشتركون في مقتضاه. ولا يكونون مشتركين إلا فيما لهم مُنَّة على تحمله. وزادهم تخفيفاً دون الأولين، وأجرى فوقهم فضلاً من الله ونعمة، والله عليم حكيم.

وقد خرّج الترمذي وصحّحه عن أبيّ بن كعب قال: لقي رسولُ الله ﷺ جبريل، فقال: «يا جبريلُ إني بُعثتُ إلى أمة أمّيين، منهم العجوز والشيخ الكبير، والغلام والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط» قال: «يا محمد إنّ القُرآنَ أُنْزِل على سَبعةِ أحرُف»[3].

فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الإشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم.

فصل

ومنها: أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند

---

(١) أحسن ما رأيته في بيانه ما ذكره النويري في شرحه للطيبة في مقدمات الكتاب. وليس فيما عده الإمالة والترقيق ولا شيء من صفات الحروف، بل هي أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ، كتجري تحتها الأنهار ومن تحتها، وإبدال لفظ بمرادفه. كتبينوا وتثبتوا. وتقديم لفظ وتأخيره، وإبدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسببها ولكنه يكون كل منها صحيحاً ومراداً، إلى آخر ما ذكره.

(٢) أي: معوجهم.

(٣) أخرجه الترمذي بلفظه غير كلمة (أمة) فلم يذكرها، وقال: حسن صحيح.

أهل العربية. فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد؛ والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه؛ كما لم يعبأ ذو الرمة «ببائس» ولا «يابس» اتّكالاً منه على أن حاصل المعنى مفهوم.

وأبين من هذا ما في «**جامع الإسماعيلي**» المخرَّج على «**صحيح البخاري**» عن أنس بن مالك أن عُمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾ [عبس: ٣١] قال: ما الأبّ؟ ثم قال: ما كُلفنا هذا. أو قال: ما أُمرنا بهذا. وفيه أيضاً عن أنس: أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾ [عبس: ٣١] ما الأبّ؟ فقال عمر: نُهينا التعمّق والتكلّف. ومن المشهور تأديبه لضبيع حين كان يُكثر السؤال عن ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ﴾ و﴿فَٱلْعَٰصِفَٰتِ﴾ ونحوهما.

وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة، ولا ينبني على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي، فرأى أن الاشتغال به عن غيره ـ مما هو أهم منه ـ تكلّف. ولهذا أصلٌ في الشريعة صحيح، نبّه عليه قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ١٧٧] إلى آخر الآية. فلو كان فهمُ اللفظ الإفرادي يتوقف عليهم فهم التركيبي لم يكن تكلفاً، بل هو مضطرٌّ إليه؛ كما روي عن عمر نفسه في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧] فإنه سئل عنه على المنبر، فقال له رجل من هُذَيل: التخوف عندنا التنقص، ثم أنشده:

تَـخَـوَّفَ الـرَّحْـلُ مِـنْـهَـا تـامِـكـاً قَـرِداً ... كـمَـا تَـخَـوَّفَ عُـودَ الـنَّـبْـعَـةِ الـسَّـفَـنُ[1]

فقال عمر: «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم؛ فإن فيه تفسير كتابكم». فليس بين الخبرين تعارض؛ لأن هذا قد توقف فهم معنى الآية عليه، بخلاف الأول.

فإذا كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداء. وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنَّة، فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتَسْتَبهِم على الملتمِس، وتستَعجِم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غيرَ مَعمَل، ومشيه على غير طريق. والله الواقي برحمته.

فصل

ومنها: أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأميَّ تعقّلُها، ليسعه الدخول تحت حكمها.

أما الاعتقادية ـ بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور، مَن كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً ـ فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك؛ فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلةَ المأخذ.

---

(١) التامك: السنام. والقرد الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام. والنبع شجر للقسي والسهام. والسفن كل ما ينحت به غيره.

وأيضاً فلو لم تكن كذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يطاق، وهو غير واقع، كما هو مذكور في الأصول. ولذلك تجد الشريعة لم تعرِّف من الأمور الإلٰهية إلا بما يسع فهمه، وأرْجَت غير ذلك فعرّفته بمقتضى الأسماء والصفات، وحضّت على النظر في المخلوقات، إلى أشباه ذلك، وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة، وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وسكتت عن أشياء لا تهتدي إليها العقول. نعم، لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجملة، وإنما النظر في القدر المكلّف به.

ومما يدل على ذلك أيضاً أن الصحابة رضي الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخوض في هذه الأمور ما يكون أصلاً للباحثين والمتكلفين، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام، وكذلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة، بل الذي جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه النهيُ عن الخوض في الأمور الإلٰهية وغيرها، حتى قال: «لن يبْرحَ الناسُ يتساءلون، حتى يقولوا: هذا الله خالقُ كلِّ شيء، فَمنْ خَلقَ اللَّهَ؟»[1] وثبت النهي عن كثرة السؤال، وعن تكلّف ما لا يعني، عامّاً في الاعتقاديات والعمليات. وأخبر مالكٌ أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل. وإنما يريد ما كان من الأشياء التي لا تهتدي العقول لفهمها: مما سُكت عنه، أو مما وقع نادراً من المتشابهات مُحالاً به على آية التنزيه.

وعلى هذا فالتعمق في البحث فيها وتطلبُ ما لا يشترك الجمهور في فهمه، خروجٌ عن مقتضى وضع الشريعة الأمية؛ فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها، فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها. ولله درّ القائل:

وللعقولِ قُوىً تَستَنُّ[2] دُونَ مدًى إن تَغْدُها ظَهَرَت فيها اضطراباتُ

ومن طِماح النفوس إلى ما لم تكلَّفْ به نشأت الفِرقُ كلها أو أكثرها.

وأما العمليات: فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلائل في الأعمال والتقريبات[3] في الأمور، بحيث يدركها الجمهور؛ كما عرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم، كتعريفها بالظلال، وطلوع الفجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق، وكذلك في الصيام في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولمّا كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾. وفي الحديث: «إذَا أقبلَ اللّيلُ من ههُنا، وأدبرَ النهارُ من ههُنا، وغَرَبَت الشمسُ، فقد أفْطَرَ الصائم»[4] وقال: «نحنُ أُمَّةٌ أميَّةٌ لا

---

(١) أخرجه في «التيسير» عن الشيخين وأبي داود بلفظ: «لا يزال الناس يسألونكم عن العلم حتى يقولوا: هذا الله خالق كل شيء» الخ.

(٢) من استن الفرس قمص وهو أن ترفع يديها وتطرحهما معاً وتعجن برجليها. وهو غاية الاعوجاج في سيرها فلا تقطع به الطريق وتؤذي راكبها.

(٣) لعل الأصل (بالتقريبات) أي: فلم يكلفوا بما يقتضي الضبط التام للأوقات، بل بأمور وعلامات تقريبية، مع أنها جعلت أمارات لجلائل الأعمال كالصلاة والصوم والحج.

(٤) أخرجه في «التيسير» عن الخمسة إلا النسائي.

نَحسبُ ولا نكتُب الشّهرُ هكذا وهكذا»[١]. وقال: «لا تَصومُوا حَتى تَرَوُا الهلالَ، ولا تُفْطِروا حتى تَرَوْه. فإن غُمّ عَليكم فأكمِلوا العِدَّةَ ثَلاثين»[٢]. ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها[٣]، ولدقة الأمر فيه، وصعوبة الطريق إليه. وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، وعذر الجاهل فرفع عنه الإثم، وعفا عن الخطأ، إلى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور. فلا يصح الخروج عما حُدّ في الشريعة، ولا تطلُّب ما وراء هذه الغاية؛ فإنها مظنة الضلال، ومزلة الأقدام.

فإن قيل[٤]: هذا مخالف لما نقل عنهم من تدقيق النظر في مواقع الأحكام، ومظان الشبهات، ومجاري الرياء والتصنع للناس، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات، التي هي عند الجمهور من الدقائق التي لا يهتدي إلى فهمها والوقوف عليها إلا الخواص؛ وقد كانت عندهم عظائم، وهي مما لا يصل إليها الجمهور. **وأيضاً**: لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصةٌ وعامةٌ، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة، وإن كان الجميع عرباً وأمة أمية، وهكذا سائر القرون إلى اليوم. فكيف هذا؟ **وأيضاً**: فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة، وما يعرفه العلماء خاصة، وما لا يعلمه إلا الله تعالى ـ وذلك المتشابهات ـ فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق، وما لا يوصل إليه على الإطلاق، وما يصل إليه البعض دون البعض، فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة؟.

فالجواب أن يقال: أما المتشابهات فإنها من قبيل غير ما نحن فيه: لأنها إما راجعة إلى أمور إلٰهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخولِ تحت آية التنزيه؛ وإما راجعة إلى قواعد شرعية فتتعارض أحكامها[٥]. وهذا خاص مبني على عامّ هو ما نحن فيه. وذلك أن هذه الأمور كلها يجاب عنها بأوجه:

أحدها: أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر، للأدلة المتقدمة؛ وإنما هي أمور تعرض لمن تمرن في علم الشريعة، وزاول أحكام التكليف، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها، حتى زايل الأمية من وجه، فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته. فنسبته إلى ما فهمه نسبة العامي إلى ما فهمه. والنسبة إذا كانت محفوظة فلا يبقى تعارض[٦] بين ما تقدم وما ذكر في السؤال.

---

(١) تقدم.

(٢) أخرجه في «التيسير» عن الستة إلا الترمذي بلفظ: «فإن غم عليكم فاقدروا له» وفي رواية أخرى للبخاري «فأكملوا العدة ثلاثين» وهي الرواية التي ذكرها المؤلف.

(٣) كيف يتفق هذا مع ما تقدم له في المسألة الثالثة.

(٤) السؤال وارد على كلامه في الاعتقاديات والعمليات بدليل قوله: (فإن الشريعة قد اشتملت) الخ.

(٥) أي: أن المسألة تكون محتملة للدخول تحت قواعد شرعية مختلفة، فتتعارض أحكامها بحسب الظاهر ويحصل الاشتباه.

(٦) كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفاً: (وعلى هذا فالتعمق في البحث في الشريعة =

والثاني: أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزن واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذلك. فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جارٍ على أمرٍ مشترك.

والاختصاصات فيها هباتٌ من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشترك بعينه. فإن امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك؛ فإن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك.

كما نقول إن الورع مطلوب من كل أحد على الجملة، ومع ذلك فمنه ما هو من الجلائل؛ كالورع عن الحرام البيّن، والمكروه البيّن. ومنه ما ليس من الجلائل عند قوم، وهو منها عند قوم آخرين؛ فصار الذين عدُّوه من الجلائل داخلين في القسم الأول على الجملة، وإن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض ما لا يتورع عنه القسم الأول، بناء على الشهادة بكون الموضع متأكداً؛ لبيانه، أو غير متأكد؛ لدقته. وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج عن هذا القانون. فقد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك[1] مفهوم للجمهور على الجملة.

والثالث: أن ما فيه التفاوت إنما تجده[2] في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة، التي لم يوضع لها حد يوقف عنده، بل وكلت إلى نظر المكلف. فصار كل أحد فيها مطلوباً بإدراكه: فمِن مدركٍ فيها أمراً قريباً فهو المطلوب منه، ومِن مدركٍ فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطلوب منه، وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما دخل فيه وعدم قدرته: فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها، بل بما هو دونها؛ ومَن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً. وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم. والله أعلم.

فلهذا المعنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف إلى مشقة يملّ بسببها، وإلى تعطيل عاداته التي يقوم بها صلاح دنياه، ويتوسع بسببها في نيل حظوظه. وذلك أن الأمي الذي لم يزاول شيئاً من الأمور الشرعية ولا العقلية - وربما اشمأز قلبه عما يخرجه عن معتاده - بخلاف من كان له بذلك عهد. ومن هنا كان نزول القرآن نجوماً في عشرين سنة، ووردت

= وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية) وهنا يقول: (إنها أمور إضافية) و(إن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة، وأن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة) ولا يقال: إن ما قرره كان خاصاً بالاعتقاديات. لأنا نقول الجواب أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها، كما يعلم من النظر في الاعتراض. وعلى كل حال فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه. وهل هذا إلا عين التسليم بالإشكال على ما سبق.

(١) وهل هذه هي الدعوى التي يشتغل في هذه الفصول بإثباتها، وهي أن الشريعة أمية. وأنه لا يصح أن تفهم إلا بالوجه الذي يعهده الأميون والجمهور؟ أما كون الأمر المشترك في التكليف هو ما يفهمه الجمهور وما يقدر على أدائه الجمهور فلا مرية فيه. إنما الكلام فيما أطال فيه النفس في هذه الفصول من الحجر على الخواص أن يفهموا الكتاب إلا بمقدار الأميين والجمهور وبنى عليه هذه النتائج.

(٢) على كل حال هو موجود، سواء أكان في هذا النوع فقط أم على الإطلاق، فلا ينحسم الإشكال.

الأحكام التكليفيّة فيها شيئاً فشيئاً، ولم تنزل دَفعة واحدة؛ وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة.

وفيما يحكى عن عمر بن عبد العزيز أن ابنه عبد الملك قال له: «ما لَكَ لا تُنفذُ الأمور؟ فوالله ما أُبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق» قال له عمر: «لا تَعْجَلْ يا بُنيّ، فإن الله ذمّ الخمر في القرآن مرتين، وحرّمها في الثالثة. وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة».

وهذا معنى صحيح معتبر في الاستقراء العادي، فكان ما كان أجرى بالمصلحة وأجرى على جهة التأنيس، وكان أكثرُها على أسباب واقعة، فكانت أوقعَ في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع، وكانت أقرب إلى التأنيس حين كانت تنزل حكماً حكماً، وجزئيةً وجزئيةً؛ لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكمٌ إلا والذي قبله قد صار عادة، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً، فإذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للانقياد له، ثم كذلك في الثالث والرابع.

ولذلك أيضاً أُونسوا في الابتداء[1] بأن هذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام، كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه، يقول تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨]، ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٣﴾﴾ [النحل: ١٢٣]، ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ﴾ [آل عمران: ٦٨] إلى غير ذلك من الآيات. فلو نزلت دَفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلفّ، فلم يكن لينقادَ إليها انقيادَه إلى الحكم الواحد أو الاثنين. وفي الحديث: «الخيرُ عادةٌ»[2]. وإذا اعتادت النفس فعلاً ما من أفعال الخير حصل له به نورٌ في قلبه، وانشرح به صدره، فلا يأتي فعل ثانٍ إلا وفي النفس له القبول. هذا في عادة الله في أهل الطاعة. وعادةٌ أخرى جارية في الناس، أن النفس أقرب انقياداً إلى فعل يكون عندها فعلٌ آخر من نوعه. ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هذا ويحب ما يلائمه. فكان يحب الرفق ويكره العنف، وينهى عن التعمق والتكلف والدخول تحت ما لا يطاق حمله؛ لأن هذا كله أقرب إلى الانقياد، وأسهل في التشريع للجمهور.

المسألة الخامسة

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل، كان من الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي، أو يعم الجهتين معاً؟.

أما جهة المعنى الأصلي فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق،

---

(١) ظاهر فيما كان من ذلك مكياً وسابقاً. وأما ما كان مدنياً ومتأخراً كآية ﴿إن أولى الناس بإبراهيم﴾ [آل عمران: ٦٨] فلا يظهر فيه قوله أو نسوا في الابتداء، إلا أن يقال أن مثله زيادة في التوكيد والتقرير كما هو شأن ما تكرر من المكيات في المدينة.

(٢) «الخير عادة والشر لجاجة ومن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» رواه في «**الجامع الصغير**» عن ابن ماجه. قال العزيزي قال الشيخ (الشيخ محمد حجازي الشعراني المشهور بالواعظ): حديث حسن.

ولا يسع فيه خلاف على حال. ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك مجرداً في القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول.

وأما جهة المعنى التبعي فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الأحكام، من حيث يفهم منها معانٍ زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هذا محل تردد. ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر.

فللمصحح أن يستدل بأوجه:

أحدها: أن هذا النوع إما أن يكون معتبراً في دلالته على ما دل عليه، أوْ لا. ولا يمكن عدم اعتباره؛ لأنه إنما أتى به لذلك المعنى، فلا بد من اعتباره فيه. وهو زائد على المعنى الأصلي وإلا لم يصح. فإذا كان هذا المعنى يقتضي حكماً شرعياً لم يمكن إهماله واطّراحه، كما لا يمكن ذلك بالنسبة إلى النوع الأول. فهو إذاً معتبر. وهو المطلوب.

والثاني: أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب، لا من جهة كونها كلاماً فقط. وهذا الاعتبار يشمل ما دل بالجهة الأولى، وما دل بالجهة الثانية. هذا وإن قلنا: إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف، كالفصل والخاصة، فذلك كله غير ضائر. وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص، وترجيح من غير مرجح وذلك كله باطل، فليست الأولى، إذ ذاك بأولى الدلالة من الثانية، فكان اعتبارهما معاً هو المتعين.

والثالث: أن العلماء قد اعتبروها، واستدلوا على الأحكام من جهتها في مواضع كثيرة:

كما استدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً بقوله عليه السلام: «تمكُثُ إِحْداكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا لاَ تُصَلِّي»[(١)] والمقصود الإخبار بنقصان الدين، لا للإخبار بأقصى المدة، ولكن المبالغة[(٢)] اقتضت ذكر ذلك. ولو تصورت الزيادة لتعرّض لها.

واستدل الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيره بقوله عليه السلام: «إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكم مِن نَوْمِهِ فلا يَغْمِسْ يَدَه في الإِنَاءِ حتى يَغْسِلَها» الحديث[(٣)]. فقال: لولا أن قليل النجاسة ينجس لكان توهمه لا يوجب الاستحباب. فهذا الموضع لم يقصد بيان حكم الماء القليل تحله قليل النجاسة، لكنه لازم مما قصد ذكره.

---

(١) رواه المناوي في كتابه «**المجموع الفائق**» من حديث خير الخلائق بلفظ: «تمكث إحداكن شطر عمرها لا تصلي» وقال: هكذا اشتهر قال ابن منده: ولا يثبت. وقال ابن الجوزي: لا يعرف. وقال النووي: باطل ا هـ. وذكره ابن الربيع في كتابه «تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على الألسنة من الحديث» باللفظ الذي ذكره به المناوي وقال عنه: لا أصل له بهذا اللفظ. ويقرب من معناه ما اتفق عليه الشيخان «أليس إذا حاضت لم تصل ولن تصم فذاك من نقصان دينها» وقال القاوقجي في كتابه «**اللؤلؤ المرصوع**» «تمكث إحداكن شطر عمرها ـ وفي رواية دهرها ـ لا تصلي» لا أصل له بهذا اللفظ.

(٢) أي فالمقام يقتضي ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذي يمنع الصلاة وينقص به الدين.

(٣) تمامه: «ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده» أخرجه الستة. فقال الأئمة إنه مستحب، أي لهذا التوهم أن تكون يده مست نجاسة من ذكره أو غيره، فأخذ منه الشافعي الحكم المذكور.

وكاستدلالهم على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَٰلُهُ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤] فالمقصد في الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعاً من غير تفصيل، ثم بيَّن في الثانية مدة الفصال قصداً، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصداً، فلم يذكر له مدة. فلزم من ذلك أن أقلها ستة أشهر.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ - إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحةِ الصيام؛ لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضي ذلك، وإن لم يكن مقصود البيان، لأنه لازم من القصد إلى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب.

واستدلوا على أن الولد لا يُملك بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦] وأشباه ذلك من الآيات؛ فإن المقصود[١] بإثبات العبودية لغير الله خصوصاً للملائكة نفي اتخاذ الولد، لا أن الولد لا يُملك؛ لكنه لزم من نفي الولادة[٢] وأن لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً، إذ لا موجود[٣] إلا رب أو عبد.

واستدلوا على ثبوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام: «فيما سَقتِ السماءُ العُشر» الحديث[٤]: مع أن المقصود[٥] تقدير الجزء المخرج، لا تعيين المخرج منه. ومثله كل عام نزل على سبب[٦]؛ فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم، اعتباراً بمجرد اللفظ والمقصود، وإن كان السبب على الخصوص.

واستدلوا على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] مع أن المقصود إيجاب السعي، لا بيان فساد البيع[٧].

---

(١) أي: الأصلي الذي سيق له التركيب. أما كونه لا يملك فهو معنى تبعي ولازم من إثبات كونه عبداً ونفي كونه ولداً، لأنه لما نفى الولدية بسبب العبودية وهو المقصود الأصلي دلّ على أن هناك تنافياً بين الولدية والعبودية، فالولد لا يملك ولا يكون عبداً، فقوله: (لكنه) الضمير فيه لقوله: أن الولد لا يملك. وقوله: (وأن لا يكون) سقط منه في الأصل حرف العطف، ولا غنى عنه والمعنى أن كون الولد لا يملك لزم من أمرين في الآية وهما نفي الولد وإثبات ألا يكون إلا عبداً، وكلاهما صريح الآية ومنطوقها. وكونه لا يملك لازم لهذين المعنيين، لأنه إذا كان هناك تنافٍ بين الولدية والعبودية أي: الملكية فالولد لا يملك، حتى صح الاستدلال بتنافيهما.

(٢) أي: بقوله: ﴿سبحانه﴾ وبالحصر في قوله: ﴿بل هم عباد﴾.

(٣) هذا كلام آخر دليل على الحصر الذي قبله.

(٤) الحديث عن ابن عمر: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر، وفيما سقى بالنضح نصف العشر» أخرجه الجماعة إلا مسلماً.

(٥) من أين للمؤلف هذا؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين، المخرج والمخرج منه، قصداً أصلياً.

(٦) لعله يريد أنه حينئذٍ يكون القصد الأصلي الإجابة على قدر السبب، ويكون الزائد من قبيل ما نحن فيه ليس مقصوداً أصلياً بل تبعي. وهو محل تأمل لأن الدلالة عليه في مثل الحديث بنفس صيغة العموم وهي (ما) بأصل الوضع فليس من باب اللازم كما يدل عليه قوله: (اعتباراً بمجرد اللفظ). وقوله: (ومثله) ليس المراد المماثلة الخاصة وأن الحديث السابق مما ورد على سبب، فإنهم لم يذكروا أن حديث الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة في أصل الموضوع وهو الاعتداد بالمعاني الثانوية في استنباط (الأحكام) الشرعية كبقية الأمثلة السابقة.

(٧) يريد أن الدلالة على فساده لزمته من النهي عنه. وهو متمش مع ما سبق في الموضوع.

وأثبتوا القياس الجلي[١] قياساً كإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، مع[٢] أن المقصود في قوله عليه السلام: «مَن أعتَقَ شِركاً له في عبد»[٣] مطلق الملك؛ لا خصوص الذَّكر. . . إلى غير ذلك من المسائل التي لا تحصى كثرة، وجميعُها تمسكٌ بالنوع الثاني لا بالنوع الأول. وإذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به.

وللمانع أن يستدل أيضاً بأوجه:

أحدها: أن هذه الجهة إنما هي بالفرض خادمةٌ للأولى وبالتبع لها، فدلالتها على معنىً إنما يكون من حيث هي مؤكدة للأولى، ومقوية لها، وموضحة لمعناها، وموقعةٌ لها من الأسماع موقع القبول، ومن العقول موقع الفهم. كما نقول في الأمر الآتي للتهديد أو التوبيخ؛ كقوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] وقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩] فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر[٤]، وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزي؛ فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأوامر، ولا يصح أن يؤخذ، وكما نقول في نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢] إن المقصود سل أهل القرية، ولكن جُعلت القرية مسؤولة مبالغة[٥] في الاستيفاء بالسؤال وغير ذلك، فلم ينبن على إسناد السؤال للقرية حكم. وكذلك قوله: ﴿خَـٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١٠٨] بناء على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان[٦] لمَّا كان المقصود به الإخبار بالتأبيد لم يؤخذ منه انقطاع مدة العذاب للكفار. . . إلى أشياء من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها. وإذا كان كذلك فليس لها من الدلالة على المعنى الذي وضعت

---

(١) وهو ما قطع فيه بنفي الفارق كمثاله، فإن قصد الشارع للحرية لا فرق فيه بين الذكر والأنثى قطعاً.

(٢) الظاهر الواو بدل (مع). والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على خصوص الذكر، لكنهم حملوا الأنثى عليه في سريان العتق لأنه لا فارق، ولزم مع كونه لا فارق أن يكون مقصود الشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازاً. وهو معنى تبعي لا أصلي.

(٣) رواه البخاري عن ابن عمر في كتاب العتق.

(٤) أي: فليس المقصود المعنى الأصلي، والتهديد مثلاً هو المعنى التبعي، وأن كلاً منهما يؤخذ منه حكم؛ بل المعنى المقصود هنا في الحقيقة هو التهديد مثلاً أما طلب الفعل فليس مقصوداً. وكأن المعنى الأصلي هو المقوي للمعنى التبعي وهذا ـ وإن كان عكس ما قرره ـ إلا أنه يفيد أنهما لا ينفكان في الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم. ولو قال ذلك لكان أتم. ولعله يقول: إن الصيغة موضوعة للتهديد وأنه معنى أصلي لها أيضاً، والأمر هو المعنى الثانوي مبالغة في التهديد.

(٥) فهو تقوية للمعنى المقصود، حتى كأنه لا يدع أحداً من أهلها بدون سؤال.

(٦) قال بعضهم: المراد بالسمٰوات والأرض هذه الأرض المشاهدة، والكواكب والأفلاك الموجودة، وهذه تبدل وتغير قطعاً كما في النصوص، وإن المراد بهذا التعليق التأبيد كما هو معهود العرب في مثله، نحو: ما طلع نجم، وما غنت حمامة، مما يقصد به التأبيد لا التعليق. فكون السمٰوات والأرض تفنيان لا يؤثر في هذا المعنى المقصود وهو التأبيد، ولكن التعليق يقوي هذا المعنى ويوقعه في الفهم الموقع. أما على القول بأن المراد بالسمٰوات والأرض جنسهما، وأنه لا بد من أرض وسماء للجنة والنار غير هذين، وأن التعليق على دائم يقتضي الدوام فلا يكون مما نحن فيه. فلذا قال: (بناء على القول بأنهما تفنيان). وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر، فإنه ليس الكلام في بقاء الجنة والنار وفنائهما كما هو واضح، فإن القول بأن الجنة تفنى لم يقل به مسلم، فضلاً عن أن نبني عليه استدلالاً كهذا.

له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى. فإذاً ليس لها خصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك بحال.

والثاني: أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى لكانت هي الأولى[١]؛ إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصوداً بحق الأصل فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الثانية، وقد فرضناه في الثانية. هذا خلف لا يمكن.

لا يقال: إن كونها دالة بالتبع لا ينفي كونَها دالة بالقصد، وإن كان القصد ثانياً؛ كما نقول في المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، والجميع مقصود للشارع، ويصح من المكلف القصد إلى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية، وينبني على ذلك في أحكام التكليف حسبما يأتي بعد إن شاء الله. فكذلك نقول هنا إن دلالة الجهة الثانية لا تمنع قصد المكلف إلى فهم الأحكام منها؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملاً. وإذا اتحدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح، ولزم من اعتبار إحداهما اعتبار الأخرى، كما يلزم من إهمال إحداهما إهمال الأخرى.

لأنا نقول: هذا ـ إن سلّم ـ من أدل الدليل على ما تقدم؛ لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلاً صحيحاً، من حيث كان مؤكداً للمقصود الأصلي من النكاح وهو النسل، فغفلة المكلف عن كونه مؤكداً لا يقدح في كونه مؤكداً في قصد الشارع. فكذلك نقول في مسألتنا إن الجهة الثانية من حيث القصد في اللسان العربي إنما هي مؤكدة للأولى، في نفس ما دامت عليه الأولى، وما دلت عليه هو المعنى الأصلي. فالمعنى التبعي راجع إلى المعنى الأصلي، ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلي، وهو المطلوب.

وأيضاً فإن بين المسألتين فرقاً. وذلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلاً من وجهٍ تحت المقاصد التابعة للضروريات. فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات؛ لأنه راجع إلى قصد التوسعة على العباد في نيل مآربهم، وقضاء أوطارهم، ورفع الحرج عنهم. وإذا دخل تحت أصل الحاجيات صح إفراده بالقصد من هذه الجهة، ورجع إلى كونه مقصوداً، لا بالتبعية؛ بخلاف مسألتنا، فإن الجهة التابعة لا يصح إفرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى؛ لأن العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلا بهذا القصد. فلا يمكن الخروج عنه إلى غيره.

والثالث: أن وضع هذه الجهة على أن تكون تبعاً للأولى، يقتضي أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ إلا من تلك الجهة، فلو جاز أخذه من غيرها لكان خروجاً بها عن وضعها. وذلك غير صحيح. ودلالتها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى، فيكون استفادة الحكم من جهتها على غير فهم عربي. وذلك غير صحيح. فما أدى إليه مثله. وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم. وإنما هي راجعة إلى أحد أمرين: إما إلى الجهة الأولى، وإما إلى جهة ثالثة غير ذلك[٢].

---

(١) أي: لكانت جهة تقصد قصداً أولياً، فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الجهة الثانية.

(٢) أي: وإما لا استفادة أصلاً كما في مدة الحيض على الشقّ الأول قبل التسليم، فإنه يمنع دلالة الحديث عليها. ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة إلى ما سيأتي له في الفصل التالي من التأسّي بالآداب القرآنية.

فأما مدة الحيض فلا نسلم أن الحديث دال عليها، وفيه النزاع، ولذلك يقول الحنفية أن أكثرها عشرة أيام. وإن سلم فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع،[١] وفيه الكلام. ومسألة الشافعي في نجاسة الماء من باب القياس[٢] أو غيره. وأقل مدة الحمل مأخوذة من الجهة الأولى[٣]، لا من الجهة الثانية، وكذلك مسألة الإصباح جنباً، إذ لا يمكن غير ذلك[٤]. وأما كون الولد لا يملك فالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع. وما ذكر في مسألة الزكاة فالقائل بالتعميم إنما بنى على أن العموم مقصود، ولم يبن على أنه غير مقصود، وإلا كان تناقضاً؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على أنه هو مقصود الشارع، فيكف يصح الاستدلال بالعموم، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود. وهكذا العام الوارد على سبب، من غير فرق. ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] فهو عنده مقصود لا ملغى، وإلا لزم التناقض في الأمر كما ذكر. وكذلك شأن القياس الجلي لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس إلا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه. وهكذا سائر ما يفرض في هذا الباب.

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت، فلا يصح أعماله ألبتة. وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث، كذلك يمكن في الأول والثاني؛ فإن في الأول مصادرة على المطلوب، لأنه قال فيه: «فإذا كان المعنى المدلول عليه يقتضي حكماً شرعياً فلا يمكن إهماله» وهذا عين مسألة النزاع. والثاني مسلم ولكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعي وهو المتنازع فيه. فالصواب إذاً القول بالمنع مطلقاً. والله أعلم.

فصل

قد تبين تعارض الأدلة في المسألة، وظهر أن الأقوى من الجهتين جهةُ المانعين، فاقتضى الحال أن الجهة الثانية وهي الدالة على المعنى التبعي لا دلالة لها على حكم شرعي زائد ألبتة.

لكن يبقى نظر آخر ربما أخالَ أن لها دلالة على معانٍ زائدة على المعنى الأصلي، هي آداب شرعية، وتخلقات حسنة، يقرُّ بها كل ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة، فلا تكون الجهة الثانية خاليةً عن الدلالة جملة. وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقاً.

وبيان ذلك يحصل بأمثلة سبعة:

أحدها: إن القرآن أتى بالنداء[٥] من الله تعالى للعباد، ومن العباد لله سبحانه، إما حكاية

---

(١) أي: بل بدلالة غير وضعية. وكلامنا إنما هو في مستتبعات التراكيب، أي: دلالة الألفاظ.

(٢) غير واضح. لأنه إما أن يكون ما تقدم في الاستدلال من نفس كلام الشافعي، أو لا. فإن كان الأول فهذا الجواب غير ظاهر، لأن صريح الكلام يمنع هذا الجواب. وإن كان الثاني فكيف ساغ نسبة هذا الدليل للشافعي من طرف المصحح؟

(٣) ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر بل إنما أخذ ذلك من عملية جمع وطرح فكان الباقي هو العدد المذكور، وهو من باب اللزوم قطعاً.

(٤) أي: فيتوقف صحة الكلام على ثبوت هذا المعنى، وهو ما يسمى اقتضاء على بعض الاصطلاحات.

(٥) راجع المسألة السابعة من مباحث الكتاب في هذا الموضوع.

وإما تعليماً. فحين أتى بالنداء من قبل الله للعباد، جاء بحرف النداء المقتضى للبعد، ثابتاً غير محذوف؛ كقوله تعالى: ﴿يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرْضِى وَٰسِعَةٌ﴾ [العنكبوت: ٥٦]، ﴿قُلْ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الزمر: ٥٣]، ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨] ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ فإذا أتى بالنداء من العباد إلى الله تعالى جاء من غير حرف نداء ثابت، بناء على أن حرف النداء للتنبيه في الأصل، والله منزه عن التنبيه. وأيضاً فإن أكثر حروف النداء للبعيد، ومنها «يا» التي هي أم الباب، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصاً، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦] الآية، ومن الخلق عموماً؛ لقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

فحصل من هذا التنبيهُ على أدبين:

أحدهما: ترك حرف النداء، **والآخر**: استشعار القرب. كما أن في إثبات الحرف في القسم الآخر التنبيه على معنيين: إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراضُ والغيبةُ، وهو العبد. والدلالة على ارتفاع شأن المنادي وأنه منزه عن مداناة العباد؛ إذ هو في دنوّه عالٍ، وفي علوّه دان، سبحانه.

والثاني: أن نداء العبد للرب نداء رغبةٍ وطلبٍ لما يُصلح شأنه، فأتى في النداء القرآني[1] بلفظ «الرّب» في عامة الأمر، تنبيهاً وتعليماً لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضَى للحال المدعوِّ بها. وذلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يُصلح المربوب، فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦] إلى آخرها. ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] وإنما أتى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَـٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ﴾ [الأنفال: ٣٢] من غير إتيان بلفظ «الرَّب» لأنه لا مناسبة[2] بينه وبين ما دَعوْا به، بل هو مما ينافيه؛ بخلاف الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله: ﴿قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة: ١١٤] الآية. فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً.

والثالث: أنه أتى فيه الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط، وكما قال في نحوه: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾[3] [المائدة: ٧٥] فاستقرّ ذلك أدباً لنا استنبطناه من هذه المواضع. وإنما دلالتها على هذه المعاني بحكم التبع، لا بالأصل.

---

(١) أي: وأما الدعاء في الحديث فالشائع فيه لفظ الجلالة. ولكلٍ سر وحكمة. وسيأتي له التعبير بكثرة بدل (عامة).

(٢) ومع هذا فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لأنه محكي على لسان الجحدة الذين لم يصلوا للآداب، إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن نوح ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً﴾ [نوح: ٢٦] والجواب أن هلاك هؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم، كما قال: ﴿إنك إن تذرهم يضلوا عبادك﴾ [نوح: ٢٦].

(٣) أي: ويلزمه قضاء الحاجة التي لا تليق بالإلٰه.

والرابع: أنه أتى فيه بالالتفات، الذي ينبىء في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور، بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾﴾ [الفاتحة: ٢ـ ٤] ثم قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] وبالعكس إذا اقتضاه الحال أيضاً؛ كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢] وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾﴾ [عبس: ١، ٢] حيث عُوتب النبي ﷺ بهذا المقدار من هذا العتاب، ولكن على حال تقتضي الغيبة التي شأنها أخف بالنسبة إلى المعاتَب، ثم رجع الكلام إلى الخطاب، إلا أنه بعتابٍ أخف من الأول. ولذلك ختمت الآية بقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾﴾ [عبس: ١١].

والخامس: الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى، وإن كان هو الخالق لكل شيء؛ كما قال بعد قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ﴾ إلى قوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦] ولم يقل: «بيدك الخير والشر» وإن كان قد ذكر القسمين معاً؛ لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى من لحق ذلك به شرٌّ ظاهر. نعم قال في أثره: ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التحريم: ٨] تنبيهاً في الجملة على أن الجميع خلقُه، حتى جاء في الحديث عن النبي ﷺ: «والخَيْرُ في يَدَيْكَ والشرُّ ليس إليْكَ»(١) وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾﴾ [الشعراء: ٧٨ـ ٨٠] الخ فنسب إلى رب العالمين الخلقَ، والهداية، والإطعام والسقي، والشفاء، والإماتة، والإحياء، وغفران الخطيئة، دون ما جاء في أثناء ذلك من المرض، فإنه سكت عن نسبته إليه.

والسادس: الأدب في المناظرة أن لا يفاجىء بالرد كفاحاً، دون التقاضي بالمجاملة والمسامحة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤] وقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف: ٨١]، ﴿قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ إِجْرَامِى﴾ [هود: ٣٥] وقوله: ﴿قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [الزمر: ٤٣]، ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: ١٠٤] لأن ذلك أدعى إلى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية.

والسابع: الأدب في إجراء الأمور على العادات في التسببات، وتلقّي الأسباب منها. وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون، أخذاً من مساقات الترجيات العادية؛ كقوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]. ﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ﴾ [المائدة: ٥٢]، ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] ومن هذا الباب جاء نحو قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢] وما أشبه ذلك؛ فإن الترجي والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة ممن لا يعلم عواقب الأمور، والله تعالى عليم بما كان وما يكون، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون. ولكن جاءت هذه الأمور على المجرى المعتاد في أمثالنا. فكذلك ينبغي لمن كان عالماً بعاقبة أمر ـ بوجه من وجوه العلم الذي هو خارج عن

---

(١) جزء من دعاء كان يفتتح به النبي ﷺ، صلاته رواه الإمام الشافعي في مسنده بلفظ: «والخير بيديك».

معتاد الجمهور ـ أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم، دخولاً في غمار العامة، وإن بان عنهم بخاصية يمتاز بها. وهو من التنزلات الفائقة الحسن في محاسن العادات. وقد كان رسول الله ﷺ يعلم بأخبار كثير من المنافقين، ويطلعه ربه على أسرار كثير منهم، ولكنه كان يعاملهم في الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون، لاجتماعهم في عدم انخراط الظاهر. فما نحن فيه نوع من هذا الجنس. والأمثلة كثيرة. فإذا كان كذلك ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية، وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى، وهو توهين لما تقدم اختياره.

والجواب: أن هذه الأمثلة وما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني، وإنما استفيد من جهة أخرى، وهي جهة الاقتداء بالأفعال.

النوع الثالث في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها ويحتوي على مسائل

المسألة الأولى

ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه[١] القدرة على المكلف به. فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً، وإن جاز عقلاً[٢]. ولا معنى لبيان ذلك ههنا؛ فإن الأصوليين قد تكلفوا بهذه الوظيفة، ولكن نبني عليها ونقول:

إذا ظهر من الشارع في بادىء الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه. فقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[٣] [آل عمران: ١٠٢] وقوله في الحديث: «كُن عبدَ اللّهِ المقتولَ ولا تكن عبدَ اللّهِ القاتِلَ»[٤] وقوله: «لا تمُتْ وأنتَ ظالم» وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة: وهو الإسلام، وترك الظلم، والكف عن القتل، والتسليم لأمر الله. وكذلك سائر

---

(١) لم أقف على قول بالسببية بالمعنى الذي ذكره في تعريف السبب.

(٢) خلافاً للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلاً أيضاً.

(٣) الآية مثال للتكليف بالإسلام السابق على الموت ولا يفيد عند المقارنة. والمثال الثاني من التكليف بالسوابق أيضاً فإنه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لا تحل فيه النفس أمر بإسلام الأمر لله وعدم الإقدام على قتل الغير. والمثال الثالث يصح أن يكون من النهي عن الظلم السابق على الموت والظلم الذي يقارن الموت، كأن لا يتحلل عند الموت من الظلم. أو تبقى بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت، كمن غصب بيتاً سكنه ومات فيه. أو ثوباً بقي في حوزته مغصوباً حتى مات. وما أحسن تعبير أبي طلحة بقوله: (لا يصيبوك) ولم يقل: (فيصيبوك) تفريعاً على المنهى عنه، وكان هو المتبادر، لكنه لا يريد النطق بهذه الكلمة على طريق الإثبات. وليس من الأمثلة المذكورة ما فيه اللواحق. وفيما تقدم في الأسباب في المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمثلة اللواحق.

(٤) ذكره المناوي في كتابه «**المجموع الفائق**». وقال: كذا اشتهر وقد عزاه الرافعي لحذيفة. وقال إمام الحرمين في «**النهاية**» إنه صحيح وتعقبه ابن الصلاح بأنه لا وجود له في الكتب المعتمدة.

ما كان من هذا القبيل. ومنه ما جاء في حديث أبي طلحة، حيث تَرّسَ على رسول الله ﷺ يوم أحد، وكان عليه الصلاة والسلام يتطلع ليرى القوم، فيقول له أبو طلحة: «لا تُشْرِف يا رسولَ اللَّهِ، لا يُصِيبوك» الحديث[١]. فقوله: لا يصيبوك من هذا القبيل.

المسألة الثانية

إذا ثبت هذا فالأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها؛ فإنه من تكليف ما لا يطاق. كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها؛ فإن ذلك غير مقدور للإنسان. ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه. ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحلّ. وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة[٢] تلك الأوصاف، مما هو داخل تحت الاكتساب.

المسألة الثالثة

إن ثبت بالدليل أنّ ثَمّ أوصافاً تماثل ما تقدم في كونها مطبوعاً عليها الإنسان فحكمها حكمها؛ لأن الأوصاف المطبوع عليها ضربان: **«منها»**: ما يكون ذلك فيه مشاهداً محسوساً كالذي تقدم. **«ومنها»**: ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك. ومثاله العجَلة. فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الإنسان عليه، لقوله تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍۚ﴾ [الأنبياء: ٣٧] وفي الصحيح: «إن إبليسَ لـمَّا رأى آدمَ أَجْوَفَ علـم أنه خُلِقَ خَلْقاً لا يتمالك»[٣] وقد جاء أن «الشجاعة والجبن غرائز»، «وجبلت القلوب على حب من أحسن إليها، وبغض من أساء إليها»، إلى أشياء من هذا القبيل. وقد جعل منها الغضب، وهو معدود عند الزهاد من المهلكات. وجاء: «يُطْبَعُ المؤمن على كل خُلقٍ ليس الخيانةَ والكذب»[٤].

وإذا ثبت هذا الذي تعلق به الطلب ظاهراً من الإنسان على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما لم يكن داخلاً تحت كسبه قطعاً. وهذا قليل، كقوله: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢] وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به.

والثاني: ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً. وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه. والطلبُ المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها.

والثالث: ما قد يشتبه أمره؛ كالحب والبغض وما في معناهما. فحق الناظر فيها أن ينظر في حقائقها، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه. والذي يظهر في أمر الحب

---

(١) رواه البخاري في غزوة أحد.

(٢) أي: سواء أكان مما يسبق تلك الأوصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كما سيبينه. فلذا عمم وقال: (من جهة تلك الأوصاف) ليشمل ما تكون الأوصاف هي الناشئة عنه.

(٣) رواه مسلم عن أنس. ورواه في **«راموز الحديث»** عن أبي الشيخ والحاكم عن أنس أيضاً.

(٤) البيهقي عن ابن عمر. قال العزيزي وهو حديث ضعيف.

والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الإنسان اضطراراً، إما لأنها من أصل الخلقة[١]، فلا يطلب إلا بتوابعها؛ فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يتبعها ـ بلا بدٍّ ـ أفعالٌ اكتسابية. فالطلب وارد على تلك الأفعال، لا على ما نشأت عنه. كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب. وإما لأن لها[٢] باعثاً من غيره فتثور فيه، فيقتضي لذلك أفعالاً أخر. فإن كان المثير لها هو السابق، وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه؛ كقوله: «تهادَوْا تحابُّوا»[٣] فيكون كقوله: «أحِبُّوا اللَّهَ لِمَا أَسْدَى إليكم مِن نِعَمِه»[٤] مراداً به التوجه إلى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه إليه. وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعيةِ إلى ما لا يحل، وعين الشهوة لم ينه عنه. وإن لم يكن المثيرُ لها داخلاً تحت كسبه فالطلب يرد على اللواحق[٥]، كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع.

فصل

ومن هذا الملمح فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها: من الكبر، والحسد، وحب الدنيا، والجاه، وما ينشأ عنها من آفات اللسان، وما ذكره الغزالي في ربع المهلكات وغيره. وعليه يدل كثير من الأحاديث. وكذلك فقه الأوصاف الحميدة؛ كالعلم، والتفكر، والاعتبار، واليقين، والمحبة، والخوف، والرجاء، وأشباهها مما هو نتيجة عمل[٦]؛ فإن الأوصاف القلبية لا قدرة للإنسان على إثباتها ولا نفيها. أفلا ترى أن العلم وإن كان مطلوباً فليس تحصيله بمقدور أصلاً؛ فإن الطالب إذا توجه نحو مطلوب إذا كان من الضروريات فهو حاصل، ولا يمكنه الانصراف عنه. وإن كان غير ضروري لم يمكن تحصيله إلا بتقديم النظر، وهو المكتسب دون نفس العلم؛ لأنه داخل عليه بعد النظر ضرورة، لأن النتيجة لازمة للمقدمتين. فتوجيه النظر فيه هو المكتسب. فيكون المطلوب وحده. وأما العلم على أثر النظر فسواء علينا قلنا إنه مخلوق لله تعالى كسائر المسببات مع أسبابها ـ كما هو رأي المحققين ـ إن لم نقل ذلك، فالجميع متفقون على أنه غير داخلٍ تحت الكسب بنفسه. وإذا حصل لم يمكن إزالته على حال. وهكذا سائر ما يكون وصفاً باطناً إذا اعتبرته وجدته على هذا السبيل. وإذا كانت على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفسها؛ وإن جاء في الظاهر ما يظهر منه ذلك فمصروف إلى غير ذلك: مما يتقدمها، أو يتأخر عنها، أو يقارنها. والله أعلم.

---

(١) سيأتي تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم.

(٢) أي: كالحب والبغض.

(٣) رواه أبو يعلى في «مسنده» بإسناد جيد. وروى ابن عساكر: «تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم».

(٤) لفظه قريب مما يأتي بعد عن الترمذي.

(٥) فمثل قوله علي الصلاة والسلام ـ لمن قال له: أوصني ـ: «لا تغضب» مكرراً ذلك، يرد النهي فيه على لاحق الغضب. ولذا ورد: «اتقوا الغضب فإنه جمرة على قلب ابن آدم ـ إلى أن قال: فمن أحس بشيء من ذلك فليضطجع وليتلبد بالأرض».

(٦) فالتكليف بها أمراً أو نهياً تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها.

المسألة الرابعة

الأوصاف التي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين:

أحدهما: ما كان نتيجة عمل؛ كالعلم والحب في نحو قوله: «أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا أَسْدَى إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ».

والثاني: ما كان فطرياً[١] ولم يكن نتيجة عمل؛ كالشجاعة، والجبن والحلم والأناة المشهود بهما في أشجِّ عبد القيس، وما كان نحوها.

فالأول: ظاهر أن الجزاء يتعلق بها في الجملة، من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة. وقد مرّ في كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلق بها وإن لم تدخل تحت قدرته ولا قصدها. وكذلك أيضاً يتعلق بها الحب والبغض، على ذلك الترتيب.

والثاني: وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين: **إحداهما**: من جهة ما هي محبوبة للشارع أو غير محبوبة له؟ **والثانية**: من جهة ما يقع عليها ثواب أو لا يقع؟

فأما النظر الأول: فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها. ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام لأشجِّ عبد القيس: «إِنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا الله: الحِلم والأَنَاة»[٢]. وفي بعض الروايات أخبره أنه مطبوع[٣] عليهما. وفي بعض الحديث: «الشَّجاعة والجُبْنُ غرائز»[٤] وجاء: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الشَّجاعَةَ ولو عَلَى قَتْلِ حَيَّة»[٥] وفي الحديث: «الأرواحُ جُنُودٌ مجنَّدةٌ فما تعارفَ مِنها ائتلَفَ وما تَنَاكَرَ منها اخْتَلَفَ»[٦] وهذا معنى التحابّ والتباغض وهو غير مكتسب. وجاء في الحديث: «وَجَبَتْ مَحَبَّتِي للمُتَحَابِّينَ فِيَّ»[٧] وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه: «المُؤمِنُ القَويُّ خيرٌ وأحبُّ إلى اللَّهِ مِنَ المُؤمِنِ الضَّعيف. وفي كلٍّ خَيْرٌ»[٨] على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن[٩]. وصلابة الأمر، والضعف خلاف ذلك. وجاء: «إِنَّ اللَّهَ يُحبُّ مَعَالِيَ

---

(١) انظره مع ما ورد في الحديث: «إنكم مجبنون ومبخلون» يخاطب الحسن وأسامة بن زيد.

(٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال لأشج عبد القيس: «إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله: الحلم والأناة»، رواه أبو داود والترمذي.

(٣) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها، كما ترى، ذلك في صنيعه كله.

(٤) ذكره المناوي في كتابه «**المجموع الفائق**» عن أبي يعلى بلفظ: «الجبن والجرأة غرائز يضعها الله حيث شاء». وفيه من قال عنه أبو زرعة: إنه واهٍ يحدث عن ابن عجلان بمناكير.

(٥) قال الشيخ الفتني في كتابه «**تذكرة الموضوعات**»: «إن الله يحب السماحة ولو على تمرات، ويحب الشجاعة ولو على قتل حية» موضوع، قاله الصاغاني. وهو عند ابن عدي بلفظ: «يا زبير إن باب الرزق مفتوح من لدن العرش إلى قرار بطن الأرض فيرزق الله كل عبد على قدر همته يا زبير إن الله يحب السماحة ولو بفلق تمرة ويحب الشجاعة ولو على قتل حية» وهو لا يصح اهـ.

(٦) أخرجه البخاري عن عائشة. وأخرجه مسلم وأبو داود عن أبي هريرة «**تيسير**».

(٧) تمامه: (وللمتجالسين في، وللمتزاورين في، وللمتباذلين في) أخرجه مالك «**تيسير**».

(٨) تقدم.

(٩) بل لو حمل على ما هو الظاهر من قوة الإرادة وصلابة العزيمة وهي خلق فطري لكان الأمر على ما يريد من تعلق الحب بهذا الخلق الفطري. إلا أنه يريد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطري، فيتم له به الاستدلال على الأمرين معاً. وليس من الضروري أن يكون الدليل عليهما حديثاً واحداً.

الأَخْلاَقِ وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا»[(١)] وجاء: «يُطْبَعُ المُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ خُلُقٍ إِلاَّ الخُيَانَةَ وَالكَذِبَ»[(٢)] وقال تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾[الأنبياء: ٣٧] وجاء في معرض الذم والكراهية. ولذلك كان ضد العجل محبوباً وهو الأناة.

ولا يقال: إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال.

لأن ذلك: أوّلاً: خروج عن الظاهر بغير دليل، وثانياً: أنهما يصح تعلقهما بالذوات. وهي أبعد عن الأفعال من الصفات؛ كقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[المائدة: ٥٤] الآية «أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا غَذَاكُمْ بِهِ نِعَمِهِ»[(٣)] و«من الإيمان الحُبُّ في الله[(٤)] والبُغضُ في الله» ولا يسوغ في هذه المواضع أن يقال: إن المراد حب الأفعال فقط. فكذلك لا يقال في الصفات - إذا توجه الحب إليها في الظاهر - إن المراد الأفعال.

فصل

وإذا ثبت هذا فيصح أيضاً أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال؛ كقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[النساء: ١٤٨]. ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾[التوبة: ٤٦]، «أَبْغَضُ الحَلاَلِ إِلَى اللَّهِ الطَّلاَق»[(٥)] «ليس أحدٌ أحبَّ إليه المَدْحُ مِنَ اللَّهِ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ مَدَحَ نَفْسَه»[(٦)] وهذا كثير. وإذا قلت: أحب الشجاع وأكره الجبان، فهذا حبٌّ وكراهة يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[المائدة: ٩٣]، ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[آل عمران: ١٤٦]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[البقرة: ٢٢٢] وفي القرآن أيضاً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[لقمان: ١٨]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[آل عمران: ١٤٠] وفي الحديث: «إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الحِبْرَ السَّمين»[(٧)] فإذاً الحب والبغض مطلق في الذوات والصفات والأفعال. فتعلقهما بها تعلقٌ بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل.

وأما النظر الثاني: وهو أن يقال: هل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف - وهي غير المقدورة

---

(١) رواه في «**الجامع الصغير**» عن الطبراني وقال العزيزي رجاله ثقات ولفظه فيه: «أن الله تعالى يحب معالي الأمور وأشرافها ويكره سفسافها».

(٢) تقدم.

(٣) أخرجه في «**الجامع الصغير**» عن الترمذي والحاكم. وقال العزيزي: حديث صحيح. ولفظه: «لما يغذوكم به من نعمه».

(٤) لأن معناه أن تحب الشخص لا تحبه إلا لأجل الله لا لغرض دنيوي. فالحب فيه تعلق بالذوات.

(٥) رواه أبو داود «**تيسير**».

(٦) رواه في «**الجامع الصغير**» عن الطبراني. قال العزيزي: قال المناوي: بل رواه البخاري أيضاً. قال العلقمي بجانبه علامة الصحة.

(٧) «إن الله يبغض أهل البدن الملحمين والحبر السمين» رواه البيهقي في «**شعب الإيمان**» عن كعب موقوفاً - ذكر ذلك في «**المجموع الفائق**» للمناوي. ثم ذكر في مكان آخر منه ما يأتي: وعن التوراة بلفظ الحبر السمين، قال السخاوي: وما علمته في المرفوع. وقال في موضع آخر منه أيضاً في آخر حديث عن ابن ماجه وغيره: «وأن الله ليبغض الحبر السمين» عن علي موقوفاً.

للإنسان إذا اتصف بها ـ الثواب والعقاب، أم لا يصح؟

هذا يتصور في ثلاثة أوجه: **أحدها**: أن لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب، **والثاني**: أن يتعلقا معاً بها. **والثالث**: أن يتعلق بها أحدهما دون الآخر.

أما هذا الأخير: فيؤخذ النظر فيه من النظر في الوجهين لأنه مركب منهما:

فأما الأول: فيستدل عليه بوجهين:

أحدهما: أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يكلف بإزالتها ولا بجلبها شرعاً؛ لأنه تكليف بما لا يطاق. وما لا يكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب؛ لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً. فالأوصاف المشار إليها لا ثواب عليها ولا عقاب.

والثاني: أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة ذواتها من حيث هي صفات[١] أو من جهة متعلقاتها. فإن كان الأول لزم في كل صفة منها أن تكون مثاباً عليها، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً، ومعاقباً عليها أيضاً كذلك؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله. وعند ذلك يجتمع الضدان على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال. وإن كان من حيث متعلقاتها فالثواب والعقاب على المتعلقات ـ وهي الأفعال والتروك ـ لا عليها. فثبت أنها في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب، وهو المطلوب.

وأما الثاني: فيستدل عليه أيضاً بأمرين:

أحدهما أن الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلق الحب والبغض بها، والحب والبغض من الله تعالى إما أن يراد بهما نفس الإنعام أو الانتقام، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأي من قال بذلك. وإما أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام، فيرجعان إلى صفات الذات؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى. وهذا رأي طائفة أخرى. وعلى كلا الوجهين فالحب والبغض راجعان إلى نفس الإنعام أو الانتقام، وهما عين الثواب والعقاب[٢]. فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب.

والثاني: أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان إلى الثواب والعقاب، فتعلقهما بالصفات إما أن يستلزم الثواب والعقاب، أوْ لا. فإن استلزم فهو المطلوب. وإن لم يستلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات. وهو محال[٣]. وإما لأمر راجع إلى الله تعالى. وهو محال؛

---

(١) هناك ثالث، وهو أنه لا يتعلق بها من جهة كونها صفة فقط، ولا من جهة ما ينشأ عنها من الأفعال والتروك فقط، بل من جهة كونها صفة محبوبة أو مكروهة فلا اجتماع للضدين، كما سبق له في مثل ﴿والله يحب المحسنين﴾ وحينئذ فلا يتم هذا الدليل. وسيأتي له في كلام من جهة أخرى.

(٢) قد يقال: إن الثواب والعقاب أخص من الإنعام والانتقام، لأن الأولين منظور فيهما إلى الدار الآخرة. أما الإنعام وما معه فكما يكون في الآخرة يكون في الدنيا. فقد يحمل في هذه الموارد على الإحسان في الدنيا والنوازل فيها. فلا يتم الدليل إلا إذا كانا عين الثواب والانتقام. وقد عرفت ما فيه.

(٣) سبق دليله، وهو أن ما وجب للشيء وجب لمثله. إلا أنه يبقى الكلام في قوله: (للذات) هل ذات الصفة فيكون عين شق الترديد السالف، أو ذات الشخص ذي الصفة فيأتي فيه نظير الدليل المقتضي للاستحالة. إلا أنه إذا كان الغرض هذا الأخير يقال: وهل الذات غير العبد الذي سيقول فيه: (وإما للعبد)؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة =

لأن الله غني عن العالمين، تعالى أن يفتقر لغيره، أو يتكمل بشيء، بل هو الغني على الإطلاق، وذو الكمال بكل اعتبار. وإما للعبد. وهو الجزاء؛ إذ لا يرجع للعبد إلا ذلك.

وأمر ثالث(١): وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها وهو الأفعال، فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثلَ الجزاء عليها بدون تلك الصفات، أوْ لا. فإن كان الجزاء متفاوتاً فقد صار للصفات قسط من الجزاء. وهو المطلوب. وإن كان متساوياً لزم أن يكون فعل أشجِّ عبد القيس حين صاحبه الحلم والأناة، مساوياً لفعل من لم يتصف بهما وإن(٢) استويا في الفعل. وذلك غير صحيح؛ لما يلزم عليه من أن يكون المحبوب عند الله مساوياً لما ليس بمحبوب. واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك. وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب(٣)، وبالعكس. وهو محال. فثبت أن للوصف حظاً من الثواب أو العقاب، وإذا ثبت أن له حظاً ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء. فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازىً عليها. وذلك ما أردنا.

وما تقدم ذكره من الأدلة على أنه لا يثاب عليها مشكل:

أما الأول: فإن الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكلف. وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب. فالأول مثل المصائب النازلة بالإنسان اضطراراً(٤) علم بها أو لم يعلم. **والثاني**: كشارب الخمر، ومن أتى عرّافاً، فإنه جاء: «أنَّ الصلاةَ لا تُقْبَلُ منه أربعين يوماً»(٥) ولا أعلم أحداً من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته، إذا استكملت أركانها وشروطها. ولا خلاف أيضاً في وجوب الصلاة على كل مسلم، عدلاً كان أو فاسقاً. وإذا لم يتلازما لا يصح هذا الدليل.

وأما الثاني: فقد اعترضه الدليل الثالث الدال على الجزاء. فقوله: إن الجزاء وقع على الفعل أو الترك إن أراد به مجرداً كما يقع دون الوصف؛ فقد ثبت بطلانه. وإن أراد به مع اقتران

= بصفة محبوبة أو مبغضة. فلا تأتي الاستحالة المشار إليها سابقاً. إلا أنه حينئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذي تركه سابقاً ونبهنا عليه.

(١) إنما جعله دليلاً ثالثاً مستقلاً، ولم يبنه على مبنى الدليلين قبله، لأنه فيهما جار على تعلق الحب والبغض بنفس الصفات. أما في هذا فجعلهما متعلقين بتوابع هذا الصفات ولواحقها من الأفعال. ولذا غير الأسلوب ولم يقل من أول الأمر (بثلاث أمور).

(٢) الواو للحال وإن زائدة.

(٣) من أين هذا اللزوم؟ لا يلزم من مساواة المحبوب لغيره في حكم من الأحكام أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس.

(٤) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز. وجدت أن الثناء والوعد بالثواب في مواضع الابتلاء إنما هو على الصبر والتسليم لله والرضى. فعليك بتتبع الآيات الكثيرة في سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والأحزاب وغيرها، وكذا الأحاديث مثل: «إذا أحب الله قوماً ابتلاهم فمن رضي فله الرضى ومن سخط فله السخط».

وعليه فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها، بل هو ما يقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا. ولا شك أن ذلك مقدور للمكلف ومطلوب منه، فلا يتم له ما أراده هنا. وبه يعلم أيضاً ما في قوله: (علم بها أو لم يعلم) فإنه إذا لم يعلم لا يتأتى منه الصبر والرضا الذي يكون به الثواب. وسيأتي تتميم لهذا الكلام قريباً.

(٥) رواه مسلم.

الوصف فقد صار للوصف أثر في الثواب أو العقاب. وذلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه.

ولصاحب المذهب الأول أن يعترض على الثاني في أدلته:

أما الأول: فإنه إذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب، امتنع[١] أن يتعلقا بما هو غير مقدور. هو الصفات والذوات المخلوق عليها.

وأما الثاني: فإن القسمة غير منحصرة، إذ من الجائز أن يتعلقا لأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب. وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح في مجاري العادات.

وأما الثالث: فإن الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها[٢] في الكمال أو النقصان. فنحن نستدل بكمال الصنعة على كمال الصانع وبالضد. فكذلك ههنا. وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال ويكون التفاوت راجعاً إلى تفاوتها لا إلى الصفات، وهو المطلوب.

فالحاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان. ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هذا ولا حاجة إليه في هذا الموضع. وبالله التوفيق.

المسألة الخامسة

تقدم الكلام على التكليف بما لا يدخل تحت مقدور المكلف. وبقي النظر فيما يدخل تحت مقدوره، لكنه شاق عليه. فهذا موضعه. فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق، أن نعلم منه نفي التكليف بأنواع المشاق. ولذلك ثبت[٣] في الشرائع الأُول التكليف بالمشاق، ولم يثبت فيها التكليف بما لا يطاق. وأيضاً فإن التكليف بما لا يطاق قد منعه جماعة عقلاء، بل أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم. وأما المعتزلة فذلك أصلهم. بخلاف التكليف بما يشق. فإذا كان كذلك فلا بد من النظر في ذلك بالنسبة إلى هذه الشريعة الفاضلة.

ولا بد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى «**المشقة**» وهي في أصل اللغة من قولك شق عليّ الشيء يشُقّ شَقّاً ومشقة إذا أتعبك. ومنه قوله تعالى: ﴿لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ﴾ [النحل: ٧] والشِّق هو الاسم من المشقة. وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية:

أحدها: أن يكون عاماً في المقدور عليه وغيره. فتكليف ما لا يطاق يسمى مشقة، من

---

(١) تقدم رده أنه لا تلازم بين الثواب والعقاب وبين أن يكون المثاب عليه مقدوراً عليه بل ولا معلوماً.

(٢) أي: فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة في الفعل حسناً وقبحاً، فلا يتأتى الاختلاف في الصفات مع تساوي الأفعال، حتى يصح الدليل الثالث.

(٣) لو قال بدليل أنه ثبت الخ لكان أظهر. أي: وحيث إنه لا تلازم بين التكليف بالمشاق والتكليف بما لا يطاق إثباتاً ولا نفياً، فلا يتأتى التلازم بين العلم في النفيين، إلا أن يقال: إنه لما كان راجعاً إلى الشرائع السابقة لم يأخذه على صورة دليل، بل بصورة استئناس فقط، حتى كأنه مفرع على الدعوى. وجعل الثاني دليلاً لأنه من نظر علماء هذه الشريعة.

حيث كان تَطلّبُ الإنسان نفسَه بحَمله مُوقعاً في عناء وتعب لا يجدي؛ كالمقعد إذا تكلّف القيام، والإنسان إذا تكلف الطيران في الهواء، وما أشبه ذلك. فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحمل إذا تحمل في نفس المشقة سمي العمل شاقاً، فالتعب في تكلف حمله مشقة.

والثاني: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة.

إلا أن هذ الوجه على ضربين:

أحدهما: أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها. وهذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء، كالصوم في المرض والسفر، والإتمام في السفر، وما أشبه ذلك.

والثاني: أن لا تكون مختصة، ولكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة، ولحقت المشقة العامل بها. ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما، إلا أنه في الدوام يتعبه، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول. وهذا هو الموضع الذي شرع له الرفقُ والأخذُ من العمل بما لا يُحَصِّلُ مللاً، حسبما نبّه عليه نهْيُه عليه الصلاة والسلام عن الوصال، وعن التنطع والتكلف، «وقال: خُذُوا مِن الأعمَالِ مَا تُطِيقُون فإنَّ الله لَن يَمَلَّ حتى تَمَلُّوا»[١] وقوله: «القصدَ القصدَ تَبْلُغُوا»[٢] والأخبار هنا كثيرة، وللتنبيه عليها موضع آخر. فهذه مشقة ناشئة من أمر كلي. وفي الضرب الأول ناشئة من أمر جزئي.

والوجه الثالث: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف، شاق على النفس؛ ولذلك أطلق عليه لفظ: «**التكليف**» وهو في اللغة يقتضي معنى المشقة؛ لأن العرب تقول: «كلفتُه تكليفاً» إذا حمَّلتَه أمراً يشق عليه وأمرته به. و«تكلفت الشيء»، إذا تحملتَه على مشقة. وحملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه إلا تكلفاً. فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار؛ لأنه إلقاء بالمقاليد، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا.

والرابع: أن يكون خاصاً بما يلزم[٣] عما قبله؛ فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه. ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقاً، ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء. وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق.

فهذه خمسة أوجه من حيث النظر إلى المشقة في نفسها، انتظمت في أربعة[٤].

---

(١) تقدم.

(٢) جزء من حديث رواه البخاري بلفظ: «والقصد تبلغوا».

(٣) المراد قد ينشأ عنه، لا أنه لا ينفك عنه. وإلا لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الإنسان فيه تعب ومشقة. كما قال هنا وفي المسألة الثامنة في شرح الرابع. وهو يخالف قوله في الثالث: (ليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد).

(٤) أي لأنه أدرج اثنين منها تحت الثاني. حيث جعله ضربين.

فأما الأول: فقد تخلص في الأصول. وتقدم ما يتعلق به.

وأما الثاني: وهي:

المسألة السادسة

فإن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] الآية، و[١] في الحديث: «قال الله تعالى: قد فَعَلْتُ»[٢] وجاء: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ۝٢٨﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] الآية[٣]. وفي الحديث: «بُعِثْتُ بِالحَنِيْفِيَّةِ السَّمْحَة»[٤]، «وما خيِّر بين شيئين إلا اختارَ أَيسَرَهُما ما لم يَكُنْ إثماً»[٥] وإنما قال: «ما لم يكن إثماً» لأن ترك الإثم لا مشقة فيه، من حيث كان مجرد ترك[٦]. إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى. ولو كان قاصداً للمشقة لما كان مريداً لليسر ولا للتخفيف، وكان مريداً للحرج والعسر. وذلك باطل.

والثاني: ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص، وهو أمر مقطوع به، ومما علم من دين الأمة ضرورة؛ كرخص القصر، والفطر، والجمع، وتناول المحرَّمات في الاضطرار، فإن هذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة. وكذلك ما جاء في النهي عن التعمق والتكلف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال. ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص[٧] ولا تخفيف.

والثالث: الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه. و[٨] لو كان واقعاً لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف. وذلك منفي عنها؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير، كان الجمع بينهما تناقضاً واختلافاً. وهي منزهة عن ذلك.

---

(١) هو تمام الدليل، لأن الآية دعاء بذلك، والحديث فيه الإجابة.

(٢) رواه مسلم.

(٣) الدليل في صدر الآية، وكذا فيما بعد الاستدراك. فلذا قال: (الآية).

(٤) تمامه «ومن خالف سنتي فليس مني» ـ رواه الخطيب عن جابر قال العزيزي حديث حسن لغيره ـ وخرجه العراقي عن أحمد.

(٥) تقدم.

(٦) هذا لا يخص ترك الإثم، بل يجري في كل ترك، لما فيه من الحيثية المذكورة. وبالجملة فقوله: (وإنما قال الخ) غير ظاهر.

(٧) أي في الضرب الأول. وقوله: (ولا تخفيف) أي في الضرب الثاني.

(٨) في الحقيقة هو دليل رابع. فلو قال: والرابع أو: وأيضاً: مثلا لكان أظهر.

وأما الثالث: وهي:

المسألة السابعة

فإنه لا ينازَع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة. كما لا يسمى في العادة مشقةً طلبُ المعاش بالتحرف وسائر الصنائع؛ لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد. بل أهل العقول وأرباب العادات يعدُّون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك. فكذلك المعتاد في التكاليف.

وإلى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة، والتي تعد مشقة، وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، وإلى وقوع خلل في صاحبه: في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد. وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعدّ في العادة مشقة، وإن سميت كلفة. فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار، في أكله وشربه وسائر تصرفاته؛ ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات. فكذلك التكاليف. فعلى هذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمن من المشقة.

وإذا تقرر هذا فما تضمن التكليفُ الثابتُ على العباد من المشقة المعتادة أيضاً ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف. والدليل على ذلك ما تقدم(١) في المسألة قبل هذا.

فإن قيل: ما تقدم لا يدل على عدم القصد إلى المشقة في التكليف؛ لأوجه:

أحدها: أن نفس تسميته تكليفاً يشعر بذلك؛ إذ حقيقته في اللغة طلب ما فيه كلفة، وهي المشقة. فقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] معناه لا يطلبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته عادة. فقد ثبت التكليف بما هو مشقة. فقصد الأمر والنهي يستلزم بلا بدٍّ طلب المشقة، والطلبُ إنما تعلق بالفعل من حيث هو مشقة، لتسمية الشرع له تكليفاً. فهي إذاً مقصودة له، وعلى هذاالنحو يتنزل(٢) قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وأشباهه.

---

(١) ما تقدم في المسألة كانت الأدلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد، وهي ما فيها الرخص وما طلب فيها التخفيف. أما هنا فالمشقة هي المعتادة وإذا كان الموضوع مختلفاً فالأدلة لأحدهما لا يلزم أن تكون أدلة للآخر، وإن اتحدا في عنوان المشقة. فعليك بتتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلاً، وكذا الدليل الأخير الذي يؤخذ من قوله: (ولو كان الخ) فإنه يؤخذ منه أنه لا يقصد المشقة لكونها مشقة مطلقاً، كانت من القسم الثاني أو الثالث، لئلا التناقض مع قصده الرفق والتيسير، ولكن سيأتي في المسألة الحادية عشرة أنه كما لا يقصد حصول المشقة المعتادة كذلك لا يقصد رفعها. وهو لا يوافق هذا الدليل الأخير بالطريق الذي قررناه فلا يبقى إلا بعض الآيات.

(٢) أي: فهذا أحد الأدلة المتقدمة ـ التي قلت إنها تجري هنا ـ لا يدل، لأنه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا. إلا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ تدل على دعواه هنا في قوله: (وإذا تقرر هذا الخ) وبضميمة أنه يكون متناقضاً لو قصد المشقة مطلقاً ولو معتادة على ما تقدم.

والثاني: أن الشارع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه، ومعلومٌ أن مجرد التكليف يستلزم المشقة. فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك. فإذاً يلزم أن يكون الشارع طالباً للمشقة، بناءً على أن القاصد إلى السبب عالماً بما يتسبب عنه قاصدٌ للمسبب. وقد مر تقرير هذه المسألة في كتاب الأحكام، فاقتضى أن الشارع قاصد للمشقة هنا.

والثالث: أن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت في أثناء التكليف، مع قطع النظر عن ثواب التكليف؛ كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١٢٠] إلى آخر الآية. وقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] وما جاء في «كثرة الخطا إلى المساجد وأن أعظَمَهم أجراً أبعدهم داراً»، وما جاء في «إسباغ الوضوء على المكاره» وقد نبه على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] الآية، وذلك لما في القتال من أعظم المشقات، حتى قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١] وأشباه ذلك.

فإذا كانت المشقاتُ ـ من حيث هي مشقاتٌ ـ مثاباً عليها زيادة على معتاد التكليف، دل على أنها مقصودة له. وإلا فلو لم يقصدها لم يقع عليها ثواب كسائر الأمور التي لم يكلف بها فأوقعها المكلف باختياره، حسبما هو مذكور في المباح في كتاب الأحكام. فدلّ هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف وهو المطلوب.

* * *

فالجواب عن الأول: أن التكليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين: **أحدهما**: أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة، **والثاني**: أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخيرٌ للمكلف عاجلاً أو آجلاً، **فأما الثاني**: فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل. والشريعةُ كلها ناطقة بذلك، كما تقدم أول هذا الكتاب. **وأما الأول**: فلا نسلم أنه قصد ذلك. والقصدَان لا يلزم اجتماعهما؛ فإن الطبيب يقصد بسقي الدواء المر البشع، والإيلام بفصد العروق وقطع الأعضاء المتأكلة، نفعَ المريض لا إيلامه، وإن كان على علم من حصول الإيلام. فكذلك يتصور في قصد الشارع إلى مصالح الخلق بالتكليف، في العاجلة والآجلة. والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة. فالنزاع في قصده للمشقة. وإنما سمي تكليفاً باعتبار ما يلزمه، على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه، وإن كان في الاستعمال غير مقصود، حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق، من غير أن يكون ذلك مجازاً بل على حقيقة الوضع اللغوي[١].

والجواب عن الثاني: أن العلم بوقوع المسبب عن السبب ـ وإن ثبت أنه يقوم[٢] مقام

(١) فاللفظ موضوع له وضعاً أولياً، بدون ملاحظة علاقة، ولا توقف على قرينة. فيكون حقيقة لا مجازاً.

(٢) أي: فقد يكون عالماً بالمسبب ولا يقصده، وإنما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدي على الغير بمفسدة تلحقه، ولكن الشارع في هذه الحالة يجعله كأنه قاصد له، ويلزمه نتيجة التعدي على الغير، ويقيم علمه =

القصد إليه في حق المكلف ـ فإنما هو جارٍ مجرى القصد من بعض الوجوه، أعني في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعد على الجملة، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة؛ إذا قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه. وإذا كان غير قاصد فهو المطلوب هنا في حق الشارع؛ إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقها من بعض المفاسد. وقد تقدم لهذا تقريرٌ في كتاب الأحكام. وسيأتي بسطه في حق المكلف بعد هذا إن شاء الله.

وأيضاً لو لزم من قصد الشارع إلى التكليف بما يلزم عنه مفسدة في طريق المصلحة، قصدُه إلى إيقاع المفسدة شرعاً، لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد، ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً لرفع المشقة [١]، وإيقاعها معاً. وهو محال باطل عقلاً وسمعاً.

وأيضاً فلا يمتنع قصد الطبيب لسقي الدواء المر، وقطع الأعضاء المتأكلة، وقلع الأضراس الوجعة، وربط الجراحات، وأن يحمي المريض ما يشتهيه، وإن كان يلزم منه إذاية المريض؛ لأن المقصود إنما هو المصلحة التي هي أعظم وأشد في المراعاة من مفسدة الإيذاء التي هي بطريق اللزوم. وهذا شأن الشريعة أبداً. فإذا كان التكليف على وجه فلا بد منه وإن أدى إلى مشقة، لأن المقصود المصلحة. فالتكليف أبداً جارٍ على هذا المهيع. فقد علم من الشارع أن المشقة ينهى عنها، فإذا أمر بما تلزم عنه فلم يقصدها، إذ لو كان قاصداً لها لما نهى عنها. ومن هنا لا يسمى ما يلزم عن الأعمال العاديات مشقة عادة.

وتحصيله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم، فما يلزم عن التكليف لا يسمى مشقة؛ فضلاً عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم طلبها أو القصد إليها.

والجواب عن الثالث: أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لا بد من وقوعها لزوماً عن مجرد التكليف، وبها حصل العمل المكلف به. ومن هذه الجهة يصح أن تكون كالمقصودة، لا أنها مقصودة مطلقاً، فرتب الشارع في مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به. ولا يدل هذا على أن النصَب مطلوب أصلاً. ويؤيد هذا أن الثواب يحصل بسبب المشقات وإن لم تتسبب عن العمل المطلوب، كما يؤجر [٢] الإنسان ويكفر عنه من سيئاته بسبب ما يلحقه من المصائب والمشقات؛ كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «ما يُصيب المؤمنَ من وَصَبٍ ولا نَصَبٍ ولا هَمٍ ولا حَزَنٍ حتى الشوكة يُشاكُها إلاَّ كفَّرَ اللَّهُ به من سيئاته» [٣] وما أشبه ذلك.

= بوقوع المسبب مقام القصد إليه. فالشارع هنا أيضاً وإن كان عالماً بالمفسدة التي تكون في طريق المصلحة لكنه لا يقصدها.

(١) أي: بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك. وقوله: (وإيقاعها) أي: بمقتضى هذا الاعتراض الثاني.

(٢) التكفير صريح الحديث. لكن من أين الأجر على مجرد ما يلحقه بدون عمل له كالصبر؟

(٣) رواه البخاري ومسلم والترمذي. قال في «**فتح الباري**» في شرح هذا الحديث ـ: وفي هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال: ظن بعض الجهلة أن المصاب مأجور، وهو خطأ صريح. فإن الثواب والعقاب إنما هو بالكسب، والمصائب ليست منه، بل الأجر على الصبر والرضا. ووجه التعقب أن الأحاديث صريحة في ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة. أما الصبر والرضا فقدر زائد يمكن أن يثاب عليها زيادة =

وأيضاً: فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذلك كالقصد إلى نفس الممنوع. وكذلك يتفق على منع القصد إلى نفس الممنوع اللازم عن المباح، ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالم به. وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

فصل

ويترتب على هذا أصل آخر:

وهو أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل.

أما هذا الثاني فلأنه شأن التكليف في العمل كله؛ لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر. وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به، وما جاء على موافقة قصد الشارع هو المطلوب.

وأما الأول فإن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، كما يذكر في موضعه إن شاء الله، فلا يصلح منها إلا ما وافق قصد الشارع، فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع، من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل. فالقصد إلى المشقة باطل. فهو إذاً من قبيل ما ينهى عنه. وما ينهى عنه لا ثواب فيه، بل فيه الإثم إن ارتفع النهي عنه إلى درجة التحريم. فطلب الأجر بقصد الدخول في المشقة قصد مناقض.

فإن قيل: هذا مخالف لما في «**الصحيح**» من حديث جابر[1] قال: خلت البقاع حول المسجد، فأراد بنو سَلِمة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد، فبلغ ذلك رسولَ الله ﷺ، فقال لهم: «إنه بَلَغني أنكم تريدون أن تَنتقلوا إلى قُرْبِ المسجد» قالوا: نعم يا رسول الله قد أردنا ذلك. فقال: «بني سلمة! ديارَكم تُكْتَبْ آثارُكم، دِيارَكُمْ تكتبْ آثارُكم!» وفي رواية فقالوا: ما كان يَسُرُّنا أنَّا كنَّا تَحَوَّلنَا». وفي رواية عن جابر قال: كانت ديارُنا نائيةً عن المسجد، فأردنا أن نبيعَ بيوتنا فنتقرب من المسجد، فنهانا رسول الله ﷺ فقال: «إنَّ لكم بكلِّ خُطْوَةٍ دَرَجَة»[2].

وفي «**رقائق ابن المبارك**» عن أبي موسى الأشعري أنه كان في سفينة في البحر مرفوع شراعها فإذا رجلٌ يقول: «يا أهل السفينة قفوا» سبع مرار. فقلنا: ألا ترى على أي حال نحن؟

= على ثواب المصيبة. قال القرافي: المصائب كفارات جزماً سواء إن اقترن بها الرضا أم لا، لكن إن اقترن بها عظم التكفير، وإلا قل. قال القرافي والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها. وبالرضا يؤجر على ذلك. انتهى كلام ابن حجر.

أقول: ولعل هذا التحقيق في كلام القرافي جمع بين القولين، فالتكفير غير الثواب والجزاء، فلا مانع أن يكون لا في مقابلة عمل من المكلف. أما الأجر والثواب فالمعقول ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم. وهذا التحقيق لا ينافي كلام العز، لأنه لا ينفي التكفير وإنما نفى الأجر. وهو وجيه.

(١) الحديث برواياته الثلاث أخرجه مسلم.

(٢) وفي «**صحيح البخاري**» أيضاً «أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشى» ا هـ «**تيسير**».

ثم قال في السابعة: «لَقَضَاءٌ قضاه الله على نفسه أنَّه من عطَّشَ للَّهِ نفسَه في يوم من أيام الدنيا شديدِ الحر كان حقاً على الله أن يُروِيه يوم القيامة» فكان أبو موسى يتتبع اليوم المعمعاني الشديد الحر فيصومه.

وفي الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه؛ فإن أولئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالثبوت، لأجل عظم الأجر بكثرة الخطا، فكانوا كرجل له طريقان إلى العمل: أحدهما سهل، والآخر صعب، فأُمر بالصعب، ووُعد على ذلك بالأجر، بل جاء نهيهم عن ذلك إرشاداً إلى كثرة الأجر.

وتأمَّل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء. فإنهم ركبوا في التعبد إلى ربهم أعلى ما بلغته طاقتهم، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم، وترك الرخص جملة. فهذا كله دليل على خلاف ما تقدم. وفي «**الصحيح**» أيضاً[١] عن أبيّ بن كعب قال: كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت في المدينة، فكان لا تخطئه الصلاة مع رسول الله ﷺ، قال: فتوجعنا له، فقلنا له: يا فلان لو أنك اشتريت حماراً يقيك من الرمضاء، ويقيك من هوامّ الأرض! فقال: أم والله ما أُحب أن بيتي مُطنَبٌ ببيت رسول الله ﷺ. قال: فحملت به حتى أتيت نبي الله ﷺ فأخبرته، قال: فدعاه فقال له مثل ذلك، وذكر أنه يرجو له في أثره الأجر. فقال له النبي ﷺ: «إنَّ لكَ ما احْتَسَبْتَ».

فالجواب أن نقول:

أولاً: إن هذه أخبار آحاد في قضية واحدة[٢]، لا ينتظم منها استقراء قطعي. والظنيات لا تعارض القطعيات، فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات.

وثانياً: إن هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفسه المشقة. فالحديث الأول قد جاء في «**البخاري**» ما يفسره، فإنه زاد فيه: «وكَرِهَ أَن تُعرَّى المدينةُ قِبَلَ ذلك لئلا تخلو ناحِيتُهم مِن حِرَاستها». وقد روي عن مالك بن أنس أنه كان أولاً نازلاً بالعقيق، ثم نزل إلى المدينة، وقيل له عند نزوله العقيق: لِمَ تنزل العقيق؟ فإنه يشُقُّ بعده إلى المسجد. فقال: بلغني أن النبي ﷺ كان يحبه ويأتيه[٣]، وأن بعض الأنصار أرادوا النقلة منه إلى قرب المسجد، فقال له النبي ﷺ: «أما تحتسِبون خُطاكم»؟[٤] فقد فهم مالك أن قوله: «ألا تحتسبون خطاكم» ليس من جهة إدخال

---

(١) أخرجه مسلم وأبو داود.

(٢) هي البعد عن المسجد والمشقة في التردد إلى من المساكن البعيدة. وهذه القضية الواحدة هي التي وردت فيها أحاديث الآحاد. أما ما بقي من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال فسيأتي الجواب عنه.

(٣) إن كان العقيق هو مساكن بني سلمة فلا مانع أن يكون للمحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله: «وكره أن تعرى المدينة» فكان موضع رباط يثاب المرء على قصد وجوده فيه من هذه الوجهة، فلا تنافي بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره. وإن كانت مساكنهم في غير العقيق وأن مالكاً إنما يتكلم عن أنصار غيرهم، وحادثة غير حادثتهم، فالأمر ظاهر. وسنزيدك بياناً.

(٤) الذي في البخاري «يا بني سلمة ألا تحسبون آثاركم!» وفي رواية أخرى له: «ألا تحتسبون آثاركم». ثم قال: قال مجاهد: خطاهم آثارهم أن يمشوا في الأرض بأرجلهم.

المشقة، ولكن من جهة فضيلة المحل[١] المنتقل عنه.

وأما حديث ابن المبارك فإنه حجة من عمل الصحابي إذا صح سنده عنه. ومع ذلك فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه، كالوضوء عند الكريهات، والظمأ والنصب في الجهاد. فإذاً اختيار أبي موسى رضي الله عنه للصوم في اليوم الحار، كاختيار من اختار الجهاد على[٢] نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك، لا أن فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به، وإنما فيه قصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها، فالمشقة في هذا القصد تابعة لا متبوعة. وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة. وكذلك حديث الأنصاري ليس فيه ما يدل على قصد التشديد، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره. وهكذا سائر ما في هذا المعنى.

وأما شأن أرباب الأحوال فمقاصدهم القيام بحق معبودهم، مع اطّراح النظر في حظوظ نفوسهم، ولا يصح أن يقال: إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات، لما تقدم من الدليل عليه، ولما سيأتي بعد إن شاء الله.

وثالثاً: إنّ ما اعترض به معارَضٌ بنهي رسول الله ﷺ الذين أرادوا التشديد بالتبتل، حين قال أحدهم أما أنا فأصوم، ولا أفطر. وقال الآخر: أما أنا فأقوم الليل ولا أنام، وقال الآخر: أما أنا فلا آتي النساء، فأنكر ذلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله وقال: «مَن رَغِبَ عن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[٣]. وفي الحديث: «وردَّ النبيُّ ﷺ التبتُّلَ على عُثْمَانَ بن مَظْعُونٍ، ولو أَذِنَ له لاخْتَصَيْنَا»[٤]، وردّ ﷺ علَى مَن نذرَ أن يَصوم قائماً في الشمس، فأَمَره بإتمام صيامِه، ونهاه عن القيام في الشمس[٥]. وقال: «هَلَكَ المُتَنَطّعُون»[٦] ونهيُه عن التشديد شهيرٌ في الشريعة، بحيث صار أصلاً فيها قطعياً. فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديدُ على النفس، كان قصدُ المكلف إليه مضاداً لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به. فإذا خالف قصده قصد الشارع بطل ولم يصح. وهذا واضح. وبالله التوفيق.

---

(١) كما ورد في البخاري وأبي داود عن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ وهو بوادي العقيق يقول: «أتاني آتٍ من ربي فقال: صل في هذا الوادي وقل: عمرة وحجة» وأخرج أبو داود عن مالك قال: لا ينبغي لأحد أن يجاوز المعرس إذا قفل إلى المدينة حتى يصلي ركعتين أو ما بدا له. وهو على مسافة ستة أميال من المدينة. ويؤخذ من حديث الترمذي: (كانت بنو سلمة في ناحية المدينة) ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بني سلمة: فإذا تم هذا كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة في مساكن بني سلمة فهذه كأنها رباط وحراسة للمدينة. بخلاف العقيق فالأشبه أن يكون تعبداً. إلا أن الأمر يحتاج إلى إثبات أنها حادثة أخرى.

(٢) هذا اختار نوعاً من العبادة كانت المشقة من لوازمه. فلا يظهر فيه قصد المشقة. أما تحري أبي موسى لليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لا يصومه، فإنه ظاهر في تحريه هذا قصد المشقة ليعظم أجره، اتباعاً لنصيحة الرجل الذي ناداهم ولعل محل الجواب قوله: (إنما فيه قصد الدخول) الخ.

(٣) تقدم.

(٤) أخرج هذا الحديث في «التيسير» عن أبي داود وعن رزين.

(٥) يأتي تخريجه بعد.

(٦) تقدم.

فصل

وينبني أيضاً على ما تقدم أصل آخر:

وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وجوباً، أو ندباً، أو إباحة، إذا تسبب عنها مشقةٌ فإما أن تكون معتادة في مثل ذلك العمل، أو لا تكون معتادة. فإن كانت معتادة فذلك الذي تقدم الكلام عليه، وأنه ليست المشقة فيه مقصودةً للشارع من جهة ما هي مشقة. وإن لم تكن معتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع. ولا يخلو عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكلف واختياره، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصله أو لا.

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذلك منهيّاً عنه(١) وغير صحيح في التعبد به؛ لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه. ومثال هذا حديث(٢) الناذر للصيام قائماً في الشمس. ولذلك قال مالك في أمر النبي ﷺ بإتمام الصوم، وأمره له بالقعود والاستظلال: أمره أن يتم ما كان لله طاعة، ونهاه عما كان لله معصية؛ لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه، ولا لنيل ما عنده. وهو ظاهر. إلا أن هذا النهي مشروط(٣) بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشرة، لا بسبب الدخول في العمل؛ كما في المثال. فالحكم فيه بيّن.

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً، والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً، إلا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل العمل، فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وجاء فيه مشروعية الرخص.

ولكن صاحب هذا إن عمل بالرخصة فذاك؛ ويمكن أن يكون(٤) عاملاً لمجرد حظ نفسه، وأن يكون(٥) قَبِلَ الرخصة من ربه تلبية لإذنه. وإن لم يعمل بالرخصة فعلى وجهين:

أحدهما: أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فسادٌ يتحرج به ويعنت، ويكره بسببه العمل. فهذا أمر ليس له. وكذلك إن لم يعلم بذلك ولا ظن، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك، فحكمه الإمساك عما أدخل عليه المشوش. وفي مثل هذا جاء: «لَيْسَ مِن البِرِّ الصِّيامُ فِي السفر»(٦). وفي نحوه نهى عن الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان. وقال: «لا يَقْضِ القَاضي وهو غَضْبَان»(٧) وفي القرآن: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ

---

(١) أي: في الأنواع الثلاثة. وقوله: (غير صحيح في التعبدية) خاص بنوعي الواجب والمندوب، ولا يأتي في المباح.

(٢) بينما رسول الله ﷺ يخطب. إذا هو برجل قائم في الشمس فسأل عنه فقالوا: هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس ويصوم، ولا يفطر ولا يستظل ولا يتكلم. فقال: «مروه فليستظل وليتكلم وليتم صومه» أخرجه البخاري ومالك وأبو داود ا هـ. «تيسير».

(٣) هذا أصل الفرض في كلامه، حيث قال: (مع أن ذلك العمل لا يقتضيها). فهذا الشرط كالتأكيد لموضوع الكلام.

(٤) و (٥) وتقدم الفرق بينهما: وهو أنه في الأولى لا ثواب له، إلا أنه دفع عن نفسه الحرج. وفي الثاني له ثوابه مع رفع الحرج.

(٦) تقدم. (٧) تقدم.

﴿ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] إلى أشباه ذلك مما نهى عنه بسبب عدم استيفاء العمل المأذون فيه على كماله؛ فإن قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالصاً من الشوائب، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في ربقة التكليف.

والثاني: أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد، ولكن في العمل مشقة غير معتادة. فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة. ويتفضل الأمر فيه[(١)] في كتاب الأحكام. والعلة في ذلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت، بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج. وإن قدر على الصبر عليها فهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة.

إلا أن هنا وجهاً ثالثاً[(٢)]، وهو أن تكون المشقة غير معتادة، لكنها صارت بالنسبة إلى بعض الناس كالمعتادة. ورُبَّ شيء هكذا؛ فإن أرباب الأحوال من العُبّاد والمنقطعين إلى الله تعالى، المُعانِين على بذل المجهود في التكاليف، قد حضُّوا بهذه الخاصية، وصاروا معانين على ما انقطعوا إليه. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ۝٤٥﴾ [البقرة: ٤٥] فجعلها كبيرة على المكلف، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامَهم رسول الله ﷺ، فهو الذي كانت قُرةُ عينه في الصلاة، حتى كان يستريح إليها من تعب الدنيا، وقام حتى تفطرت قدماه. فإذا كان كذلك فمن خص بوراثته في هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية.

وهذا القسم[(٣)] يستدعي كلاماً يكون فيه مدّ بعض نفس، فإنه موضعٌ مُغْفلٌ قلّ من تكلم عليه، مع تأكده في أصول الشريعة.

فصل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف. وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع؛ مثل قيامه على أهله وولده؛ إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً

---

(١) أي: في: أيّ الأمرين أفضل؟ أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة؟ وقد شفى الغليل في ذلك رحمه الله.

(٢) هو بعض ما دخل في الثاني. فالمشقة غير معتادة ويعلم أو يظن أنها لا تدخل فساداً، إلا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة.

(٣) أي الثاني بنوعيه وهو أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه في العمل به فساد في نفسه أو عقله الخ. فقوله (وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله الخ) لا ينافي أصل موضوع هذا القسم، لأن الخوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد الخ الذي جعله أول الوجهين في الفصل السابق. هذا وقد تكلم في هذا الفصل على الوجه الأول من وجهي رفع الحرج وهو الخوف من الانقطاع الخ وسيأتي في الفصل بعده تفصيل الوجه الثاني وهو الخوف من التقصير عند المزاحمة الخ وهذا باعتبار النظر في الموضع هنا وسيأتي لنا في آخر المسألة مناقشة المؤلف في صنيعه فيها بوجه عام.

عنها، وقاطعاً بالمكلف دونها؛ وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء، فانقطع عنهما.

فأما الأول: فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة، حفظ(1) فيها على الخلق قلوبهم، وحببها لهم بذلك. فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة، لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا تخلص به أعمالهم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧] إلى آخرها. فقد أخبرت الآية: أن الله حبَّب إلينا الإيمان بتيسيره وتسهيله، وزيَّنه في قلوبنا بذلك، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه. وفي الحديث: «عَلَيكُم منَ الأعمالِ ما تُطيقون! فإن الله لا يمَلُّ حتى تَمَلُّوا»(2). وفي حديث قيام رمضان: «أما بعدُ فإنّه لم يَخْفَ عليَّ شأنُكم، ولكن خَشيتُ أن تُفرضَ عليكم صلاةُ اللَّيلِ فتعْجِزوا عنها»(3). وفي حديث الحوْلاء بنت تُوَيْت حين قالت له عائشة رضي الله عنها: هذه الحولاءُ بنت تويت، زعموا أنها لا تنام الليل. فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنامُ؟! خذُوا منَ العَمَل ما تُطيقون. فوالله لا يَسْأَمُ اللَّهُ حتى تَسْأموا»(4) وحديث أنس: دخل رسول الله ﷺ المسجد وحبلٌ ممدود بين ساريتين، فقال: «ما هذا؟» قالوا: حبلٌ لزينب، تُصلي فإذا كسِلَتْ أو فَتَرَت أمْسكت به. فقال: «حُلُّوه لِيُصَلِّ أحدُكم نشاطَه، فإذا كسل أو فترَ قَعَد»(5)، وحديث معاذ حين قال له النبي عليه الصلاة والسلام: «أفَتَّانٌ أنت يا مُعاذ»(6)، حين أطال الصلاة بالناس، وقال: «إنَّ منكم منفِّرين فأيُّكم ما صلى بالناس فليتَجوَّزْ؛ فإنّ فيهم الضعيف والكبيرَ وذا الحاجة»(7) ونهى عن الوصال رحمة لهم. ونهى عن النذر وقال: «إن الله يستخرجُ به مِنَ البخيل، وإنه لا يُغْنِي مِن قَدَرِ الله شيئاً» أو كما قال(8) لكن هذا كله معلل معقول المعنى بما دل عليه ما تقدم: من السآمة والملل، والعجز، وبغض الطاعة وكراهيتها. وقد جاء عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ هذا الدِّينَ مَتينٌ فأوغِلوا فيه برفق ولا تُبَغِّضُوا إلى أنفُسِكم عبادةَ الله؛ فإن المُنْبَتَّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى»(9) وقالت عائشة رضي الله عنها: نهاهم النبي ﷺ عن الوصال رحمة لهم. قالوا: إنك تواصل. فقال: «إني لست كهيئتكم. إني أبيتُ يُطْعِمُني ربي ويَسْقِيني»(10).

وحاصل هذا كله أن النهي لعلة معقولة المعنى مقصودة للشارع. وإذا كان كذلك فالنهي

---

(1) أي: من النفرة من تكاليفها.
(2) تقدم.
(3) إحدى روايات مسلم بلفظ: (ولكني الخ....).
(4) تقدم.
(5) رواه البخاري وأبو داود والنسائي.
(6) تقدم.
(7) تقدم.
(8) أقرب الروايات إلى هذه إحدى روايات مسلم وهي: «لا تنذروا فإن النذر لا يغني من القدر شيئاً وإنما يستخرج به من البخيل».
(9) ذكره في «**الإحياء**» بلفظ: «إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى» ـ قال العراقي: رواه أحمد من حديث أنس، والبيهقي من حديث جابر.
(10) ذكره في «**التيسير**» عن الشيخين والترمذي بلفظ: «إني لست مثلكم إني أظل يطعمني ربي ويسقيني» وليس في البخاري ومسلم رواية المؤلف بلفظها. وتوجد بهما روايات كثيرة ترجع إلى هذا المعنى.

دائر مع العلة وجوداً وعدماً. فإذا وجد ما علّل به الرسول ﷺ، كان النهي متوجهاً ومتجهاً. وإذا لم توجد فالنهي مفقود، إذ الناس في هذا المَيْدان على ضربين:

ضرب: يحصل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد، فتؤثر فيه أو في غيره فساداً، أو تحدث له ضجراً ومللاً، وقعوداً عن النشاط إلى ذلك العمل، كما هو الغالب في المكلفين. فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك، بل يترخص فيه بحسب ما شرع له في الترخص، إن كان مما لا يجوز تركه، أو يتركه إن كان مما له تركه وهو مقتضى التعليل. ودليله قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يَقْضِ القَاضي وهو غَضْبان»[1] وقوله: «إن لِنَفْسِك عليك حقّاً ولأَهْلِكَ عليك حقّاً»[2] وهو الذي أشار به عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم وقد قال بعد الكبر: ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ.

والضرب الثاني: شأنه أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل، لوازع هو أشد من المشقة، أو حادٍ يسهل به الصعب، أو لما له في العمل من المحبة، ولما حصل له فيه من اللذة، حتى خف عليه ما ثقل على غيره، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناء فيه نوراً وراحة، أو يُحفظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة إليه أو إلى غيره؛ كما جاء في الحديث: «أَرِحْنَا بها يا بِلال»[3]، وفي الحديث: «حُبِّبَ إليّ مِنْ دُنْياكم ثلاث ـ قال: وجُعِلَت قُرَّةُ عيني في الصلاة»[4] وقال لما قام حتى تورّمت أو تفَطرت قدماه: «أفلا أكون عبداً شكوراً»[5] وقيل له عليه الصلاة والسلام: أنأخذُ عنك في الغضب والرضى؟ قال: «نعم»[6] وهو القائل في حقنا: «لا يقضي القاضي وهوَ غضْبان»[7] وهذا وإن كان

---

(١) تقدم. (٢) تقدم.

(٣) «قم يا بلال فأرحنا بها» هكذا ذكره في «**التيسير**» عن أبي داود وقال القرافي في تخريج أحاديث «**الإحياء**»: حديث: «أرحنا بها يا بلال» رواه الدارقطني في «**العلل**» من حديث بلال.

(٤) أخرجه في «**التيسير**» عن النسائي بلفظ: «حبب إلي النساء والطيب الخ»، وأخرجه في «**الجامع الصغير**» عن أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي بلفظ: «حبب إلي من دنياكم النساء والطيب» وليس في الروايتين لفظ (ثلاث) ورواية ثلاث طعن فيها. قال المناوي في كتابه «**المجموع الفائق**» ما يأتي: قال الحافظ الولي العراقي: وما اشتهر في هذا الحديث على الألسنة من زيادة لفظ ثلاث ليس في شيء من كتب الحديث وهي مفسدة للمعنى. وقال ابن حجر في تخريج أحاديث «**الكشاف**»: لفظ (ثلاث) لم يقع في شيء من طرقه. وزيادته تفسد المعنى. على أن ابن فورك شرحه في جزء بإثباته ووجهه وأطنب. وكذا أورده الغزالي في «**الإحياء**» في موضعين.

(٥) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: قام رسول الله ﷺ حتى تورمت قدماه فقيل له: قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً» أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة إلا أبا داود.

(٦) قال القاضي عياض في متن «**الشفاء**» وفي حديث عبد الله بن عمرو: (قلت يا رسول الله أكتب كل ما أسمع منك قال: «نعم اكتب عني كل ما سمعت مني» قلت: في الرضى والغضب؟ قال: نعم، فإني لا أقول في ذلك إلا حقاً) قال شارحه منلا علي: رواه أحمد وأبو داود والحاكم وصححه.

(٧) ولا يخفى عليك استيفاؤه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب الثاني في الأحاديث المذكورة، مع مراعاة أنها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فساداً الخ، وإن كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التي أشارت إليها الأحاديث.

خاصاً به فالدليل صحيح. وجاء في هذا المعنى من احتمال المشقة في الأعمال والصبر عليها دائماً، كثير.

ويكفيك من ذلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضي الله عنهم، ممن اشتهر بالعلم وحملِ الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد؛ كعمر، وعثمان، وأبي موسى الأشعري، وسعيد بن عامر، وعبد الله بن الزبير، ومن التابعين كعامر بن عبد قيس وأويس، ومسروق، وسعيد بن المسيب، والأسود بن يزيد، والربيع بن خثيم، وعروة بن الزبير، وأبي بكر بن عبد الرحمٰن راهب قريش، وكمنصور بن زاذان، ويزيد بن هارون، وهشيم، وزِرّ بن حبيش، وأبي عبد الرحمٰن السلمي ومن سواهم ممن يطول ذكرهم، وهم في اتّباع السنة والمحافظة عليها ما هم.

ومما جاء عن عثمان رضي الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركعة يقرأ فيها القرآن كله. وكم من رجل منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذا سنة، وسرد الصيام كذا وكذا سنة. وروي عن ابن عمر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام. وأجاز مالك صيام الدهر. وكان أويس القرني يقوم ليلة حتى يصبح، ويقول: بلغني أن لله عباداً سجوداً أبداً. ونحوه عن عبد الله بن الزبير. وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة، حتى يخضر جسده ويصفر؛ فكان علقمة يقول له: ويحك! لم تعذب هذا الجسد؟ فيقول: إن الأمر جِدّ. وعن ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت: كان يصلي حتى تورمت قدماه، فربما جلست أبكي خلفه مما أراه يصنع بنفسه. وعن الشعبي قال: غُشِي على مسروق في يوم صائف وهو صائم، فقالت له ابنته: أفْطِر! قال: ما أردتِ بي؟ قالت: الرفقَ. قال: يا بنية إنما طلبتُ الرفق لنفسي في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة.

إلى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التي لا يطيقها إلا الأفراد هيأهم الله لها وهيأها لهم وحببها إليهم؛ ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين في السابقين، جعلنا الله منهم، وذلك لأن العلة التي لأجلها نهى عن العمل الشاق مفقودة في حقهم، فلم ينتهض النهي في حقهم. كما أنه لما قال: «لا يَقضِ القاضي وهو غضْبان» وكان وجه النهي وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطَّرد النهي مع كل ما يشوش الفكر، وانتفى عند انتفائه، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذي لا يشوش. وهذا صحيح مليح.

فالضرب الأول: حاله حال من يعمل بحكم عهد الإسلام وعقد الإيمان من غير زائد.

والثاني: حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف، أو الرجاء، أو المحبة؛ فالخوف سوط سائق، والرجاء حاد قائد، والمحبة تيار حامل. فالخائف يعمل مع وجود المشقة، غير أن الخوف مما هو أشق، يحمل على الصبر ما هو أهون وإن كان شاقاً، والراجي يعمل مع وجود المشقة أيضاً، غير أن الرجاء في تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب، والمحب يعمل ببذل المجهود شوقاً إلى المحبوب فيسهل عليه الصعب، ويقرب عليه البعيد، ويُفني القوَى ولا يرى أنه أوفى بعهد المحبة ولا قام بشكر النعمة، ويعمر الأنفاس ولا يرى أنه قضى نهمته. وكذلك الخوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبب لذلك، إن كان لخيرة

الإنسان، ويرخّص له فيه إن كان لازماً له، حتى لا يحصل في مشقة ذلك، لأن فيه تشويش النفس كما تقدم.

ولكن العمل الحاصل ـ والحالة هذه ـ هل يكون مجزئاً أم لا إذا خاف تلف نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله؟.

هذا مما فيه نظر يُطّلع على حقيقة الأمر فيه من قاعدة «الصلاة في الدار المغصوبة»، وقد نقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعي، وأنه لا يجزئه إن فعل ونقل المنع في الطهارة عند خوف التلف، والانتقال إلى التيمم. وفي خوف المرض أو تلف المال احتمال. والشاهد للمنع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٩] وإذا كان منهياً عن هذه الأشياء وأشباهها بسبب الخوف، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات فالأمران مفترقان؛ فإن إدخال المشقة القادحة على النفس يعقل النهي عنها مجردة عن الصلاة، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة. فصارت ذات قولين[1].

وأيضاً فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى. وهي أن يقال: هل قصد الشارع رفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله؟ أم لأجل أنها حق للعبد؟ فإن قلنا: إنها حق لله فيتجه المنع حيث وجّهه الشارع، وقد رفَع الحرج في الدين، فالدخول فيما فيه الحرج مضاد لذلك الرفع، وإن قلنا: إنه حق للعبد فإذا سمح العبد لربه بحظه كانت عبادته صحيحة؟ ولم يتمحض النهي عن تلك العبادة.

والذي يرجح هذا الثاني أمور:

منها: أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٩] قد دل بإشارته على أن ذلك من جهة الرفق بالعباد لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] يشير بذلك إلى رفع الحرج عنهم لأنه أرفق بهم. وأيضاً فقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وأشباهها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد.

ومنها: ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج وإرادة اليسر؛ فإنما يكون النهي منتهضاً مع فرض الحرج والعسر، فإذا فرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع النهي. ومما يخص مسألتَنا قيام النبي ﷺ حتى تفطرت قدماه، أو تورمت قدماه؛ والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقّت ولا بد. ولكن المرء في طاعة الله يحلو للمحبين، وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم. وكذلك جاء عن السلف ترداد البكاء حتى عميت أعينهم. وقد روي عن الحسن بن عرفة قال: رأيت يزيد بن هارون بواسط، وهو من أحسن الناس عينين، ثم رأيته بعين واحدة، ثم رأيته وقد ذهبت عيناه، فقلت له: يا أبا خالد ما فعلت العينان الجميلتان؟ فقال: ذهب بهما بكاء الأسحار. وما تقدم في احتمال مطلق المشقة عن السلف الصالح عاضد لهذا المعنى. فإذاً من غَلَّبَ جانب حق الله تعالى منع بإطلاق، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق، ولكن جعل ذلك إلى خيرته.

---

(١) أي: كما في الصلاة في الدار المغصوبة كما قال، لأن الأمر والنهي المتوجهين إلى العمل يمكن انفكاكهما. والخلاف جارٍ فيما لم يكن هناك تلازم كمسألة الصلاة المذكورة.

فصل

وأما الثاني: فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها، ولا محيص له عنها، يقوم فيها بحق ربه تعالى. فإذا أوغل في عمل شاق فربما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به، فيقصر فيه، فيكون بذلك ملوماً غير معذور، إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها.

ذكر البخاري عن أبي جحيفة قال: آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمانُ أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء، وهي زوجة متبذِّلة فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء، ليس له حاجة في الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً، فقال له: كل فإني صائم. فقال: ما أنا بآكل حتى تأكل. فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، فقال: نم، فنام، ثم ذهب ليقوم، فقال: نم، فلما كان مِن آخر الليل قال سلمان: قم الآن. فصلينا[1]. فقال له سلمان: «إن لِرَبِّكَ عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كلّ ذي حقٍّ حقَّه»، فأتى النبيّ ﷺ فذكر له ذلك، فقال النبي ﷺ: «صَدقَ سلمان»[2].

وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ: «أفتانٌ أنتَ؟ أو أفاتنٌ أنت؟» ثلاث مرات، فلولا صلَّيتَ بـ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١]، ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ۝١﴾ [الشمس: ١]، ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۝١﴾ [الليل: ١] فإنه يصلي وراءك الكبيرُ والضعيفُ وذو الحاجة. وكان الشاكيَ به رجل أقبل بناضحين وقد جنح الليل، فوافق معاذاً يصلي، فترك ناضحيه وأقبل إلى معاذ، فقرأ سورة البقرة والنساء، فانطلق الرجل. انظره في «البخاري»[3]. وكذلك حديث: «إني لأَسْمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي» الحديث[4].

ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين، ومواضع المتعبدين، فرأى رجلاً يبكي بكاء عظيماً بسبب أن فاتته صلاة الصبح في الجماعة لإطالة الصلاة من الليل.

وأيضاً فقد يعجز الموغل في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل الغَناء فيه، ولهذا قال في الحديث في داود عليه السلام: «كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ولا يفِرّ إذا لاقَى[5]»، وقيل لابن مسعود رضي الله عنه: وإنك لتُقِل الصوم. فقال: إنه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة

---

(١) مقتضى السياق (فصليا) بالغائب فتراجع الرواية. والذي في البخاري (صليا) بألف الغائب، ولم يذكروا فيه رواية أخرى.

(٢) جزء من حديث أبي الدرداء مع سلمان رواه البخاري والترمذي.

(٣) أخرجه في «التيسير» عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ: (أفتان).

(٤) «أني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي، لما أعلمه من وجد أمه من بكائه» أخرجه في «التيسير» عن الخمسة إلا أبا داود.

(٥) في حديث عبد الله بن عمرو لما حلف ليصومن النهار وليقومون الليل ما عاش قال له رسول الله ﷺ: «فصم يوماً وأفطر يوماً. فذلك صوم داود عليه السلام. وهو أعدل الصيام ـ أو أفضل الصيام». أخرجه في «التيسير» عن الخمسة إلا الترمذي.

القرآن، أحبّ إليّ منه. ونحو هذا ما حكى عياض عن ابن وهب أنه آلى أن لا يصوم يوم عرفة أبداً؛ لأنه كان في الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر؛ فاشتد عليه. قال: فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار. وكره مالكٌ إحياءُ الليل كلّه وقال: لعله يصبح مغلوباً، وفي رسول الله أسوة. ثم قال: لا بأس به ما لم يضر ذلك بصلاة الصبح؛ فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم فلا، وإن كان وهو به فتور أو كسل فلا بأس به. فإذا ظهرت علة النهي عن الإيغال في العمل وأنه يسبِّب تعطيل وظائف، كما أنه يسبب الكسل والترك ويبغّض العبادة، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقَّعَة نُهي عن ذلك. وإن لم يكن شيء من ذلك فالإيغال فيه حسن. وسبب القيام بالوظائف مع الإيغال ما تقدم في الوجه الأول، من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة.

فإن قيل: دخول الإنسان في العمل وإيغاله فيه ـ وإن كان له وازع الخوف، أو حادي الرجاء، أو حامل المحبة ـ لا يمكن معه استيفاء أنواع العبادات، ولا يتأتى له أن يكون قائماً الليل، صائماً النهار، واطئاً أهله، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب للعيال، أو القيام بوظائف الجهاد على كمالها. وكذلك إدامة الصلاة مع إعانة العباد، وإغاثة اللهفان. وقضاء حوائج الناس، وغير ذلك من الأعمال؛ بل كثير منها تضادّ أعمالاً أخر بحيث لا يمكن الاجتماع فيها، وقد لا تضادّها ولكن تؤثر فيها نقصاً، وتزاحمُ الحقوق على المكلف معلوم غير مجهول فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه؟ ولهذا جاء: «مَنْ يُشَادَّ هذا الدينَ يَغلبْه»[1]. و«أيضاً» فإن سُلِّم مثل هذا في أرباب الأحوال ومسقطي الحظوظ، فكيف الحال مع إثباتها والسعي فيها والطلب لها؟.

فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان:

أحدهما: أرباب الحظوظ. وهؤلاء، لا بد لهم من استيفاء حظوظهم المأذون لهم فيها شرعاً، بحيث لا يُخلّ بواجب عليهم، ولا يضر بحظوظهم.

فقد وجدنا عدم الترخص في مواضع الترخص بالنسبة إليهم موقعاً في مفسدة أو مفاسد يعظم موقعها شرعاً، وقطع العوائد المباحة قد يوقع في المحرمات. وكذلك وجدنا المرور مع الحظوظ مطلقاً خروجاً عن ربقة العبودية؛ لأن المسترسل في ذلك على غير تقييد مُلقٍ حكمةَ الشرع عن نفسه، وذلك فساد كبير. ولرفع هذا الاسترسال جاءت الشرائع. كما أن ما في السمٰوات وما في الأرض مسخّر للإنسان[2].

فالحق الذي جاءت به الشريعة هو الجمع بين هذين الأمرين تحت نظر العدل: فيأخذ في

---

(١) روى الغزالي في «**الإحياء**»: «لا تشادوا هذا الدين فإنه متين، فمن يشاده يغلبه فلا تبغض إلى نفسك عبادة الله» قال عنه العراقي من حديث أبي هريرة: «لن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه» رواه البخاري.

أقول: رأيت في كتاب «**مجمع الزوائد**» عن بريدة الأسلمي حديثاً رواه أحمد ورجاله موثقون جاء في آخره: «فإنه من يشاد هذا الدين يغلبه» وقال في كتاب «**أسنى المطالب**» خبر «من يشاد هذا الدين يغلبه» رواه العسكري وغيره، وفي البخاري «أن الدين يسر الخ». . . .

(٢) ومهيأ لحظوظه. فالمطلوب الاعتدال، فلا حرمان مما هيأه الله له، ولا استرسال فيه.

الحظوظ ما لم يخل بواجب، ويترك الحظوظ ما لم يؤد الترك إلى محظور، ويبقى في المندوب والمكروه على توازن: فيندب إلى فعل المندوب الذي فيه حظه كالنكاح مثلاً؛ وينهى عن المكروه الذي لا حظّ فيه عاجلاً، كالصلاة في الأوقات المكروهة؛ وينظر في المندوب الذي لا حظّ له فيه، وفي المكروه الذي له فيه حظ ـ أعني الحظ العاجل ـ فإن كان ترك حظه في المندوب[1] يؤدي لما يكره شرعاً، أو لترك مندوب هو أعظم أجراً، كان استعماله الحظ وترك المندوب أولى؛ كترك التمتع بزوجته المؤدي إلى التشوف إلى الأجنبيات، حسبما نبّه عليه حديث[2]: «إذا رأى أحدُكم امرأةً فأعْجَبَتْهُ» الخ[3]. وكذلك ترك الصوم[4] يوم عرفة، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن، وفي الحديث: «إنكم قد استقبلتم عدوّكم والفِطر أقوى لكم»[5]. وكذلك إن كان ترك المكروه الذي له فيه حظ يؤدي إلى ما هو أشد كراهة منه، غُلّب الجانب الأخف؛ كما قال الغزالي: إنه ينبغي أن يقدم طاعة الوالدين في تناول المتشابهات، على التورع عنها مع عدم طاعتهما؛ فإنّ تناول المتشابهات للنفس فيها حظ، فإذا كان فيها اشتباه طُلب التورع عنها وكره تناولها لأجله؛ فإن كان في تناولها رضى الوالدين رجح جانب الحظ هنا، بسبب ما هو أشد في الكراهية، وهو مخالفة الوالدين، ومثله ما روي عن مالك: أنَّ طلب الرزق في شبهة أحسنُ من الحاجة إلى الناس.

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تزاحم الأعمال، فيقع الترجيح بينها، فإذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه، وبسطُ هذه الجملة هي عمدة كلام الفقهاء في تفاريع الفقه.

والثاني: أهل إسقاط الحظوظ. وحكمهم حكم الضَرب الأول في الترجيح بين الأعمال. غير أن سقوط حظوظهم لعزوب أنفسهم عنها منَع الخوف عليهم من الانقطاع وكراهية الأعمال، ووفَّقهم في الترجيح بين الحقوق، وأنهضهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم. فصاروا أكثر أعمالاً، وأوسع مجالاً في الخدمة. فيسعهم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعدّه في خوارق العادات، وأما أنّه يمكنهم القيام بجميع ما كُلّفه العبد وندب إليه على الجملة فمتعذر، إلا في المنهيات، فإنه تركٌ بإطلاق، ونفي أعمال لا أعمال، والنفي العام ممكن الحصول بخلاف الإثبات العام. ولما سقطت حظوظهم صارت عندهم لا تُزاحم

---

(١) أي: فإن كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوباً لاحظ لنفسه فيه، يؤدي إلى فعل مكروه شرعاً أو إلى ترك مندوب آخر أفضل منه، كان استعماله لحظه بترك هذا المندوب المؤدى فعله لأحد هذين الأمرين أولى به. وذلك كما إذا كان اشتغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته، فيؤدي ذلك إلى تطلعه للأجنبيات. وتشوفه للنظر إليهن. فيكون ترك النافلة وتمتعه بزوجه أولى.

(٢) رواه مسلم.

(٣) أي: فإنه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لا ينبعث إلى النظر للأجنبية.

(٤) مثال لما كان فيه فعل المندوب يؤدي إلى ما يكره شرعاً، وهو كراهة العبادة والملل منها. وما بعده مثال لما يؤدي إلى ترك مندوب هو أعظم منه أجراً ـ ومثله ما في الحديث بعده ـ ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم. والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب.

(٥) أخرجه في «**الجامع الصغير**» عن أحمد ومسلم وفي «**نيل الأوطار**» عن أحمد ومسلم وأبي داود ـ واللفظ فيهما: «إنكم مصبحو عدوكم الخ».

الحقوق إلا من حيث الأمر، كقوله: «إن لنفسك عليك حقاً»[١]. وحقه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط، فصار غيره عنده أقوى من حظ نفسه، فحظه أيضاً آخر الأشياء المستحقة، وإذا سقطت الحظوظ لحق ما هو بدل عنه، لأن زمان طلب الحظ لا يبقى خالياً، فدخل فيه من الأعمال كثير. وإذا عمل على حظه من حيث الأمر فهو عبادة كما سيأتي، فصار عبادة بعدما كان عادة، فهو ساقط من جهته، ثابت من جهة الأمر، كسائر الطاعات. ومن هنا صار مُسقط الحظ أعبد الناس، بل يصير أكثر عمله في الواجبات. وهنا مجال رحب، له موضع غير هذا.

فصل[٢]

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو من المأذون فيه. فإن كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر في المنع من ذلك التسبب، لأنه زاد على ارتكاب النهي إدخالَ العنت والحرج على نفسه إلا أنه قد يكون في الشرع[٣] سبباً لأمر شاق على المكلف، ولكن لا يكون قصدٌ من الشارع لإدخال المشقة عليه، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة؛ كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة، فإنها زجرٌ للفاعل وكفٌّ له عن مواقعة مثل ذلك الفعل، وعظةٌ لغيره أن يقع في مثله أيضاً. وكون هذا الجزاء مؤلماً وشاقاً مُضاهٍ لكون قطع اليد المتأكّلة، وشرب الدواء البشيع، مؤلماً وشاقاً. فكما لا يقال للطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال، فكذلك هنا؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم. والأدلة المتقدمة في أن الله لم يجعل في الدين من حرج ولا يريد جعله فيه. ويشبه هذا ما في الحديث من قوله: «ما ترددتُ في شيءٍ أنا فاعلهُ تردُّدي في قبضِ نَفْسِ عبدي المؤمن، يكره الموت وأنا أكرهُ مساءته. ولا بد له من الموت»[٤]؛ لأن الموت لَما كان حتماً على المؤمن، وطريقاً إلى وصوله إلى ربه، وتمتعه بقربه في دار القرار، صار في القصد إليه معتبراً، وصار من جهة المساءة فيه مكروهاً[٥]. وقد يكون لاحقاً بهذا المعنى النذور التي يشق على الإنسان الوفاء بها؛ لأن المكلف لما أريح من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات وإن شقت، كما لزمت العقوبات بناء على التسبب فيها. حتى إذا كانت النذور فيما ليس بعبادة، أو كانت في عبادة لا تطاق وشرعت لها تخفيفات، أو كانت مصادمة لأمر ضروري، أو حاجي في الدين، سقطت؛ كما إذا حلف بصدقة ماله فإنه يجزئه الثلث، أو نذر المشي إلى مكة راجلاً فلم يقدر فإنه يركب ويُهدي، أو كما إذا نذر أن لا يتزوج، أو لا يأكل

---

(١) تقدم.

(٢) تكميل للمقام ببيان أن الأعمال المنهي عنها إذا تسبب عنها مشقة فإن الشارع لا يقصد فيها المشقة أيضاً وإن جاءت في الطريق بسبب المكلف.

(٣) لعل فيه سقط (ما يكون).

(٤) رواه البخاري.

(٥) أي: غير مقصود ما فيه من جهة المكروهية، ولكنه مقصود من جهة أنه موصل إلى السعادة. وإنما كان شبيهاً ولم يكن مما تقدم لأنه ليس في موضوع التكاليف الدنيوية.

الطعام، فإنه يسقط حكمه، إلى أشباه ذلك فانظر كيف صحبه الرفق الشرعي فيما أدخل نفسه فيه من المشقات.

فعلى هذا كون الشارع لا يقصد إدخال المشقة على المكلف عام في المأمورات والمنهيات.

ولا يقال: إنه قد جاء في القرآن: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] فسمى الجزاء اعتداء، وذلك يقتضي القصد إلى الاعتداء، ومدلوله المشقة الداخلة على المعتدي.

لأنا نقول: تسمية الجزاء المرتب على الاعتداء اعتداءً مجازٌ معروف مثله في كلام العرب. وفي الشريعة من هذا كثير، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]، ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾ [الطارق: ١٥، ١٦] إلى أشباه ذلك، فلا اعتراض بمثل ذلك.

فصل[1]

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه. فههنا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها، كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس. غير أن المؤذيات والمؤلمات خلقها الله تعالى ابتلاءً للعباد وتمحيصاً، وسلطها عليهم كيف شاء ولما شاء ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣] وفُهِم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على الإطلاق، رفعاً للمشقة اللاحقة، وحفظاً على الحظوظ التي أذن لهم فيها، بل أذن في التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع، تكملة لمقصود العبد، وتوسعة عليه، وحفظاً على تكميل الخلوص في التوجه إليه، والقيام بشكر النعم.

فمن ذلك الإذن في دفع ألم الجوع والعطش، والحر والبرد، وفي التداوي عند وقوع الأمراض، وفي التوقي من كل مؤذ آدمياً كان أو غيره، والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها. وهكذا سائر ما يقوم به عيشه في هذه الدار من درء المفاسد وجلب المصالح. ثم رتب له مع ذلك دفع المؤلمات الأخروية، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية، كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله. وكون هذا مأذوناً فيه معلوم من الدين ضرورة.

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتامه فلا إشكال في علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة؛ كما أوجب علينا دفع المحاربين، والساعين على الإسلام والمسلمين بالفساد، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله. ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء؛ لأنا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذلك مُلغى في التكليف، وإن كان معتبراً في العقد الإيماني. كما لا

---

(١) هذا مقابل لسائر ما تقدم في موضوع لحوق المشقات، تكميلاً للمقام.

تعتبر[١] جهة التكليف ابتداء. وإن كان في نفسه ابتلاء؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد، خَلقٌ للرب، فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبد، فليس له في الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر، فكذلك هنا.

وأما إن لم يثبت انحتام الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء، وأن ذلك الشاق مرسل من المسلِّط المُبْلي، فيستسلم العبد للقضاء. ولذلك لما لم يكن التداوي محتماً تركه كثير من السلف الصالح، وأذن عليه الصلاة والسلام في البقاء على حكم المرض؛ كما في حديث السوداء المجنونة[٢] التي سألت النبي ﷺ أن يدعو لها فخيّرها في الأجر مع البقاء على حالتها، أو زوال ذلك. وكما في الحديث: «ولا يكْتَوُون وعلى ربهم يتوكلون»[٣]. ويمكن اعتبار جهة الحظ بمقتضى الإذن ويتأيد بالندب؛ كما في التداوي حيث قال عليه الصلاة والسلام: «تَداوَوْا فإن الذي أنزلَ الداءَ أنزل الدواء»[٤] وأما إن ثبتت الإباحة فالأمر أظهر.

وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث[٥] من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق اللفظ، وبقي الكلام على الوجه الرابع، وذلك مشقة مخالفة الهوى، وهي:

---

(١) أي: فكما أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله: (لأنه الخ) ولا يعتبر فيه هذا الابتلاء، بل طولب المكلف بالامتثال، فكذلك هنا طولب المكلف بما يدفع هذا الابتلاء الذي ينزل به من الأمراض وغيرها. وبعبارة أخرى: إذا كان ابتداء التكليف العام وأصله ابتلاء، ولم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء فكذا هذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلاً يكون تكليفاً مقبولاً، ولا يعتبر الابتلاء مانعاً من توجهه.

(٢) كان الأولى أن يقول: (التي كانت تصرع) كما هي عبارة الحديث.

(٣) الحديث أخرجه مسلم لفظه: «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب. قيل: من هم يا رسول الله؟ قال: الذين لا يكتوون، ولا يسترقون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون الخ».

(٤) تقدم.

(٥) عقد المسألة السابعة لمسمى لفظ المشقة في الوجه الثالث، فتكلم عنه في أولها وفرق بين ما يعد مشقة معتادة وما لا يعد وإن كان فيه كلفة، وانجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة في التكاليف، كما لا يقصد غير المعتادة، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط، ثم رتب على ذلك في الفصل الأول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة في التكليف نظراً إلى عظم أجرها، ثم ذكر في الفصل الثاني أن الأعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة فإما أن تكون معتادة أو غير معتادة، وتوسع في تفاصيل غير المعتادة التي هي محل مشروعية الرخص، وخارجة عما عقدت له المسألة، ثم مد النفس في تفاصيل غير المعتادة التي تتسبب عن العبادة إما لخوف الانقطاع عن العمل أو كراهيته، وإما لمزاحمة الوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض، وذلك في الفصلين الثاني والثالث، ثم أكمل المقام في الفصل الرابع بالأفعال غير المأذون فيها في مقابلة موضوع الفصل الثاني الذي قيده بالمأذون فيها، ثم ذكر فصلاً خامساً لمجرد إكمال الكلام في مطلق المشقة. وبمراجعة هذه الفصول لا تجد منها فصلاً خاصاً بالوجه الثالث، بل عنايته كما رأيت بالوجهين الأول والثاني أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما يشبهه الذي فيه المشقة غير معتادة ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة. ثم قال في آخر المسألة: (وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث) فهذا الصنيع غير موجه، وكان يحسن به أن يضع كل مبحث مما اشتملت عليه تلك الفصول في محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز المباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه.

المسألة الثامنة

وذلك أن مخالفة ما تهوى الأنفس شاق عليها، وصعب خروجها عنه؛ ولذلك بلغ أهل الهوى في مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم، وكفى شاهداً على ذلك حال المحبين، وحال من بعث إليهم رسول الله ﷺ من المشركين وأهل الكتاب، وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه، حتى رضُوا بإهلاك النفوس والأموال ولم يرضَوا بمخالفة الهوى، حتى قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣] الآية! وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم: ٢٣] وقال: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم ﴿١٤﴾﴾ [محمد: ١٤] وما أشبه ذلك.

ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبداً لله. فإذاً مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف، وإن كانت شاقة في مجاري العادات؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك، لكان ذلك نقضاً لما وضعت الشريعة له، وذلك باطل، فما أدى إليه مثله. وبيان هذا المعنى مذكور بعد إن شاء الله.

المسألة التاسعة

كما أن المشقة تكون دنيوية، كذلك تكون أخروية؛ فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدي إلى تعطيل واجب أو فعل محرم، فهو أشد مشقة ـ باعتبار الشرع ـ من المشقة الدنيوية التي هي غير مخلة بدين. واعتبار الدين مقدم[1] على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع. وكذلك هنا[2]. فإذا كان كذلك فليس للشارع قصد[3] في إدخال المشقة من هذه الجهة. وقد تقدم من الأدلة التي يدخل[4] تحتها هذا المطلب ما فيه كفاية.

المسألة العاشرة

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده؛ كالمسائل المتقدمة. وقد تكون عامة[5] له ولغيره. وقد تكون داخلة على غيره بسببه.

---

(١) أي أن أصول الدين تقدم على اعتبار النفس والأعضاء. فإذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدم الدين؛ ولذا وجب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس، أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك، فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس حتى متى نحو المرض. وحينئذ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدماً على النفس ولا على المال في كل شيء. والمقام يحتاج إلى بسط أوفى من هذا ولذا قال صاحب «**التحرير**» في موضوع الضروريات الخمس: (إن حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي إلى البدع) فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين. وسيأتي في المسألة العاشرة ما يحتاج فيه إلى الترجيح بين مصلحتين قد تكون إحداهما دينية والأخرى دنيوية. فلو كانت الدينية تقدم مطلقاً ما كان هناك حاجة إلى الترجيح المذكور.

(٢) أي فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية.

(٣) أي: فمع كونه يقدم ما فيه حفظ الدين ـ مع كونه مشقته أعظم ـ على ذي المشقة الدنيوية الصرفة، فإنه لا يقصد إدخال هذه المشقة على المكلف، ولكنها جاءت في طريق حفظ الدين غير مقصودة.

(٤) لأنه داخل في عموم المشقة التي برهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقاً وإن جاءت في طريق امتثال التكليف.

(٥) هذا نوع آخر من المشقة ليس داخلاً في المعاني الأربعة التي تقدمت، لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من =

ومثال العامة له ولغيره كالولي المفتقَر إليه لكونه ذا كفاية فيما أسند إليه، إلا أن الولاية تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنس بمناجاته، فإنه إذا لم يقم بذلك عمّ الفساد والضرر، ولحقه من ذلك ما يلحق غيره.

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضي والعالم المفتقر إليهما، إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما إلى ما لا يجوز[١]، أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنيوي، وهما إذا لم يقوما بذلك عمّ الضرر غيرهما من الناس. فقد نشأ هنا على طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام.

وعلى كل تقدير فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع تكون غير مطلوبة، ولا العمل المؤدي إليها[٢] مطلوباً كما تقدم بيانه. فقد نشأ هنا نظر في تعارض مشقتين؛ فإن المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره، فيلزم أيضاً من الاشتغال بغيره فساد ومشقة في نفسه. وإذا كان كذلك تصدى النظر في وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك[٣]؛ وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح، فإذا كانت المشقة العامة أعظم، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة[٤]. وإن كان بالعكس فالعكس. وإن لم يظهر ترجيح فالتوقف، كما سيأتي ذكره في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله.

المسألة الحادية عشرة

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجةً عن معتاد المشقات في الأعمال العادية، حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة؛ وعلى ذلك دلت الأدلة المتقدمة؛ ولذلك شرعت فيها الرخص مطلقاً.

وأما إذا لم تكن خارجة على المعتاد، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لرفعها أيضاً. والدليل على ذلك أنه لو كان قاصداً لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها؛ لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره، قَلّ أو جَلّ؛ إما في نفس العمل المكلف به، وإما في خروج المكلف

= نفس الفعل، وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التي تناط بالمكلف. فإذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد: فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل، عكس المعاني الأربعة السابقة.

(١) من الأمور التي تعرض في القضاء غير الجور في الحكم، فليس القاضي معصوماً، وقد يجره الأمر إلى الجور أيضاً. وهذا ما دعا مثل أبي حنيفة إلى التنحي عنه مع توجيه الأذى إليه بسبب التنحي. فلا يظهر وجه للانتقاد من بعض الناظرين هنا على ذلك.

(٢) أي: إلى المشقة الخارجة عن المعتاد، كما سبق، وكما هو مساق كلام المؤلف هنا. أو يقال: إن العمل المؤدي إلى المشقة من حيث تأديته إليها لا يطلب، والطلب إنما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله.

(٣) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله، فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي تتضرر بعدمها. وبهذا تجتمع المصلحتان وتنتفي المشقتان.

(٤) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تتعين عليه. وبين مهم ديني غير متأكد عليه.

عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف، وإما فيهما معاً. فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب، كان ذلك اقتضاءً لرفع العمل المكلف به من أصله. وذلك غير صحيح. فكان ما يستلزمه غير صحيح.

إلا أن هنا نظراً[(١)]، وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال: فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر، كالمشقة في ركعتي الصبح، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد، إلى غير ذلك من أعمال التكليف. ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه، توازي مشقة مثله من الأعمال العاديّة. فلم تخرج عن المعتاد على الجملة. ثم إن الأعمال المعتادة[(٢)] ليست المشقة فيها تجري على وزان واحد، في كل وقت، وفي كل مكان، وعلى كل حال. فليس إسباغ الوضوء في السَّبَرات[(٣)]، يساوي إسباغه في الزمان الحار، ولا الوضوءُ مع حضرة الماء من غير تكلف في استقائه، يساويه مع تجشم طلبه أو نزعه من بئر بعيدة. وكذلك القيام إلى الصلاة من النوم في قِصَر الليل أو في شدة البرد، مع فعله على خلاف ذلك.

وإلى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ[(٤)] جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠] بعد قوله: ﴿الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢﴾ [العنكبوت: ١، ٢] إلى آخرها. وقوله: ﴿وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ۝١٠ هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُواْ زِلْزَالًا شَدِيدًا ۝١١﴾ [الأحزاب: ١٠، ١١] ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق في وعده، بقوله: ﴿رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣] الآية! وقصة[(٥)] كعب بن مالك وصاحبيه رضي الله عنهم في تخلفهم عن غزوة تبوك، ومنع[(٦)] رسول الله ﷺ من مكالمتهم، وإرجاء أمرهم ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ﴾ [التوبة: ١١٨] وكذلك ما جاء في نكاح الإماء[(٧)] عند خشية العنت،

---

(١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته، حتى لا تختلط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها.

(٢) أي: من أعمال التكليف، بدليل سابقه ولاحقه.

(٣) جمع سبرة بفتح فسكون وهي الغداة الباردة.

(٤) أي: فالإيمان قد يستتبع الوفاء بواجباته مشقات وفتناً يجب الصبر عليها، ولا تعد خارجة عن المعتاد في موضوع الإيمان، وهو من أعمال التكليف. وآية الأحزاب فيها مشقة الجهاد دفاعاً عن الدين. وطبيعة الجهاد تقتضي مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد في الجهاد وإن كانت هي في نفسها شاقة. ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضي أن ذلك من لوازم عقد الإيمان، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره في سبيل المحافظة عليه.

(٥) تقدم تخريجها.

(٦) ربما يقال: إن هذا ليس تكليفاً لهم، ولكنه نوع من العقوبة، لأن غيرهم هو الذي كلف بهجرهم. ولم يكلفوا إلا بهجر نسائهم في آخرة المدة تقريباً، وليس هذا من المشقات التي يتوهم فيها الخروج عن المعتاد، فما هو الذي كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه؟

(٧) أي: المشقة في عدم إباحة التزوج بهن إلا عند بلوغ الأمر خوف الزنا. أما ما قبل ذلك من شدة الداعية إلى النكاح فلا يعتد به وإن كان مشقة، ومع وجود المشقة التي اعتبرت هنا في الرخصة فقد ندب إلى الصبر عند نكاحهن. =

ثم قال: ﴿وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

إلى أشباه ذلك، مما يدل على أن المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد، ولكنه في الحقيقة معتاد، ومشقته في مثلها مما يعتاد؛ إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة: «طرف أعلى» بحيث لو زاد شيئاً لخرج عن المعتاد؛ وهذا لا يخرجه عن كونه معتاداً، و«طرف أدنى» بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثم مشقة تنسب إلى ذلك العمل، و«واسطة» هي الغالب والأكثر. فإذا كان كذلك فكثير مما يظهر ببادىء الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد، لا يكون كذلك لمن كان عارفاً بمجاري العادات. وإذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للشارع قصد في رفعها، كسائر المشقات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة؛ فلا يكون فيها رخصة. وقد يكون الموضع مشتبهاً فيكون محلاً للخلاف.

فحيث قال الله تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١] ثم قال: ﴿إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [التوبة: ٣٩] كان هذا موضع شدة؛ لأنه يقتضي أن لا رخصة أصلاً في التخلف، إلا أنه ـ بمقتضى الأدلة على رفع الحرج ـ محمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة، بحيث يتأتى النفير ويمكن الخروج. وقد كان اجتمع في غزوة تبوك أمران: شدة الحر، وبعد المشقة، زائداً على مفارقة الظلال، واستدرار الفواكه والخيرات. وذلك كله زائد في مشقة الغزو زيادة ظاهرة، ولكنه غير مخرج لها عن المعتاد؛ فلذلك لم يقع في ذلك رخصة. فكذلك أشباهها. وقد قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

وقد قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] إنما ذلك سعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات. وقال عكرمة: ما أحلَّ لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. وعن عبيد بن عمير أنه جاء في ناس من قومه إلى ابن عباس فسأله عن الحرج. فقال: أولستم العرب؟! ثم قال: ادع لي رجلاً من هذيل فقال: ما الحرج؟ قال: الحرَجةِ من الشجر ما ليس له مخرج، قال ابن عباس: ذلك؛ الحرج ما لا مخرج له. فانظر كيف جعل الحرج ما لا مخرج له، وفسر رفعه بشرع التوبة والكفارات. وأصل الحرج الضيق. فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها فليس بحرج لغة ولا شرعاً، كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية، وهي التمحيص والاختبار، حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في الغائب. فقد تبين إذاً ما هو من الحرج مقصود الرفع، وما ليس بمقصود الرفع. والحمد لله.

فصل

قال ابن العربي: «إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط؛ وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا. وفي بعض أصول الشافعي اعتباره» انتهى ما قال.

وهو مما ينظر فيه.

فإنه إن عنى بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد، فالحكم كما قال؛ ولا ينبغي

= فدل على أن المشقة في هذا الباب تقدر بحسبها فيه، لا بحسب نسبتها إلى المشقات في الأبواب الأخرى.

أن يختلف فيه؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه، وإلا لزم في أصل التكليف. فإن تصور وقوع اختلاف فإنما هو مبني على أن ذلك الحرج، من قبيل المعتاد، أو من قبيل الخارج عن المعتاد، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما. وأيضاً فتسميته خاصاً يشاحّ فيه؛ فإنه بكل اعتبارٍ عامٌّ غير خاص، إذ ليس مختصاً ببعض المكلفين على التعيين دون بعض.

وإن عنى بالحرج ما هو خارج عن المعتاد، ومن جنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة، فالعموم والخصوص فيه أيضاً مما يشكل فهمه؛ فإن السفر مثلاً سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم، وقد شرع فيه التخفيف. فهذا عام. والمرض قد شرع فيه التخفيف وهو ليس بعام، بمعنى أنه لا يسوغ التخفيف في كل مرض؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائماً أو قاعداً؛ ومنهم من يقدر على ذلك؛ ومنهم من يقدر على الصوم، ومنهم من لا يقدر. فهذا يخص كل واحد من المكلفين في نفسه. ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجملة. فالظاهر أنه خاص ولكن لا يخالف فيه مالك الشافعي؛ إلا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج العام عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد، فيرجع إذ ذاك إلى قسم العام، ولا يخالف فيه مالك الشافعي أيضاً. وعند ذلك يصعب تمثيل الخاص: وإلا فما من حرج يعد أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف إلا وهو عام، وإن اتفق أن لا يقع منه في الوجود إلا فرد واحد. وإن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين فهذا غير متصور في الشريعة، إلا من اختص به النبي ﷺ، أو خص به أحد أصحابه؛ كتضحية أبي بردة بالعَناق الجذَعة، وشهادة خزيمة. فذلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذلك.

فإن قيل: لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم، وما كان خاصاً[1] ببعض الأقطار، أو بعض الأزمان، أو بعض الناس، وما أشبه ذلك.

فالجواب أن هذا أيضاً مما ينظر فيه؛ فإن الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلي لا خاص؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه خاصاً ببعض الأشخاص المتعينين، أو بعض الأزمان المعينة، أو الأمكنة المعينة. وكل ذلك إنما يتصور في زمان النبوة، أو على وجه لا يقاس عليه غيره. كنهيه عن ادّخار لحوم الأضاحي زمن الدافة[2] وكتخصيص الكعبة بالاستقبال، والمساجد الثلاثة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد. فتصور مثل هذا[3] في مسألة ابن العربي غير متأت.

---

(١) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر فيأتي دار الضرب بتبره ويأخذ منها دنانير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب قال: وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية في شخص معين وحالة معنية ا هـ، وهذا غير ظاهر، لأن كل مسافر هذه حاله فحكمه هكذا، كما يشير إليه قول المؤلف (فإن الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلي الخ).

(٢) الدافة قوم من الأعراب يردون المصر. وقد نهى عن الادخار حينذاك ليأكل هؤلاء القادمون منها.

(٣) أي: فخصوص مثل الخصوص في هذه الأمثلة التي أشار إليها لا يعقل هنا في كلام ابن العربي، فلا يمكن حمل الخصوص في كلامه عليه. وغرضه بكثرة الاحتمالات التي يطرقها ثم ينفيها أخذ الطريق على ابن العربي في جملته هذه.

فإن قيل: ففي النوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوع أو صنف داخل تحت جنس شامل له ولغيره.

قيل: وفيه أيضاً عموم، من جهة كونه شاملاً لمتعدد لا ينحصر. فليس أحد الطرفين وهو الخصوص، أولى به من الطرف الآخر وهو العموم. بل جهة العموم أولى؛ لأن الحرج فيها كلي بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به في الحكم. فنسبةُ ذلك النوع أو الصنف إلى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد، نسبةُ بعد أفراد ذلك الجنس في لحوق المرض أو السفر إلى جميع أفراده. فإن ثبت الحكم في بعضها ثبت في البعض؛ وإن سقط سقط في البعض. وهذا متفق عليه بين الإمامين. فمسألتنا ينبغي أن يكون الأمر فيها كذلك.

فإن قيل: لعله يريد بذلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالباً. وهو عام؛ كالتراب والطحلب وشبه ذلك، أو خاص كما إذا كان عدم الانفكاك خاصاً ببعض المياه. فإن حكم الأول ساقط لعمومه، والثاني مختلف فيه لخصوصه. وكذلك اختلف في ماء البحر: هل هو طهور أم لا؟ لأنه متغير خاص. وكالتغير بتفتت الأوراق في المياه خصوصاً ففيه خلاف. والطلاق قبل النكاح إن كان عاماً سقط، وإن كان خاصاً ففيه خلاف. كما إذا قال كل امرأة أتزوجها من بني فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كل بكر أتزوجها أو كل ثيب وما أشبه ذلك فهي طالق. ومثله كل أمة اشتريتها فهي حرة: هو بالنسبة إلى قصد الوطء من الخاص[1] كما لو قال: كل حرة أتزوجها طالق؛ وبالنسبة إلى قصد مطلق الملك من العام فيسقط. فإن قال فيه: كل أمة اشتريها من السودان كان خاصاً، وجرى فيه الخلاف، وأشباه ذلك من المسائل.

فالجواب أن هذا ممكن، وهو أقرب ما يؤخذ عليه كلامه؛ إلا أن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار، وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه[2]، لا بالنسبة إلى نظر الأصول. إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا. والنظر الأصولي يقتضي ما قال؛ فإن الحرج العام هو الذي لا قدرة للإنسان في الانفكاك عنه كالأمثلة المتقدمة، فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بحرج عام باطلاق. إلا أن الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخف، إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة، لاختلاف أحوال الناس في ذلك. وأيضاً فكما لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة، كذلك لا يطرد مع وجودها، فكان بهذا الإعتبار ذا نظرين، فصارت المسألة ذات طرفين وواسطة: الطرف العام الذي لا انفكاك عنه في العادة الجارية. ويقابله طرف خاص يطرد

---

(١) لأن له نكاح غير الأماء. أما الملك فلا يكون لغير الأماء. وقد عمم الحرج بهذه الصيغة فوسع عليه بإسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة، فله أن يملك الأماء ولكن ليس له نكاحهن، عملاً بالعموم في الأول، والخصوص في الثاني.

(٢) أي: فالخلاف بالاعتبار وعدمه في المذهبين يكون من الخلاف في الفروع لا في الأصول. ولكن ابن العربي نقله على أنه خلاف في الأصول كما هو صريح عبارته. يقول المؤلف: إذا ثبت هذا الخلاف الذي يعزوه ابن العربي إلى المذهبين كان المراد به ما شرحه المؤلف في هذا الوجه، وكان مقتضى القواعد الأصولية مصححاً له لكن على أنه نظر فقهي لا أصولي.

الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هذا الماء بالخل والزعفران ونحوه. وواسطة دائرة بين الطرفين، هي محل نظر واجتهاد والله أعلم.

المسألة الثانية عشرة

الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جارٍ على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة، والصيام، والحج، والجهاد، والزكاة، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك، أو لسبب يرجع إلى عدم العلم بطريق العمل؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢١٥]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩] وأشباه ذلك.

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع رادّاً إلى الوسط الأعدل؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعلَ الطبيب الرفيقِ يحمل المريضَ على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته، وقوة مرضه وضعفه؛ حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقاً في التدبير وسطاً لائقاً به في جميع أحواله.

أو لا ترى أن الله تعالى خاطب الناس[1] في ابتداء التكليف خطابَ التعريف بما أنعم عليهم من الطيبات والمصالح، التي بثها في هذا الوجود لأجلهم، ولحصول منافعهم ومرافقهم التي يقوم بها عيشهم، وتكمل بها تصرفاتهم، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢] وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ﴾ ـ إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٢، ٣٣] وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾﴾ [النحل: ١٠] إلى آخر ما عد

---

(١) الترتيب في ذاته صحيح، وأنه تعالى بدأ بإرشاد الخلق وإنارة عقولهم، بالحقائق المتعلقة بخلقهم وبث النعم في هذا الوجود لأجلهم، ولم يصل إلى تكليفهم ـ بعد أصل الإيمان والكليات التي سيشير إليها المؤلف في الكتاب عند الكلام على التكاليف المكية والمدنيّة ـ إلا بعد بيانات وإرشادات وإعدادات للعقول إلى فهم هذه التكاليف. هذا مفهوم. ولكن غير المفهوم استشهاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل في ابتداء التكليف مع أنها مدنية، وكان يمكنه أن يجد ما اشتملت عليه آيات مكية، كقوله تعالى في سورة غافر **﴿الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون﴾** [غافر: ٧٩] الخ. وفي سورة الأنعام: **﴿وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء﴾** [الأنعام: ٩٩] الخ وكالآية الثانية التي ذكرها من سورة إبراهيم لأنها مكية. ثم قوله بعد (فلما عاندوا أقيمت عليهم البراهين القاطعة) أي: وذلك في آيات مكية أيضاً كما في سورة ق، انظر كتاب «**الفوائد**» لابن القيم في الاستدلال بها على البعث وقدرة الله، وقوله: (فلما لم يلتفتوا إليها أخبروا بحقيقتها وضربت لهم الأمثال) كما في الآيتين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلهما مدني لما أضر بترتيبه. ولا ينافي هذا كله أن تكون هذه المعاني في المواطن الثلاثة وجدت أيضاً في السور المدنية من باب التوكيد والتقرير. إلا أنه يبقى الكلام في أن هذه الآيات التي اختارها في المعاني الثلاثة مرتبة في النزول حسبما جاء في ترتيبه هو، فعليك بمراجعة تواريخها في النزول لتعرف هل يتم له تقريره في هذا الترتيب؟

لهم من النعم، ثم وُعدوا على ذلك بالنعيم إن آمنوا، وبالعذاب إن تمادوا على ما هم عليه من الكفر. فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران، وشكوا في صدق ما قيل لهم، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحته. فلما لم يلتفتوا إليها لرغبتهم في العاجلة أخبروا بحقيقتها، وأنها في الحقيقة كلا شيء، لأنها زائلة فانية. وضربت لهم الأمثال في ذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [يونس: ٢٤] الآية. وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [محمد: ٣٦] وقوله: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [العنكبوت: ٦٤].

بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضي الرغبة في الدنيا رغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها، أو نظراً[(١)] إلى هذا المعنى، فقال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ مِمَّا أَخَافُ عليكم مَا يُفْتَح لكم مِن زَهَرَاتِ الدنيا»[(٢)] ولمّا[(٣)] لم يظهر ذلك ولا مظنته قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢] وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١] ووقع لأهل الإسلام النهي عن الظلم[(٤)]، والوعيدُ فيه والتشديد، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ[(٥)] أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]. ولما قال عليه الصلاة والسلام[(٦)]: «آيةُ المنافِقِ ثَلاثٌ: إذَا حَدَّثَ كَذَب، وإِذَ وَعَد أخْلَف، وَإِذَا ائتُمِنَ خَان». شق ذلك عليهم، إذ لا يسلم أحد من شيء منه، ففسّره عليه الصلاة والسلام لهم حين أخبروه، بكذب وإخلاف وخيانة مختصة بأهل الكفر.

وكذلك لمّا[(٧)] نزل: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية! شق عليهم، فنزل: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقارَف بعضهم بارتداد أو غيره وخاف أن لا يغفر له، فسئل في ذلك رسول الله ﷺ، فأنزل الله: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] الآية! ولما ذمّ الدنيا ومتاعها همّ جماعة من

---

(١) يعني: وأنه مظنة لذلك كما أشار إليه سابقاً.

(٢) حديث طويل أخرجه في «التيسير» عن الشيخين والنسائي.

(٣) المراد من كلام المؤلف في مثل هذا أنه قال هذا في مقام كذا، وقال ذلك في مقام كذا، لا أن هناك في الخارج هذا الترتيب. وإلا فالحديث قاله ﷺ على المنبر في المدينة، والآية في الأعراف وهي مكية، وكذا الآية الثانية في المؤمنون المكية.

(٤) أي: المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصي.

(٥) المعروف أن الظلم في الآية هو الشرك كما ورد تفسيره في الحديث بآية ﴿**إن الشرك لظلم عظيم**﴾ [لقمان: ١٣] ولو رجع قوله: (شق عليهم ذلك) للآية والحديث وزاد كلمة (بظلم) قبل قوله: (بكذب) لكان جيداً، وبغير هذا لا يكون لذكر آية الظلم موقع. وفي الواقع هي والحديث بعدها من وادٍ واحد، في أنها لما نزلت شق عليهم، ففسرت بما يخفف وقعها عليهم، حيث قالوا: أينا لم يظلم؟ أو نحوه، والتفسيران رد إلى الطريق الأعدل.

(٦) رواه الشيخان والترمذي والنسائي. وسيأتي الحديث بطوله في المسألة السادسة من الفصل الثالث في مسائل الأوامر والنواهي.

(٧) أخرجه مسلم عن أبي هريرة وهو حديث طويل.

الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتّلوا ويتركوا النساء واللذة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة، فرد ذلك عليهم رسول الله ﷺ وقال: «مَن رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[(١)] ودعا لأناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله: ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن: ١٥] والمال والولد هي الدنيا[(٢)]: وأقرّ الصحابةَ على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها، ولم يُزهِّدهم ولا أمرهم بتركها، إلا عند ظهور حِرص أو وجود منع من حقه، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك. وما سواه فلا.

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازي به المؤمنين في الآخرة وأنه جزاء لأعمالهم، فنسب إليهم أعمالاً وأضافها إليهم بقوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤] ونفى المنة به عليهم في قوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[(٣)] [التين: ٦] فلما منُّوا بأعمالهم، قال تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُواْۖ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسْلَٰمَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧] فأثبت المنة عليهم على ما هو الأمر في نفسه؛ لأنه مقطع حق، وسلَب[(٤)] عنهم ما أضاف إلى الآخرين، بقوله: ﴿أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧] كذلك أيضاً فلولا الهداية لم يكن ما مننتم به. وهذا يشبه في المعنى المقصود حديث شِراج[(٥)] الحَرَّة حين تنازع فيه الزبير ورجل من الأنصار، فقال عليه السلام[(٦)]: «اسْقِ يا زُبَيْرُ ـ فأمره بالمعروف ـ وأرْسِل الماءَ إلى جارك» فقال الرجل: أن كان ابن عمتك؟ فتلوّن وجه رسول الله ﷺ، ثم قال: «اسق يا زُبَيْرُ حتّى يرجع الماءُ إلى الجدر» واستوفى له حقه، فقال الزبير: إن هذه الآية نزلت في ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥] الآية.

وهكذا تجد الشريعة أبداً في مواردها ومصادرها.

وعلى نحو من هذا الترتيب يجري الطبيب الماهر: يعطي الغذاء ابتداء على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المغتذي: أهو غذاء، أم سم، أم غير ذلك؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط، قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخر، ليرجع إلى الاعتدال، وهو المزاج الأصلي، والصحة المطلوبة. وهذا غاية الرفق، وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه.

فصل

فإذا نظرت في كلية شرعية فتأمّلها تجدها حاملة على التوسط. فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر.

---

(١) تقدم.

(٢) أي: التي قد ذمها.

(٣) جارٍ على أن المعنى غير ممنون به. وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه غير مقطوع.

(٤) فلم يصف العمل لهم. بل أضافه لنفسه ومن به عليهم بخلاف غيرهم فإنه أضافه لهم وسلب المنة فيه عنهم.

(٥) الشراج: جمع شرجة بفتح فسكون وهي مسيل الماء من الحرة إلى السهل. والحرة: أرض ذات حجارة سود. وهي هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة.

(٦) أخرجه في «التيسير» عن الخمسة.

فطرفُ التشديد ـ وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف ـ وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً. وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه.

وعلى هذا، إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى؛ وعليه يجري النظر في الورع والزهد، وأشباههما، وما قبلها.

والتوسط يعرف بالشرع. وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات.

النوع الرابع في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ويشتمل على مسائل

المسألة الأولى

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف[1] عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النص الصريح الدال على أن العباد خُلقوا للتعبد لله، والدخول تحت أمره ونهيه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾﴾ [الذاريات: ٥٦، ٥٧] وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طـه: ١٣٢] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١]. ثم شرح هذه العبادة في تفاصيل السورة كقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ﴾ ـ إلى قوله: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧] وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأحكام. وقوله: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ﴾ [النساء: ٣٦] إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفاصيلها على العموم، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال. وهو معنى التعبد لله.

والثاني: ما دل على ذم مخالفة هذا القصد: من النهي أوّلاً عن مخالفة أمر الله. وذم من

(١) هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة، غير النوع الأول الذي قرره من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي. ولا تنافي بين القصدين، إنما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين، حتى تميز المباحث الخاصة بكل منهما. فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به، والرابع: أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد له لا لهواه. وهكذا تجد مسائل النوع الأول كلها في تفاصيله، وكذلك سائر الأنواع بطريق الاستقراء التام.

أعرض عن الله، وإيعادهم بالعذاب العاجل من العقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات، والعذاب الآجل في الدار الآخرة. وأصل ذلك اتّباع الهوى والانقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة، والشهوات الزائلة. فقد جعل الله اتّباع الهوى مضاداً للحق وعدّه قسيماً له؛ كما في قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] الآية. وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النازعات: ٣٧ـ ٣٩] وقال في قسيمه: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات: ٤٠، ٤١] وقال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٣، ٤] فقد حصر الأمر في شيئين: الوحي وهو الشريعة، والهوى. فلا ثالث لهما. وإذا كان كذلك فهما متضادان. وحين تعين الحق في الوحي توجه للهوى ضده. فاتباع الهوى مضاد للحق. وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣] وقال: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١] وقال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [محمد: ١٦] وقال: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم ﴿١٤﴾﴾ [محمد: ١٤] وتأمل فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى فإنما جاء به في معرض الذم له ولمتبعيه. وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال: (ما ذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه). فهذا كله واضح في أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى، والدخول تحت التعبد للمولى.

والثالث: ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى، والمشي مع الأغراض؛ لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك، الذي هو مضاد لتلك المصالح. وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة. ولذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته، وسار حيث سارت به؛ حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة درست، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي[1]. وما اتفقوا عليه إلا لصحته عندهم، وإطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا، من إقامة صلاح الدنيا. وهي التي يسمونها السياسة المدنية. فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة. وهو أظهر من أن يستدل عليه.

وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعي على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة. أما الوجوب والتحريم فظاهرٌ مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار؛ إذ يقال له: «افعل كذا» كان لك فيه غرض أم لا، و«لا تفعل كذا» كان لك فيه غرض أم لا. فإن اتفق للمكلف فيه غرضٌ موافقٌ، وهوىً باعثٌ على مقتضى الأمر أو النهي، فبالعرض لا بالأصل. وأما سائر الأقسام ـ وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف ـ فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره؛ فهي

(١) أي: من يعد متبعاً لهواه بحسب ما يؤدي إليه النظر العقلي عندهم، وقد اطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح.

راجعة إلى إخراجها عن اختياره. ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون. فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار، بل في رفعه مثلاً، كيف يقال: إنه داخل تحت اختياره؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلاني ممنوعاً؛ حتى إنه لو وكل إليه مثلاً تشريعُه لحرّمه، كما يطرأ للمتنازعين في حق. وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيله، يودّ لو كان مطلوب الحصول؛ حتى لو فرض جعلُ ذلك إليه لأوجبه. ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس، فيحب الآن ما يكره غداً، وبالعكس، فلا يستتب في قضية حكمٌ على الإطلاق. وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد، فينخرم النظام بسبب فرض اتّباع الأغراض والهوى. فسبحان الذي أنزل في كتابه :﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١]. فإذاً إباحة المباح مثلاً لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف، إلا من حيث كان قضاءً من الشارع. وإذ ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع، وغرضُه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبيعي. وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله.

فإن قيل: وضع الشرائع إما أن يكون عبثاً أو لحكمة. فالأول باطل باتفاق، وقد قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾؟[١] [المؤمنون: ١١٥] وقال :﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾[٢] [ص: ٢٧]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩]. وإن كان لحكمة ومصلحة، فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى، أو إلى العباد. ورجوعها إلى الله محال، لأنه غني ويستحيل عود المصالح إليه حسبما تبين في علم الكلام. فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد، وذلك مقتضى أغراضهم لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه، وما يوافق هواه في دنياه وأخراه. والشريعة تكفلت لهم بهذا المطلب في ضمن التكليف. فكيف ينفي أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم؟ وأيضاً فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد، وثبّتت لهم حظوظهم، تفضلاً من الله تعالى على ما يقوله المحققون، أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة. وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقاً كان ما ينافيه باطلاً.

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلم لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم. ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس. والحسُّ والعادة والتجربة شاهدة بذلك. فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه، واسترسال أغراضه، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع. وهذا هو المراد، وهو عين

---

(١) أي: بل لحكمة تقتضي تكليفكم وبعثكم للجزاء. فهي توبيخ للكفار على تغافلهم، وإرشاد إلى أن الشريعة وضعت لحكمة ولو زاد كلمة (الخ) لكان أحسن. لأن ظهور الإشارة تام في قوله: ﴿**وأنكم إلينا لا ترجعون**﴾ [المؤمنون: ١١٥].

(٢) الباطل ما لا حكمة فيه، والآية مقررة لما قبلها من أمر المعاد والحساب. ولا يكون إلا بعد شرع وبيان. والآية بعدها مثلها، فإن معنى اللعب واللهو ما لا حكمة فيه. وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالآيات، فلا يقال: إن الآيات في أصل الخلق لا في وضع الشريعة.

مخالفة الأهواء والأغراض. أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع. ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع. وهو ظاهر. وبه يتبين أن لا تعارض بين هذا الكلام وبين ما تقدم؛ لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبته الشارع؛ لا من حيث اقتضاه الهوى والشهوة. وذلك ما أردنا ههنا.

فصل

فإذا تقرر هذا انبنى عليه قواعد:

منها: أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق، من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير، فهو باطل بإطلاق؛ لأنه لا بد للعمل من حامل يحمل عليه، وداع يدعو إليه. فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذلك مدخل، فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة. وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة. وتأمّل حديثَ ابن مسعود رضي الله عنه في «**الموطأ**»: «إنك في زمان كثير فقهاؤُه، قليل قراؤُه، تحفَظ فيه حدودُ القرآن، وتضيع حروفه، قليل من يَسأل، كثير من يُعطِي، يطيلون فيه الصلاة ويقصرون فيه الخطبة، يبدءون أعمالهم قبل أهوائهم[1]. وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه، كثير قراؤه، تحفظ فيه حروف القرآن، وتضيع حدوده، كثير من يسأل، قليل من يعطي، يطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلاة، يبدءون فيه أهواءهم قبل أعمالهم».

فأما العبادات فكونها باطلة ظاهر. وأما العادات فذلك من حيث عدم ترتب الثواب على مقتضى الأمر أو النهي، فوجودها في ذلك وعدمها سواء. وكذلك الإذن في عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به، كما تقدم في كتاب الأحكام وفي هذا الكتاب.

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر والنهي أو التخيير فهو صحيح وحق؛ لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع، فكان كله صواباً. وهو ظاهر.

وأما إن امتزج فيه الأمران فكان معمولاً بهما، فالحكم للغالب[2] والسابق[3]. فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في لحاقه بالقسم الثاني، وهو ما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة؛ لأن طلب الحظوظ والأغراض لا ينافي وضع الشريعة من هذه الجهة، لأن الشريعة موضوعة أيضاً لمصالح العباد، فإذا جعل الحظ تابعاً فلا ضرر على العامل.

إلا أن هنا شرطاً معتبراً وهو أن يكون ذلك الوجه الذي حصَّلَ أو يحصِّل به غرضه، مما

---

(١) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه، فإذن عملهم يحمل عليه شيء آخر غير الهوى، وهو انقيادهم إلى ما شرعه الله. أما هواهم فمرتبته متأخرة عن البدء في العمل، فليسوا فيه متبعين للهوى. بخلاف الفريق الآخر الذي لا يبدأ في العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه، فإن المتغلب عليه في العمل هواه، وشتان بين الفريقين.

(٢) و(٣) أي: الأقوى في الحمل على الفعل، والذي سبق إلى النفس منهما.

تبين أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذلك الغرض، وإلا فليس السابق فيه أمر الشارع. وبيان هذا الشرط مذكور في موضعه.

وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالتبع، فهو لاحق بالقسم الأول.

وعلامة الفرق بين القسمين تحرّي قصد الشارع وعدم ذلك، فكل عمل شارك العاملَ فيه هواه فانظر، فإن كفّ هواه ومقتضى شهوته عند نهي الشارع، فالغالب والسابق لمثل هذا أمر الشارع. وهواه تبع. وإن لم يكف عند ورود النهي عليه، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة، وإذن الشارع تبعٌ لا حكم له عنده، فواطىء زوجته وهي طاهر، محتمل أن يكون فيه تابعاً لهواه، أو لإذن الشارع. فإن حاضت فانكفّ دلّ على أن هواه تبع. وإلا دل على أنه السابق.

فصل

ومنها: أن اتّباع الهوى طريق إلى المذموم، وإن جاء في ضمن المحمود؛ لأنه إذا تبين أنه مضادٌ بوضعه لوضع الشريعة، فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفاً.

أما **أولاً**: فإنه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي، لأنه مضاد لها.

وأما **ثانياً**: فإنه إذا اتبع واعتيد، ربما أحدث للنفس ضراوة وأُنساً به، حتى يسري معها في أعمالها، ولا سيما وهو مخلوق معها ملصق بها في الأمشاج. فقد يكون مسبوقاً بالامتثال الشرعي فيصير سابقاً له، وإذ صار سابقاً له صار العمل الامتثالي تبعاً له وفي حكمه، فبسرعةٍ ما يصير صاحبه إلى المخالفة. ودليل التجربة حاكمٌ هنا.

وأما **ثالثاً**: فإن العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله إلا لتلذاذ بما هو فيه، والنعيم بما يجتنبه من ثمرات الفهوم، وانفتاح مغاليق العلوم. وربما أكرم ببعض الكرامات، أو وضع له القبول في الأرض فانحاش الناس إليه، وحلقوا عليه، وانتفعوا به، وأمُّوه لأغراضهم المتعلقة بدنياهم وأخراهم، إلى غير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة، من الصلاة، والصوم، وطلب العلم، والخلوة للعبادة، وسائر الملازمين لطرق الخير. فإذا دخل عليه ذلك كان للنفس به بهجة وأنس، وغنى ولذة، ونعيم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من ذلك. كما قال بعضهم: «لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف» أو كما قال. وإذا كان كذلك فلعل النفس تنزع[1] إلى مقدمات تلك النتائج، فتكون سابقة للأعمال. وهو باب السقوط عن تلك الرتبة، والعياذ بالله. هذا وإن كان الهوى في المحمود ليس بمذموم على الجملة، فقد يصير إلى المذموم على الإطلاق. ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين، وأخبار الفضلاء والصالحين. فلا حاجة إلى تقريره ههنا.

---

(١) وتشتد رغبتها في القيام بالصلاة وُالصيام والخلوة للعبادة ليزداد أنسها وبهجتها، ولذتها ونعيمها، وإكرامها بالكرامات وزيادة القبول في الأرض. وكل هذا هوى خالط المحمود من العمل لكنه قد يسبق إلى النفس فيخسر صاحبه مرتبته.

فصل

ومنها: أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالآلة المُعدّة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سلماً لما في أيدي الناس. وبيان هذا ظاهر، ومن تتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيراً. وقد تقدم في كتاب الأحكام من هذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات في أسبابها. ولعل الفِرق الضالة المذكورة في الحديث أصل ابتداعها اتباع أهوائها، دون توخي مقاصد الشرع.

المسألة الثانية

المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.

فأما المقاصد الأصلية: فهي التي لا حظّ فيها للمكلف، وهي الضرويات المعتبرة في كل ملة. وإنما قلنا أنها لا حظّ فيها للعبد من حيث هي ضرورية، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لاتختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت. لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية.

«فأما كونها عينية»: فعلى كل مكلف في نفسه. فهو مأمور بحفظ دينه[1] اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضرورية حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعياً له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة[2] بالرحمة على المخلوق من مائه. وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة. ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحُجِر عليه، ولحيل بينه وبين اختياره. فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ، محكوماً عليه في نفسه؛ وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي.

«وأما كونها كفائية»: فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها. إلا أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق به في كونه ضرورياً؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي. وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق؛ فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته

---

(١) يحتاج المقام لبيان القدر الذي لا حظ فيه للنفس من هذه الأمور الخمسة. فحفظ نفسه بألا يعرضها للهلاك كأن يقذف بنفسه في مهواة، ودينه بأن يتعلم ما يدفع عن نفسه به الشبه التي تورد عليه مثلاً، وعقله بأن يمتنع عما يكون سبباً في ذهابه أو غيبوبته بأي سبب من الأسباب. ونسله بألا يضع شهوته إلا حيث أحل الله حتى تحفظ، وماله بألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به. وبهذا يظهر قوله: (أنه لو فرض اختياره لغير هذه الأمور لحجر عليه). أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به في حياته من لباس ومسكن وهكذا فهذا من النوع الثاني، أي المقاصد التابعة التي فيها حظه، وإن كان ضرورياً أيضاً كما سيأتي.

(٢) صفة للأنساب. وقوله: (بالرحمة) متعلق بالعاطفة أي: الأنساب التي من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والإحسان.

تخصيص، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينياً، بل بإقامة الوجود. وحقيقته أنه خليفة الله في عباده، على حسب قدرته وما هيىء له من ذلك؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض. فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض.

ويدلك على أن هذا المطلوب الكفائي مُعرَّىً من الحظ شرعاً أن القائمين به في ظاهر الأمر [١] ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك. فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضٍ أن يأخذ من المقضي عليه أو له أجرة على قضائه، ولا لحاكم على حكمه، ولا لمفتٍ على فتواه، ولا لمحسن على إحسانه، ولا لمقرض على قرضه، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة. ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة [٢] هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات، وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام، وهدم قواعد الإسلام. وبالنظر فيه يتبين [٣] أن العبادات العينية لا تصح الإجارة عليها، ولا قصد المعاوضة فيها، ولا نيل مطلوب دنيوي بها، وأن تركها سبب للعقاب والأدب، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة [٤]، لأن في تركها أيّ مفسدة في العالم.

وأما المقاصد التابعة[٥]: فهي التي روعي فيها الحظ المكلف. فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخَلاّت. وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قِبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره. فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسّه الجوع والعطش، ليحركه ذلك الباعث إلى التسبب في سد هذه الخلة بما أمكنه. وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء، لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها. وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن. ثم خلق

---

(١) وإنما قال في ظاهر الأمر لأنه وإن لم يأخذ الأجر من خصوص من ترافعوا إليه فإنه يأخذه من بيت المال الذي يأتي دخله ممن ترافعوا ومن غيرهم، إلا أن هذا ليس كالأجر الذي يأخذه من أرباب القضايا مباشرة، فهو لا يؤثر في ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكماً حقاً رآه بين المتخاصمين، كما هو ظاهر.

(٢) أي: بأخذ الرشوة أو أجر القضاء وما أشبه، يؤدي إلى مفسدة عامة، هي الجور وعدم الاستقامة في تأدية واجبات الولاية والقضاء، من رعاية العدالة والنصفة بين الناس، والبعد عن تهمة التحيز.

(٣) لأنه مسلوب الحظ فيها، وليس له الخيرة في التخلي عنها.

(٤) هذا إذا تعين النظر على الشخص، بوجه من وجوه التعيين.

(٥) وهي التسببات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها، بل وكل إلى اختياره أن يتعلق بما يميل إليه، وتقوى منته عليه، فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة، ولا بالتعليم دون الزراعة، وهكذا من ضروب التسببات التي لا يسعها التفصيل. فهذه كلها مكملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها، لأنها لا تقوم في الخارج إلا بها. ولو عدمت التابعة رأساً لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها. وفرق آخر، وهو أن الأصلية واجبة والتابعة مباحة (أي: بالجزء كما تقدم في المسألة الثانية من المباح) وسيأتي في المسألة التالية عدها من الضروريات أيضاً كالمقاصد الأصلية.

الجنة والنار، وأرسل الرسل مبينة أن الاستقرار ليس ههنا، وإنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك، لكنها تكتسب أسبابها هنا بالرجوع إلى ما حده الشارع، أو بالخروج عنه. فأخذ المكلف في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض. ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب التعاون بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه.

فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها، ولو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ، أو لكلف بها مع سلب الدواعي المجبول عليها؛ لكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحاً لا ممنوعاً، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة، وأجرى على الدوام مما يعُدّه العبد مصلحة ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[البقرة: ٢٣٢] ولو شاء لمَنَعنا في الاكتساب الأخروي القصدَ إلى الحظوظ، فإنه المالك وله الحجة البالغة، ولكنه رغَّبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعد حظي لنا، وعجل لنا من ذلك حظوظاً كثيرة نتمتع بها في طريق ما كلفنا به. فبهذا اللحظ قيل: إن هٰذه المقاصد توابع وإن تلك هي الأصول. فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية. والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد.

المسألة الثالثة

قد تحصّل إذاً أن الضروريات ضربان:

أحدهما: ما كان للمكلف فيه حظٌ عاجل مقصود؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله، في الاقتيات، واتخاذ السكن[(١)]، والمسكن، واللباس، وما يلحق بها من المتممات؛ كالبيوع، والإجارات، والأنكحة، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية.

والثاني ما ليس فيه حظ عاجل مقصود[(٢)]، كان من فروض الأعيان كالعبادات[(٣)] البدنية والمالية: من الطهارة، والصيام، والزكاة، والحج، وما أشبه ذلك؛ أو من فروض الكفايات، كالولايات العامة: من الخلافة، والوزارة، والنقابة، والعرافة، والقضاء، وإمامة الصلوات، والجهاد، والتعليم، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فُرض عدمها أو تركُ الناس لها انخَرم النظام.

فأما الأول: فلما كان للإنسان فيه حظ عاجل، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه، وكان ذلك الداعي قوياً جداً بحيث يحمله قهراً على ذلك، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه[(٤)]، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب الندب لا

---

(١) أي: الزوجة.

(٢) إنما قال (مقصود) لأن في فروض الكفاية ـ كالولاية ـ حظاً عاجلاً، كعزة الرياسة، وتعظيم المأمورين للآمر، وهكذا مما سيأتي له، إلا أنه غير مقصود شرعاً، بل منهي عنه أشد النهي. وسيأتي له تفسير الحظ المقصود بعد.

(٣) وكغير العبادات، من سائر الضروريات التي ليس فيها حظ عاجل، كما تقدم إيضاحه.

(٤) أما بالنسبة إلى غيره كالأقارب والزوجات مما لم يكن الداعي للنفس فيه قوياً فسيأتي أن الشارع يوجبه.

طلب الوجوب. بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة، كقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢] وما أشبه ذلك، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعاً الترك، لأثموا[١] لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب. فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلة من الداعي الباعث على الاكتساب. حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعي أوجبه الشرع عيناً أو كفاية؛ كما لو فرض هذا في نفقة الزوجات والأقارب[٢]، وما أشبه ذلك.

فالحاصل أن هذا الضرب قسمان: «وقسم» يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة، «قسم» يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة، كالإجارات والكراء، والتجارة وسائر وجوه الصنائع والاكتسابات. فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير. خدمة دائرة بين الخلق، كخدمة بعض أعضاء الإنسان بعضاً حتى تحصل المصلحة للجميع.

ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير، على طلب حظ النفس المباشر. وهذه حكمة بالغة. ولما كان النظر هكذا، وكانت جهة الداعي كالمتروكة[٣] إلى ما يقتضيه وكان ما يناقض الداعي ليس له خادم[٤]، بل هو على الضد من ذلك، أكدت جهة الكف هنا بالزجر والتأديب في الدنيا، والإيعاد بالنار في الآخرة، كالنهي عن قتل النفس، والزنى، والخمر، وأكل الربا، وأكل أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل، والسرقة، وأشباه ذلك؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعي الدخول في هذه الأشياء.

وعلى هذا الحد جرى الرسم الشرعي في قسم الكفاية من الضرب الثاني أو أكثر أنواعه، فإنَّ عِز السلطان، وشرف الولايات، ونخوة الرياسة، وتعظيم المأمورين للآمر، مما جبل الإنسان على حبه. فكان الأمر بها جارياً مجرى الندب لا الإيجاب، بل جاء ذلك مقيداً بالشروط المتوقع خلافها، وأُكِّد النظر في مخالفة الداعي. فجاء كثير من الآيات والأحاديث في النهي عما تنزع إليه النفس فيها: كقوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] إلى آخرها. وفي الحديث: «لاَ تَطْلبِ الإمَارَةَ

---

(١) قد يقال: إذا يكون واجباً كفائياً، وإلا لاختل حدّ الأحكام الخمسة. إلا أن يقال: إن هذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكل كما تقدم في الأحكام، فيصح التأثيم بترك الكل مع كونه مندوباً بالجزء.

(٢) فالتكسب لنفقة هؤلاء واجب.

(٣) فلم توجب، بل ندب إليها، أو ذكرت في معرض الإباحة.

(٤) أي: لما كان الداعي هو المتسلط وحده على الإنسان، يدعوه إلى طلب المصلحة ودرء المفسدة من أي طريق كان، وكان ما يناقض الداعي ـ وهو ما يقتضي عدم الدخول في طلب مصلحته ودرء مفسدته ـ ليس له من جهة الطبع ما يخدمه ويعين عليه، صار من الحكمة تخفيف وطأة هذا الداعي بالزواجر الشديدة عن السير وراء الداعي في كل شيء، ليقف عند حدّ عدم المساس بحقوق الغير.

فإنَّكَ إن طلبْتَها باستشْرافِ نفْسٍ وُكلتَ إليها» أو كما قال[١]. وجاء النهي عن غلول الأمراء، وعن عدم النصح في الإمارة[٢]، لما كان هذا كله على خلاف الداعي من النفس. ولم يكن هذا كله دليلاً على عدم الوجوب في الأصل؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها في مصالح الخلق من أوجب الواجبات.

وأما قسم الأعيان فلمَّا لم يكن فيه حظ عاجل مقصود، أُكِّد القصد إلى فعله بالإيجاب، ونفيه بالتحريم، وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية. وأعني بالحظ المقصود ما كان مقصودَ الشارع بوضعِهِ السببَ، فإنا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لا لنُحمد عليها، ولا لننال بها في الدنيا شرفاً وعزاً أو شيئاً من حطامها فإن هذا ضد ما وضعت له العبادات؛ بل هي خالصة لله رب العالمين ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٣] وهكذا شرعت أعمال الكفاية لا ليُنال بها عز السلطان، ونخوة الولاية وشرف الأمر والنهي، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع، فإن عز المتقي لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر. وكذلك ظهور العزة في الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتي تبعاً للعمل المكلف به، وهكذا القيام بمصالح الولاة من حيث لا يقدح في عدالتهم[٣] حسبما حده الشارع غير منكر ولا ممنوع، بل هو مطلوب متأكد. فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم إن احتاج إلى ذلك. وقد قال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢]الآية. وقال: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢، ٣] وفي الحديث: «مَن طَلَبَ العِلم تكفَّلَ اللَّهُ بِرِزْقِهِ»[٤] إلى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله، سببٌ لإنجاز ما عند الله من الرزق.

فصل

فقد تحصل من هذا أن ما ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه حظه بالقصد الثاني من الشارع. وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه[٥] العمل المبرأ من الحظ.

وبيان ذلك في الأول: ما ثبت في الشريعة أوّلاً من حظ نفسه وماله، وما وراء ذلك من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة، وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينية وغير ذلك، زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السمٰوات لهم، ووضع القبول لهم في الأرض حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم، وما

---

(١) لفظ الحديث: «يا عبد الرحمٰن بن سمرة لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها». وقد تقدم، أما الاستشراف فمذكور في حديث عمر في أخذ المال فراجعه.

(٢) كحديث: «ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلا لم يرح رائحة الجنة».

(٣) بأن يكون ذلك من بيت المال لا بالرشوة، ولا بهدايا الخصوم، ولا بأجر منهم.

(٤) تمامه: «من حيث لا يحتسب» رواه في «**الجامع الصغير**» عن الخطيب وإسناده ضعيف.

(٥) أي: يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذي جعل مما لاحظ فيه، كإقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها، فالقسم الذي فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذي لا حظ فيه.

يخصون به من انشراح الصدور، وتنوير القلوب، وإجابة الدعوات، والإتحاف بأنواع الكرامات، وأعظم من ذلك ما في الحديث مسنداً إلى رب العزة: «مَن آذَى لي وَلِيّاً فقدْ بارَزَنِي بالمحارَبَة»(١).

وأيضاً فإذا كانَ من هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأموره الخاصة به، في القيام بمصالحه ونيل حظوظه، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك ويتكفلوا له بما يفرِّغ باله للنظر في مصالحهم، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم، إلى ما أشبه ذلك مما هو راجع إلى نيل حظه على الخصوص. فأنت تراه لا يعرى عن نيل حظوظه الدنيوية، في طريق تجرده عن حظوظه. وماله في الآخرة من النعيم أعظم.

وأما الثاني: فإن اكتساب الإنسان لضرورياته في ضمن قصده إلى المباحات التي يتنعم بها ظاهر، فإنَّ أكل المستلذات، ولباس اللينات، وركوب الفارهات، ونكاح الجميلات، قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة. وقد مر أن إقامة الحياة ـ من حيث هو ضروري ـ لا حظ فيه.

وأيضاً فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والإجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق، قياماً بمصالح الغير،(٢) وإن كان في طريق الحظ. فليس فيه ـ من حيث هو ـ حظ له يعود عليه منه غرض، إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه. وكونه طريقاً ووسيله غير كونه مقصوداً في نفسه. وهكذا نفقته على أولاده وزوجته، وسائر من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل وغير عاقل، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطلوب، والله أعلم.

فصل

وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكلف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام:

قسم: لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال. وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة.

وقسم: اعتبر فيه ذلك. وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه، كالصناعات والحرف العادية كلها. وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان واستجلابه حظه في خاصة نفسه، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض.

وقسم: يتوسط بينهما، فيتجاذبه قصد الحظ ولحظُ الأمر الذي لا حظ فيه. وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحض في العموم وليست خاصة. ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباسِ والصدقات، والأذانُ، وما أشبه ذلك. فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ. ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالإنسان في الاكتساب يدخلها

---

(١) رواه في «**الجامع الصغير**» عن البخاري بلفظ: «من عادى لي ولياً فقد آذنته الحرب».

(٢) أي: فكما أن فيه الضروري العيني، فيه الضروري الكفائي.

الحظ. ولا تناقض في هذا، فإن جهة الأمر بلا حظ غير وجه الحظ، فيؤمر انتداباً أن يقوم به لا لحظّ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة، حين لا يكون ثم قائم بالانتداب. وأصل ذلك في والي مال اليتيم قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦] وانظر ما قاله العلماء في أجرة القسّام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية، وتعليم العلوم على تنوعها. ففي ذلك ما يوضح هذا القسم.

المسألة الرابعة[١]

ما فيه حظ العبد محضاً ـ من المأذون فيه ـ يتأتى تخليصه من الحظ، فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً، فإنه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به. فإذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد، صار مجرداً من الحظ. كما أنه إذا لبى الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه، تجرد عن الحظ. وإذا تجرد من الحظ ساوى[٢] ما لا عوض عليه شرعاً، من القسم الأول الذي لا حظ فيه للمكلف.

وإذا كان كذلك فهل يلحق به في الحكم لمَّا صار ملحقاً به في القصد؟ هذا مما ينظر فيه. ويحتمل وجهين[٣] من النظر:

أحدهما: أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى ما ساواه في القصد؛ لأن قسم الحظ هنا قد صار عين القسم الأول بالقصد، وهو القيام بعبادة من العبادات مختصة بالخلق في إصلاح أقواتهم ومعايشهم، أو[٤] صار صاحبه على حظ من منافع الخلق يشبه الخزّان على أموال بيوت الأموال، والعمال في أموال الخلق. فكما لا ينبغي لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضاً على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به، كذلك ههنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار

---

(١) إن قلت: إنه كان الأنسب للمؤلف أن يؤخر هذه المسألة ويضمها إلى مسائل القسم الثاني من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكلف نفسه. ولا يدرجها في مسائل هذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف، لأنها ترجع إلى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف، ثم يكون النظر في أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكم ما كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيما ولي عليه؟ أم يبقى حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيما تحت يده؟ قلنا: بل المقصود من المسألة هذا الأخير، وهو الوجهان من النظر، فإنهما أنسب بمقام النوع الرابع الذي نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثاني الآتي. وأما أول المسألة فمقدمة فقط.

(٢) أي في القصد.

(٣) ظاهر كلامه هنا أن كلاً من الوجهين جار بعد تسليم الخلوص من الحظ، وأن هذا أمر لا نزاع فيه، وإنما البحث في أنه هل يحكم لمن هذا شأنه بحكم العمل في قسم ما لا حظ فيه، أي: فلا يأخذ عوضاً ويكون كقسم ما لا حظّ فيه بنوعيه العيني والكفائي؟ هذا هو ظاهر كلامه وجعله الاستفهام خاصاً بمسألة الإلحاق في الحكم، فكأنه سلم جميع ما قبل الاستفهام، مع أنه سيقول في تقرير الوجه الثاني: (فالجميع مبني على إثبات الحظوظ) وقال أيضاً: (إذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الحظوظ جملة) وقد كان هذا مسلماً في صدر المسألة ولم يدخل فيه شكاً ولا استفهاماً، مع أنه بمقتضى تقريره الآتي يكون هذا بل وما قبله من قوله: (تجرد عن الحظ) كل هذا يليق به أن يدرج في موضوع النظر.

(٤) لعل التنويع إشارة إلى النوعين السابقين فيما لا حظ فيه. وتقدم أنهما إما عبادة بدنية أو مالية. وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين. ويدل عليه قوله: (على ما ولي عليه ولا على ما تعبد به).

حاجته يقتطعه من تحت يده، كما يقتطع الوالي ما يحتاج إليه من تحت يده بالمعروف. وما سوى ذلك يبذله من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك، أو[١] يعد نفسه في الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير، لأنه لما صار كالوكيل على غيره والقيّم بمصالحه عدّ نفسه مثل ذلك الغير، لأنها نفسٌ مطلوبٌ إحياؤها على الجملة.

ومثل هذا محكي التزامه عن كثير من الفضلاء، بل هو محكي عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، فانهم كانوا في الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات، لكن لا ليدخروا لأنفسهم، ولا ليحتجنوا أموالهم، بل لينفقوها في سبيل الخيرات، ومكارم الأخلاق، وما ندب الشرع إليه، وما حسنته العوائد الشرعية. فكانوا في أموالهم كالولاة على بيوت الأموال. وهم في كل ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم. فهذا وجه يقتضي أنهم لمّا صاروا عاملين لغير حظ، عاملوا هذه الأعمال معاملة ما لا حظّ فيه ألبتة.

ويدل على أن هذا مراعى على الجملة[٢] ـ وإن قلنا بثبوت الحظ ـ أنَّ طلب الإنسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين، فإنّ طلب الحظ إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية، وانتفاء الموانع الشرعية، ووجود الأسباب الشرعية على الاطلاق والعموم، وهذا كله لاحظّ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به، فقد خرج في نفسه عن مقتضى حظه. ثم إن معاملة الغير في طريق حظ النفس تقتضي ما أمر به من الإحسان إليه في المعاملة، والمسامحة في المكيال والميزان، والنصيحة على الإطلاق، وترك الغش كله، وترك المغابنة غبناً يتجاوز الحد المشروع، وأن لا تكون المعاملة عوناً على ما يكره شرعاً فيكون طريقاً إلى الإثم والعدوان، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تعود على طالب حظه بحظ أصلاً. فقد آل الأمر في طلب الحظ إلى عدم الحظ[٣].

هذا والإنسان بعدُ في طلب حظه قصداً. فكيف إذا تجرد عن حظه في أعماله؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحري[٤] المشروع في الأعمال، لا بالنسبة إلى العبادات ولا إلى العادات، وهو مجمع عليه، فكذلك فيما صار بالقصد كذلك.

وأيضاً فإنَّ فَرض هذا القصد لا يتصور مع فرض طلب الحظ. وإذا كان كذلك فهي[٥] داخلة في حكم ما لا يتم الواجب إلا به. فإن ثبت أنه مطلوب بما يقتضي سلب الحظ[٦]، فهو

---

(١) لعلها واو عطف على يقتطعه إذ هما قسم واحد كما سيجيء له. نعم قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته، ولكن هذا ليس بمراد بدليل السياق واللحاق.

(٢) أي: أن ما فيه حظ عومل معاملة ما لا حظ فيه على الجملة. لا التفصيل، لأنه قيد فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة، حتى أن الحظ الباقي له بعدها اضمحل بجانبها وصار مغموراً في ثناياها.

(٣) أي: على الجملة.

(٤) أي: على فعل ما لا حظّ فيه بقسميه.

(٥) أي: المسألة داخلة في نظير (ما لا يتم) الخ يعني ولا يتم كونه مسلوب الحظ إلا إذا أخذ حكم ما لا حظّ فيه.

(٦) أي: مطلوب بتخليص العمل لله، فلا يتم ذلك إلا إذا أخذ حكم ما لا حظّ فيه ابتداء، وهو القسم العبادي وقسم الولاية العامة، لأنه إذا كان حراً في تصرفاته المالية وغيرها فلا يكون مسلوب الحظ ويبقى الكلام في قوله: (سواء أقلنا أنه مطلوب شرعاً أم لا) فإنه إذا لم يكن الطلب شرعياً ولو من باب المكارم ومحاسن الشيم، فلا وجه =

مطلوب بما لا يتم ذلك المطلوب إلا به، سواء علينا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا. فحكمه على الجملة لا يعدو أن يكون حكم ما ليس فيه حظ ألبتة. وهذا[١] ظاهر. فالشارع قد طلب النصيحة مثلاً طلباً جازماً بحيث جعله الشارع عمدة الدين، بقوله ﷺ: «الدِّين النَّصِيحة»[٢] وتوعّد على تركه في مواضع. فلو فرضنا توقفها على العوض أو حظ عاجل، لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح. وذلك يؤدي إلى أن لا يكون طلبها جازماً. وأيضاً الإيثار مندوب إليه ممدوح فاعله. فكونه معمولاً به على عوض لا يتصور أن يكون إيثاراً، لأن معنى الإيثار تقديم حظ الغير على حظ النفس. وذلك لا يكون مع طلب العوض العاجل. وهكذا سائر المطلوبات العادية والعبادية. فهذا وجهٌ نظريٌّ في المسألة يمكن القول بمقتضاه.

والوجه الثاني: أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى أصله من الحظ، لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه في عمله، وجعله المقدم على غيره؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائغاً، وكان له أن يدخره لنفسه، أو يبذله لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة. فهي هدية الله إليه، فكيف لا يقبلها؟ وهو وإن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع، فإنما أخذ ما جعل له فيه حظ، ومن حيث جعل له، وبالقصد الذي أبيح له القصد إليه. وأيضاً[٣] فالحدود الشرعية وإن لم يكن له في العمل بمقتضاها حظ، فهي وسيلة وطريقة إلى حظه، فكما لم يحكم للمقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هذه المسألة، من أخذ الإنسان ما ليس له في العمل به حظ لأنه وسيلة[٤] إلى حظه كالمعاوضات، فكذلك لا يحكم هنا للمأذون فيه من الحظ بحكم ما توسل به إليه.

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيراً يدخرون الأموال لمصالح أنفسهم،

= للبحث برمته، لأن الغرض أنه إذا خلص الإنسان قصده في الأعمال ذات الحظ. وأخذها على أنها امتثال صرف أو نيل هدية الله فهل يطلب منه أن يكون كمن يعمل في القسم الثاني وهو ما لا حظ فيه فلا يأخذ إلا ما يكفيه من ماله، أو أنه مع هذا يبقى حراً في المال وغيره يدخر منه وينفق حسبما يراه فإذا لم يكن الكلام في الطلب الشرعي ضاع البحث وصار مما لا محصل له وسيأتي له في آخر المسألة أن ذلك بإلزامهم لأنفسهم لا باللزوم الشرعي الواجب ابتداء، أي فهو حال شرعي ومقبول شرعاً وإن لم يكن بتكليف الشارع.

(١) راجع للمقيس عليه وهو ما لا حظ فيه ابتداء يريد به بيانه وضرب الأمثال له وليس غرضه بيان المدعى المقيس بضرب الأمثال له، وإن كان هذا هو الذي كان منتظراً تتميماً للوجه الأول من النظر. ومن ذلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لأكثر من ضرب الأمثال بأعمال بعض الصحابة، وسيأتي أنها معارضة بأفعالهم أيضاً في نفس باب الأموال وادخارها.

(٢) رواه البخاري في **«التاريخ»** عن ثوبان، والبزار عن ابن عمر بإسناد صحيح **«الجامع الصغير»**.

(٣) رد لقوله في الوجه السابق: (إن طلب ما فيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التي لا حظ فيها)، فينتفي أن يكون فيه الحظ، فيرد عليه هنا بأن هذه الحدود إن هي إلا وسيلة إلى حصول حظه، وليس بلازم أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة، ألا ترى أن ما فيه حظ الشخص بالقصد الأول، كأنواع الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فيها إلى غرضه إلا بطريق نفع الغير، ومع ذلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان في طريقها من مصلحة الغير، وعد مما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض.

(٤) وإن كان مما فيه مصلحة الغير، إلا أنها جاءت بطريق العرض، فلم يأخذ المقصد حكم هذه الوسيلة.

ويأخذون في التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون إليه في أنفسهم خاصة، ثم يرجعون إلى عبادة ربهم، حتى إذا نفذ ما اكتسبوه عادوا إلى الاكتساب. ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه[١]، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم، وإن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث التعفف والقيام بالعبادة، فذلك لا يخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم.

وما ذكر أولاً عن السلف الصالح ليس بمتعين فيما تقدم؛ لصحة حمله على أن المقصود بذلك التصرف حظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم؛ فيعملون في دنياهم على حسب ما يسعهم من الحظوظ، ويعملون في أخراهم كذلك. فالجميع مبني على إثبات الحظوظ. وهو المطلوب. وإنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ما حد الشارع، من غير تعد يقع في طريقها.

وأيضاً فإنما حُدَّت الحدود في طريق الحظ، أن لا يخل الإنسان بمصلحة غيره فيتعدى ذلك إلى مصلحة نفسه[٢] فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجري المصالح على أقوم سبيل، بالنسبة إلى كل أحد في نفسه. ولذلك قال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [فصلت: ٤٦] وذلك عامّ في أعمال الدنيا والآخرة. وقال: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ﴾ [الفتح: ١٠] وفي أخبار النبي ﷺ بعد ذكر الظلم وتحريمه: «يا عبادي إنما هِيَ أعمالُكُم أُحصِيها لكم ثم أوفِّيكم إياها»[٣] ولا يختص مثل هذا بالآخرة دون الدنيا. ولذلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذنوبه، لقوله: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠] وقال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ﴾ [البقرة: ١٩٤].

والأدلة على هذا تفوت الحصر. فالإنسان لا ينفك عن طلبه حظه في هذه الأمور التي هي طريق إلى نيل حظه. وإذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الحظوظ العاجلة جملة.

وقد يمكن الجمع بين الطريقين؛ وذلك أن الناس في أخذ حظوظهم على مراتب:

منهم: من لا يأخذها إلا بغير تسببه[٤]: فيعمل العمل أو يكتسب الشيء فيكون فيه وكيلاً على التفرقة على خلق الله بحسب ما قدر، ولا يدخر لنفسه من ذلك شيئاً، بل لا يجعل من ذلك حظاً لنفسه من الحظوظ، إما لعدم تذكره لنفسه، لاطّراح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى، وإما قوة يقين بالله، لأنه عالم به وبيده ملكوت السموات والأرض، وهو حسبه فلا

---

(١) أي: الذي شرحه فيما سبق. ودلل عليه بعمل الصحابة.

(٢) لأن الإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس، بسبب العقوبات والزواجر وقيم المتلفات، وغيرها من المصائب والنوازل التي تنزل بسبب الارتكابات والمخالفات. وقد أباح الله لمن اعتدي عليه أن يجازي المعتدي بمثل ما اعتدى، فالإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس.

(٣) رواه مسلم.

(٤) أي: أنه لا يأخذ شيئاً جاء بتسببه، بل يجعل ذلك لغيره، فكل ما سيق إليه بالتسبب يجعله للخلق. فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل ليده من ذلك من محض الفضل. وأنه كوكيل على تصريفه فقط وليس له منه شيء. وهذه أعلى المراتب. وما بعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج، وهو أقل من هذا.

يخيبه، أو عدم التفات إلى حظه، يقيناً بأن رزقه على الله، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه، أو أنفه من الالتفات إلى حظه مع حق الله تعالى، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال. وفي مثل هؤلاء جاء: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩] وقد نقل عن عائشة رضي الله عنها أن ابن الزبير بعث لها بمال في غرارتين - قال الراوي أراه ثمانين ومائة ألف - فدعت بطبق، وهي يومئذٍ صائمة، فجعلت تقسمه بين الناس، فأمست وما عندها من ذلك درهم؛ فلما أمست قالت: «يا جارية هَلُمّي أفطِري» فجاءتها بخبز وزيت، فقيل لها: أما استطعت فيما قسمت أن تشتري بدرهم لحماً تفطرين عليه؟ فقالت: لاتُعَنِّيني! لو كنتِ ذكّرتِني لفعلت. وخرّج مالك أن مسكيناً سأل عائشة وهي صائمة، وليس في بيتها إلا رغيف، فقالت لمولاة لها: أعطيه إياه. فقالت ليس لك ما تفطرين عليه. فقالت: أعطيه إياه. قالت ففعلتُ. فلما أمسينا أهدَى لنا أهلُ بيت أو إنسانٌ ما يُهدَى لنا[1] شاة وكفنها، فدعتني عائشة فقالت: كلي من هذا. هذا خير من قرصك. وروي عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهي ترقع ثوبها؛ وباعت مالها بمائة ألف وقسمته، ثم أفطرت على خبز الشعير. وهذا يشبه الوالي على بعض المملكة، فلا يأخذ إلا من المَلِك؛ لأنه قال له اليقين بقَسْم الله وتدبيره مقام تدبيره لنفسه. ولا اعتراض على هذا المقام بما تقدم؛ فإن صاحبه يرى تدبير الله له خيراً من تدبيره لنفسه. فإذا دبّر لنفسه انحط عن رتبته إلى ما هو دونها. وهؤلاء هم أرباب الأحوال.

ومنهم: من يعدّ نفسه كالوكيل على مال اليتيم؛ إن استغنى استعفّ، وإن احتاج أكل بالمعروف. وما عدا ذلك صرفه كما يصرف مال اليتيم في منافعه فقد يكون في الحال غنياً عنه، فينفقه حيث يجب الإنفاق، ويمسكه حيث يجب الإمساك، وإن احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له، من غير إسراف ولا إقتار. وهذا أيضاً براءة من الحظوظ في ذلك الاكتساب، فإنه لو أخذ بحظه لحابى نفسه دون غيره، وهو لم يفعل، بل جعل نفسه كآحاد الخلق. فكأنه قسّام في الخلق يعدّ نفسه واحداً منهم.

وفي «**الصحيح**» عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الأشْعَريِّينَ إذا أرْمَلوا في الغزْوِ أوْ قلَّ طعامُ عِيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوبٍ واحدٍ، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد. فهُم منّي وأنا منهم»[2]. وفي حديث[3] المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار هذا[4] وقد كان عليه الصلاة والسلام يفعل في مغازيه من هذا ما هو مشهور. فالإيثار بالحظوظ

---

(١) لعل الأصل (ما لا يهدى لنا) أي: أهدي لنا شيئاً ما جرت العادة أن يهدى لنا مثله في عظمه. وقوله: (شاة) بدل من ما.

(٢) رواه الشيخان «**تيسير**».

(٣) عن عاصم بن الأحول قال: قلت لأنس رضي الله عنه: أبلغك أن رسول الله ﷺ قال: «لا حلف في الإسلام» فقال: (قد حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في داري) أخرجه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود وعنده (في دارنا مرتين أو ثلاثاً) «**تيسير**».

(٤) فإنهم عرضوا على المهاجرين أن يقاسموهم في مالهم بل ونسائهم، فأبوا عليهم واشتغلوا بالزرع والتجارة.

محمود[١] غير مضاد لقوله عليه الصلاة والسلام: «ابْدَأ بنفسِكَ ثم بِمَنْ تَعُولُ»[٢] بل يحمل على الاستقامة في حالتين.

فهؤلاء والذين قبلهم لم يقيدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة، وما أخذوا لأنفسهم لا يعد سعياً في حظ؛ إذ للقصد إليه أثر ظاهر، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره، ولم يفعل هنا ذلك، بل آثر غيره على نفسه، أو سوّى نفسه مع غيره. وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء بُرَءآء من الحظوظ، كأنهم عدوّاً أنفسهم بمنزلة من لم يجعل له حظ. وتجدهم في الإجارات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسباً لغيره لا له. ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لا لأنفسهم، فأين الحظ هنا؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم ـ وإن جازت ـ كالغش لغيرهم. فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكماً بالقسم الأول، بإلزامهم أنفسهم لا باللزوم الشرعي الواجب ابتداء.

ومنهم: من لم يبلغ مبلغ هؤلاء بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن وامتنعوا مما مُنعوا منه، واقتصروا على الإنفاق في كل ما لهم إليه حاجة. فمثل هؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حظوظ، لكن مأخوذة من حيث يصح أخذها. فإن قيل في مثل هذا إنه تجرُّدٌ عن الحظ، فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم، تحرزاً ممن يأخذها غير ملاحظ للأمر والنهي، وهذا هو الحظ المذموم، إذا لم يقف دون ما حد له، بل تجرأ كالبهيمة لا تعرف غير المشي في شهواتها. ولا كلام في هذا، وإنما الكلام في الأول، وهو لم يتصرف إلا لنفسه فلا يجعل في حكم الوالي على المصالح العامة على المسلمين، بل هو والٍ على مصلحة نفسه. وهو من هذا الوجه ليس بوالٍ عام، والولاية العامة هي المبرأة من الحظوظ فالصواب ـ والله أعلم ـ أن أهل هذا القسم معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ، فيجوز لهم ذلك: بخلاف[٣] القسمين الأولين، وهما من لا يأخذ بتسبب أو يأخذ به لكن على نسبة القسمة ونحوها.

المسألة الخامسة

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإما على المقاصد الأصلية، أو المقاصد التابعة. وكل قسم من هذين فيه نظر وتفريع. فلنضع في كل قسم مسألة.

---

(١) وهو حاصل في أهل المرتبتين المذكورتين كما سيوضحه، وقوله: (ما أخذوا لأنفسهم) هذا في أهل المرتبة الثانية.

(٢) الحديث مع شهرته على الألسنة لم نقف عليه بهذا اللفظ وغاية ما وصلنا إليه ما رواه الشافعي في «مسنده»: «إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فإن كان له فضل فليبدأ مع نفسه بمن يعول» الخ. وما رواه في «**راموز الحديث**» عن أحمد ومسلم والطبراني عن جابر بن سمرة «إذا أعطى أحدكم خيراً فليبدأ بنفسه وأهل بيته» وما روي فيه أيضاً عن أحمد ومسلم وأبي داود والنسائي عن جابر «إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فإن كان فضل فعلى عياله فإن كان فضل فعلى ذي قرابته فإن كان فضل فهاهنا وهاهنا» وقد احتج أكثر الفقهاء بحديث مسلم: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها فإن فضل شيء فلأهلك فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا». يقول: فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك وهناك حديث آخر رواه الشيخان جاء فيه: «اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول».

(٣) فلا يجوز لهما، بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهداً وكمالاً في الأحوال، لا بتكليف الشرع.

فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقاً، فيما كان بريئاً من الحظ[١] وفيما روعي فيه الحظ؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع، إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله، وهذا كاف هنا.

وينبني عليه قواعد وفقه كثير:

من ذلك: أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغبِّر في وجه محض العبودية.

وبيان ذلك أن حظ الإنسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه؛ على قولنا إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفاف إليه، إنما هو مجرد تفضل امتن الله به؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد، وهو أيضاً جارٍ على القول بالوجوب العقلي، فمجرد قصد الامتثال للأمر والنهي أو الإذن[٢] كافٍ في حصول كل غرض في التوجه إلى مجرد خطاب الشارع، فالعامل على وفقه ملبياً له بريء من الحظ. وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه في الجملة، بل هو المقدم شرعاً على الغير.

فإذا اكتسب الإنسان امتثالاً للأمر، أو اعتباراً بعلة الأمر، وهو القصد إلى إحياء النفوس على الجملة وإماطة الشرور عنها، كان هو[٣] المقدم شرعاً: «ابْدَأ بنفسِكَ ثم بِمَن تَعُول»، أو كان قيامه بما قام به قياماً بواجب مثلاً. ثم نظره في ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها، أو بحياة من تحت نظره. وقد يتسع نظره فيكتسب ليحيى به من شاء الله. وهذا أعم الوجوه وأحمدها وأعودها بالأجر، لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة، وتقع نفقته حيث لم يقصد، ويقصد غير ما كسب، وإن كان لا يضره[٤] أنه لم يكل التدبير إلى ربه. وأما الثاني فقد جعل قصده وتصرفه في يد من هو على كل شيء قدير، وقصدَ أن ينتفع بيسيره عالم كبير لا يقدر على حصره. وهذا غاية في التحقق بإخلاص العبودية، ولا يفوته من حظه شيء.

---

(١) أي: رأساً كالعبارات الصرفة، أو كان مما فيه الحظ بالعرض. فلا ينافي أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها مما لا حظ فيها للمكلف ويشير إليه قوله بعد: (ثم يندرج حظه في الجملة) إلا أن يقال إن ما فيه الحظ إذا خلصه العامل من الحظ كان كالمقاصد الأصلية، ويأتي للكلام تتمة.

(٢) ذكر الإذن بعد ذكر الأمر والنهي يقتضي أنه بمعنى الإباحة وليس هذا من المقاصد الأصلية لأنها ـ كما تقدم ـ الواجبات عينية أو كفائية، فلو حذفه كان أليق بالمقام، ويدل عليه أيضاً قوله: (وفعله واقع على الضروريات وما حولها) إلا أن يقال أنه تقدم له في المسألة الرابعة أن ما فيه الحظ يعني وهو من المقاصد التابعة يتأتى تخليصه من الحظ ويساوي ما كان مأموراً به، على ما سبق في تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها وكما يأتي له في الفصل الأول حيث يقول: (إن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات) وفي الفصل الثاني يقول: (إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال إلى أحكام الوجوب).

(٣) إشارة إلى قوله: (ثم يندرج حظه في الجملة) وقوله: أو كان قيامه الخ إشارة إلى قوله: (وفعله واقع على الضروريات وما حولها).

(٤) في أنه قام بواجب شرعي وأنه محمود أيضاً.

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد يفوته معها جل هذا أو جميعه، لأنه إنما يراعي مثلاً زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذلك. وهذا ـ وإن كان جائزاً ـ فليس بعبادة ولا روعي فيه قصد الشارع الأصلي، وهو منجرٌ[1] معه. ولو روعي قصد الشارع لكان العمل امتثالاً، فيرجع إلى التعلق بمقتضى الخطاب كما تقدم. فإذا لم يراع لم يبق إلا مراعاة الحظ خاصة.

هذا وجه.

ووجه ثانٍ: أن المقاصد الأصلية راجعة إما إلى مجرد الأمر والنهي[2] من غير نظر في شيء سوى ذلك، وهو ـ بلا شك ـ طاعة للأمر وامتثال لما أُمر لا داخلةَ فيه. وإما إلى ما فهم من الأمر من أنه عبد استعمله سيده في سخرة عبيده، فجعله وسيلة وسبباً إلى وصول حاجاتهم إليهم كيف يشاء. وهذا أيضاً لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر، فهو عامل بمحض العبودية، مسقط لحظه فيها، فكأن السيد هو القائم له بحظه. بخلاف العامل لحظه فإنه لما لم يقم بذلك من حيث مجرد الأمر، ولا من حيث فهم مقصود الأمر، ولكنه قام به من جهة استجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ، فهو إن امتثل[3] الأمر فمن جهة نفسه، فالإخلاص على كماله مفقود في حقه، والتعبد بذلك العمل منتفٍ؛ وإن لم يمتثل الأمر فذلك أوضح في عدم القصد إلى التعبد، فضلاً عن أن يكون مخلصاً فيه. وقد يتخذ الأمر والنهي عاديين لا عباديين، إذا غلب عليه طلب حظه. وذلك نقص.

ووجه ثالث: وهو أن القائم على المقاصد الأُوَل قائم بعبء ثقيل جداً، وحمل كبير من التكليف لا يثبت تحته طالب الحظ في الغالب، بل يَطلب حظه بما هو أخف، وسبب ذلك أن هذا الأمر[4] حالة داخلة على المكلف شاء أو أبى، يهدي الله إليها من اختصه بالتقريب من عباده. ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف. وقد قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝٥﴾ [المزمل: ٥] فمثل هذا لا يكون إلا مع اختصاص زائد. بخلاف طالب الحظ فإنه

---

(١) أي: فهو وإن كان عمله موافقاً لقصد الشارع ولم يخالفه، إلا أنه لم يراع ذلك في عمله حتى يكون خارجاً عن داعية هواه، أي: أنه لم يعمل التفاتاً لمقتضى خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النظر عن الخطاب.

(٢) لم يذكر هنا ما يتعلق بالمباح فيقول: أو توجهه للخطاب بالإذن. وقد ذكر الإذن في الوجه الأول، واحتجنا فيه إلى التكلف لتصحيح الكلام بجعله داخلاً في المقاصد الأصلية، على أنه في الأول أيضاً عند قوله: (فإذا اكتسب الإنسان امتثالاً للأمر الخ) لم يذكر الإذن. ومحصل الفرق بين هذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الأمر إحياء النفوس وإماطة الشرور عنها. وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده في مصلحة عبيده وجعله وسيلة لإيصال حاجاتهم إليهم ولم يقل هنا: (أنه يكون مقدماً) بل قال: (فكأن السيد هو القائم له بحظه) فهل يعتبر هذا وذاك فيما به التغاير بين الوجهين؟ تأمل.

(٣) هو بهذا المعنى يكون فعله فعلاً لمباح بدون نية لشيء سوى حظه. ومثل هذا لا يقال فيه إنه امتثل الأمر. بل وافقه، لأن الامتثال يحتاج للقصد والنية ويدل عليه قوله: (والتعبد بذلك منتفٍ).

(٤) هو القيام على المقاصد الأول. وقوله: (الأول محمول) أي: له حامل وباعث قوي من جهة سيده، يحفزه على القيام بمشاق الأعمال فيستريح لها.

عامل بنفسه. وغيرُ مستويين فاعلٌ بربّه وفاعلٌ بنفسه. فالأول محمول، والثاني عاملٌ بنفسه. فلذلك قَلَّمَا تجد صاحب حظ يقوم بتكليف شاق. فإن رأيت من يدعي تلك الحال فاطلبه بمطالب أهل ذلك المقام، فإن أوفى به فهو ذاك، وإلا علمت أنه متقوّل قَلَّمَا يثبت عندما ادّعى. وإذا ثبت أن صاحب المقاصد الأُوَل محمول، فذلك أثر من آثار الإخلاص، وصاحب الحظ[١] ليس بمحمول ذلك الحمل إلا بمقدار ما نقص عنده حظه. فإذا سقط حظه ثبت قصده في المقاصد الأول، وثبت له الإخلاص، وصارت أعماله عبادات.

فإن قيل: فنحن نرى كثيراً ممن يسعى في حظه وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين. بل قد جاء عن سيد المرسلين ﷺ أنه كان يحب الطيب والنساء والحلواء والعسل، وكان تعجبه الذراع ويستعذب له الماء، وأشباه ذلك مما هو اتّباع لحظ النفس؛ إذ كان لا يمتنع مما يشتهيه من الحلال، بل كان يستعمله إذا وجده. وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين، وهو أتقى الخلق وأزكاهم، وكان خُلقه القرآن. فهذا في هذا الطرف. ونرى أيضاً كثيراً ممن يسقط حظ نفسه، ويعمل لغيره أو في مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقاً في عمله، ومع ذلك فليس له في الآخرة من خلاق؛ ككثير من رهبان النصارى وغيرهم، ممن تزهّد وانقطع عن الدنيا وأهلها، ولم يلتفت إليها ولا أخطرها بباله، واتخذ العبادة والسعي في حوائج الخلق دأباً وعادة، حتى صار في الناس آية، وكلٌّ ما يعمله مبني على باطل محض، وبين هذين الطرفين وسائط لا تحصى تقرب من الفريقين.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن ما زعمت ظواهر. وغائبات الأمور قد لا تكون معلومة. فانظر ما قاله الإسكاف في «**فوائد الأخبار**» في قوله عليه الصلاة والسلام: «حُبِّبَ إليَّ من دُنْياكم ثلاث»[٢] يلُحْ لك من ذلك المطلع خلافُ ما توهمت من طلب الحظ الصرف إلى طلب الحق الصرف. ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة، وهي أعلى العبادات بعد الإيمان، وهكذا يمكن أن يقال في سواها. وأيضاً فإنه لا يلزم من حب الشيء أن يكون مطلوباً بحظ؛ لأن الحب أمر باطن لا يملك. وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ، دون أن يتناوله من حيث الأذن؟ وهذا هو عين البراءة من الحظ. وإذا تبين هذا في القدوة الأعظم ﷺ تبين نحوه في كل مقتدى به ممن اشتهرت ولايته.

وأما الكلام عن الرهبان فلا نسلم أنها مجردة من الحظ، بل هي عين الحظ واستهلاك في هوى النفس، لأن الإنسان قد يترك حظه في أمر إلى حظ هو أعلى منه؛ كما ترى الناس يبذلون المال في طلب الجاه لأن حظ النفس في الجاه أعلى، ويبذلون النفوس في طلب الرياسة حتى يموتوا في طريق ذلك. وهكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم فإنها أعلى.

---

(١) أي: الذي خلط في عمله بين الحظ وبين الالتفات إلى الامتثال، ليس له من هذا المقام إلا بمقدار قلة مراعاته للحظ. وسيقول في آخر الفصل: (وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدم الإخلاص ولا أنفيه).

(٢) تقدم.

وحظُّ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والجاه القائم في الناس من أعظم الحظوظ التي يستحقر متاع الدنيا في جنبها. وذلك أول[١] منهي في مسألتنا. فلا كلام فيمن هذا شأنه. ولذلك قالوا: حب الرياسة آخر ما يخرج من رءوس الصديقين. وصدقوا.

والثاني: أن طلب الحظوظ قد يكون مبرءاً من الحظوظ، وقد لا يكون كذلك. والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع، أوْ لا. فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرأ المنزه؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره. فكما يكون في مصالح غيره مبرءاً عن الحظ، وكذلك يكون في مصالح نفسه وذلك بمقتضى القصد الأول، وهذا شأن من ذكر في السؤال. ولا يعد مثل هذا حظاً ولا سعياً فيه بحسب القصد؛ لأن القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعه، فله حكمه، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول فإنه سعى في الحظ. وليس ما نحن فيه هكذا.

وأما شأن الرهبان ومن أشبههم فقد يتفق لهم هذه الحالة وإن كانت فاسدة الوضع، فينقطعون في الصوامع والديارات، ويتركون الشهوات واللذات، ويسقطون حظوظهم في التوجه إلى معبودهم، ويعملون في ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب إليه، وما يظنون أنه سبب إليه، ويعاملونه في الخلق وفي أنفسهم حسبما يفعله المحق في الدين حرفاً بحرف. ولا أقول: إنهم غير مخلصين، بل هم مخلصون إلى من عبدوا، ومتوجهون صدقاً إلى من عاملوا. إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم، لا ينفعهم الله بشيء منه في الآخرة؛ لأنهم بنوا على غير أصل ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ۝٢ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ ۝٣ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً ۝٤﴾ [الغاشية: ٢ـ ٤] والعياذ بالله.

ودونهم في ذلك أهل البدع والضلال من أهل هذه الملة. وقد جاء في الخوارج ما علمت من قوله عليه الصلاة والسلام في ذي الخويصرة: «دَعْهُ فإن له أصحاباً يَحْقِرُ أحدُكم صلاتَه مَعَ صلاتِهم، وصيامَهُ مع صيامِهِم» الحديث[٢]! فأخبر أن لهم عبادة تستعظم وحالاً يستحسن ظاهره، لكنه مبني على غير أصل، فلذلك قال فيهم: «يَمْرُقُونَ مِنَ الدينِ كما يَمْرُقُ السهمُ من الرَّمِيّة» وأمر عليه الصلاة والسلام بقتلهم[٣]. ويوجد في أهل الأهواء من هذا كثير.

وعلى الجملة فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خلوصه من إطراح الحظوظ[٤] لكنه إن كان مبنياً على أصل صحيح كان منجياً عند الله، وإن كان على أصل فاسد فبالضد. ويتفق هذا كثيراً في أهل المحبة. فمن طالع أحوال المحبين رأى اطّراح الحظوظ وإخلاص الأعمال لمن أحبوا، على أتمّ الوجوه التي تتهيأ من الإنسان.

---

(١) لأنه أشد بواعث الهوى الذي وضعت الشريعة لإخراج العبد من ربقته.

(٢) رواه البخاري في كتاب «استتابة المرتدين».

(٣) هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الإسلام، لا مطلق المعصية. فلا وجه لتردد بعضهم هنا.

(٤) أي: إنما يصح خلوص الإخلاص وكماله بسبب اطراح الحظوظ. وما بقي للحظ رائحة فليس الإخلاص كاملاً، في أي عمل فرضته.

فإذا قد ظهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص، وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدمه. ولا أُنْفِيه.

فصل

ويظهر من هنا أيضاً أن البناء على المقاصد الأصلية يصيرّ تصرفات المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل، ويترك إذا طلب منه الترك. فهو أبداً في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد، واللسان، والقلب.

أما باليد فظاهر في وجوه الإعانات.

وأما باللسان فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما هم عليه مطيعين لا عاصين، وتعليم ما يحتاجون إليه في ذلك من إصلاح المقاصد والأعمال، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالدعاء بالإحسان لمحسنهم والتجاوز عن مسيئهم.

وبالقلب لا يضمر لهم شراً، بل يعتقد لهم الخير، ويعرفهم بأحسن الأوصاف التي اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام، ويعظمهم، ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم، إلى غير ذلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد.

بل لا يقتصر في هذا على جنس الإنسان ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي أحسن، كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «في كلّ ذي كَبِدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ»[1] وحديث تعذيب المرأة في هرة ربطتها[2]، وحديث: «إن اللَّهَ كتبَ الإحسانَ على كلِّ مُسلم، فإذا قَتَلْتُمْ فأحسنوا القِتلة» الحديث[3]. إلى أشباه ذلك.

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امتثالاً لأمر ربه، واقتداء بنبيه عليه الصلاة والسلام. فكيف لا تكون تصاريف من هذه سبيله عبادة كلها؟ بخلاف من كان عاملاً على حظه، فإنه إنما يلتفت إلى حظه أو ما كان طريقاً إلى حظه. وهذا ليس بعبادة على الإطلاق، بل هو عامل في مباح إن لم يخل بحق الله أو بحق غيره فيه. والمباح لا يتعبد إلى الله به. وإن فرضناه قام على حظه من حيث أمره الشارع، فهو عبادة بالنسبة إليه خاصة. وإن فرضته كذلك فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة.

---

(١) رواه البخاري بلفظ (ذات كبد) ورواه بلفظ البخاري في «راموز الحديث» عن أحمد وأبي يعلى والطبراني والبيهقي والضياء المقدسي في «المختارة» والبغوي عن سراقة بن مالك، وأحمد عن ابن عمر، والحاكم عن سراقة أخي كعب.

(٢) رواه أحمد والبخاري ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة، والبخاري عن ابن عمر.

(٣) رواه «الجامع الصغير» عن أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربع: «أن الله كتب الإحسان على كل شيء الخ...».

فصل

ومن ذلك: أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب، من حيث كانت حفظاً للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق. وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة. وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل، وهذا عامل بالكل[1] فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله. فقد صار عاملاً بالوجوب.

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي، والجزئي لا يستلزم الوجوب، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب، فقد يكون العمل مباحاً إما بالجزء، وإما بالكل والجزء معاً، وإما مباحاً بالجزء مكروهاً أو ممنوعاً بالكل وبيان هذه الجملة في كتاب الأحكام.

فصل

من ذلك: أن المقصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل، من حصول مصلحة أو درء مفسدة؛ فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع، إما بعد فهم ما قصد، وإما لمجرد امتثال الأمر. وعلى كل تقدير فهو قاصد ما قصده الشارع. وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد وأوّلها وأولاها، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ، كان المتلقي له على هذا الوجه آخذاً له زكياً كافياً كاملاً، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع، فهو حَرٍ أن يترتب الثواب فيه للمكلف على تلك النسبة.

وأما القصد التابع فلا يترتب عليه ذلك كله؛ لأن أخذ الأمر والنهي بالحظ أو أخذ العمل بالحظ، قد قصره قصد الحظ عن إطلاقه، وخَصّ عمومه، فلا ينهض نهوض الأول.

شاهدُه قاعدة «الأعمال بالنيات». وقوله عليه الصلاة والسلام: «الخيل لرَجُل أجرٌ ولرَجُلٍ سِتر، وعلى رَجلٍ وِزْرٌ، فأما الذي هي له أجر فرجلٌ ربَطها في سبيل الله فأطال لها في مَرْج أو رَوْضَةٍ، فما أصابت في طِيلَها ذلك من المَرْج أو الرَّوضة كان له حسنات؛ ولو أنها قَطعت طِيَلَها ذلك فاستَنَّت شرَفاً أو شَرَفَين كانت آثارُها وأرواثها حسنات له؛ ولو أنّها مَرَّت بنهرٍ فشَرِبتْ منه لم يُرد أن يسقي به كان ذلك له حسنات»[2] فهي له أجر في هذا الوجه من الحديث لصاحب القصد الأول؛ لأنه قصد بارتباطها سبيلَ الله. وهذا عام غير خاص، فكان أجره في تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص. ثم قال عليه الصلاة والسلام: «ورجُلٌ ربطها تَغَنّياً وتعففاً ولم يَنسَ حقَّ الله في رِقابها ولا ظُهورها فهي له ستْرٌ» فهذا في صاحب الحظ المحمود؛ لمّا قصد وجهاً خاصاً وهو حظه كان حكمها مقصوراً على ما قصد، وهو الستر. وهو صاحب القصد التابع، ثم قال

---

(١) أي: عامل يقصد الأمر الكلي، وهو إقامة المصالح العامة للناس، لا لخصوص نفسه، سواء أكان الفعل الجزئي مندوباً أم كان مباحاً يختل النظام إذا اختل.

(٢) رواه في «**الجامع الصغير**» عن مالك والشيخين وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة.

عليه الصلاة والسلام: «ورجلٌ رَبطها فَخراً ورياءً ونواءً لأهلِ الإسلام فهي على ذلك وِزْرٌ» فهذا في الحظ المذموم المستمَدّ من أصل متابعة الهوى، ولا كلام فيه هنا.

ويجري مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله ﷺ، أو الصحابة أو التابعين؛ لأن ما قصدوا يشمله قصدُ المقتدِي في الاقتداء. وشاهده الإحالة في النية على نية المقتدى به؛ كما في قول بعض الصحابة في إحرامه: «بما أحرم به رسول الله ﷺ» فكان حجة في الحكم كذلك يكون في غيره من الأعمال.

فصل

ومن ذلك: أن العمل على المقاصد الأصلية يصيّر الطاعة أعظم، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم.

أما الأول: فلأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق؛ لأنه إما قاصد لجميع ذلك بالفعل، وإما قاصر نفسه على امتثال الأمر الذي يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر. وإذا فعل جوزي على كل نفس أحياها، وعلى كل مصلحة عامة قصدها، ولا شك في عظم هذا العمل؛ ولذلك كان من أحيا النفس فكأنما أحيا الناس جميعاً، وكان العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في الماء؛ بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه فإنما يبلغ ثوابُه مبلغَ قصده، لأن الأعمال بالنيات. فمتى كان قصده أعم كان أجره أعظم. ومتى لم يعم قصدْه لم يكن أجره إلا على وزان ذلك. وهو ظاهر.

وأما الثاني: فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام، وهو مضاد للعامل على الإصلاح العام. وقد مرّ أن قصد الإصلاح العام يعظم به الأجر، فالعامل على ضده يعظم وزره. ولذلك كان على ابنِ آدم الأولِ كفلٌ من وزرِ كل مَن قتلَ النفسَ المحترمة، لأنه أول من سن القتل، وكانَ من قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها.

فصل

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى: وهي أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية. وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها. ويتبين لك ذلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها، وما ألحق بها قياساً؛ فإنك تجده مطرداً إن شاء الله.

المسألة السادسة

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أوْ لا. فأما الأول فعمل بالامتثال بلا إشكال[1]، وإن كان سعياً في حظ النفس، وأما الثاني فعمل بالحظ والهوى مجرداً.

---

(١) سيأتي استشكاله إلا أن يقال: إن هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للإشكال في نظره.

والمصاحبة إما بالفعل؛ ومثاله أن يقول مثلاً: هذا المأكول، أو هذا الملبوس، أو هذا الملموس أباح لي الشرع الاستمتاع به، فأنا أستمتع[١] بالمباح وأعمل باستجلابه لأنه مأذون فيه. وإما بالقوة؛ ومثله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه، لكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه[٢] من الطريق الفلاني. فإذا توصل إليه منه فهذا في الحكم كالأول، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحاً؛ إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى ويجري غير[٣] المباح مجراه في الصورتين.

فإذا تقرر هذا فبيان كونه عاملاً[٤] بالحظ والامتثال أمران:

أحدهما: أنه لو لم يكن كذلك، لم يجز[٥] لأحد أن يتصرف في أمر عادي حتى يكون القصد في تصرفه مجرد امتثال الأمر؛ من غير سعي في حظ نفسه ولا قصد في ذلك؛ بل كان يمتنع[٦] للمضطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر هذه النية ويعمل على هذا القصد المجرد من الحظ. وهذا غير صحيح باتفاق. ولم يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذلك، ولا نهى عن قصد الحظوظ في الأعمال العادية على حال، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها، وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى. فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت عادية لا ينافي أصل الأعمال.

فإن قيل: كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم التشريك فيها؟

قيل: معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع، لا يقصد بها عمل جاهلي، ولا اختراع شيطاني، ولا تشبهٌ بغير أهل الملة؛ كشرب الماء أو العسل في صورة شرب الخمر، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإن صنعه المسلم، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية، وما أشبه ذلك مما هو نوع من تعظيم الشرك.

كما روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزومي أجرى عيناً، فقال له المهندسون عند ظهور الماء: لو أهرقت عليها دماً كان أحرى أن لا تغيضَ ولا تهورَ فتقتلَ من يعمل فيها. فنحر جزائر حين أرسل الماء فجرى مختلطاً بالدم، وأمر فصنع له ولأصحابه منها طعامٌ، فأكل وأكلوا، وقسم سائرها بين العمال فيها. فقال ابن شهاب: بئس والله ما صنع؛ ما حلّ له نحرها ولا الأكل منها؛ أما بلغه أن رسول الله ﷺ:

---

(١) أي: يقضي شهوة نفسه لأنه مأذون فيه؛ فقد جمع بين الأمرين كما ترى.

(٢) أي: فتخيره للطريق المباح من بين الطرق، وتحريه عنه، ما جاء إلا من جهة التفاته لإذن الشارع فيكون في قوة القول المذكور.

(٣) وهو المندوب.

(٤) أي: في الصورتين: والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد الأصلية، وأن ذلك لا يكون اتباعاً للهوى.

(٥) لأنه يكون انغماساً في اتباع الهوى المنهي عنه، لأن مصاحبة الحظ إذا كانت مسقطة لما صاحبها من قصد الامتثال كان ما ذكره لازماً.

(٦) أي: وأكل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادي وهو إقامة الحياة.

«نهى[١] أن يذبح للجن»[٢]؟ لأن مثل هذا ـ وإن ذكر اسم الله عليه ـ مضاه لما ذبح على النصب وسائر ما أهل لغير الله به.

وكذلك جاء النهي عن «معاقَرة الأعراب»[٣] وهي أن يتبارى الرجلان فيعقر كل واحد منهما، يجاود به صاحبَه، فأكثرهما عقراً أجودهما. نهى عن أكله لأنه مما أهل لغير الله به. قال الخطابي: وفي معناه ما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان، وأوان[٤] حوادث يتجدد لهم، وفي نحو ذلك من الأمور. وخرّج أبو داود[٥]: «نهى عليه الصلاة والسلام عن طعام المتباريين أن يُؤكل» وهما المتعارضان ليُرى أيهما يغلب صاحبه؟ فهذا وما كان نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرد الأكل. فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكاً في المشروع، ولحظاً لغير أمر الله تعالى. وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم في النيروز، وقوله فيها: إنها مما أهل لغير الله به. وهو باب واسع.

والثاني: أنه لو كان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية، لكان العمل بالطاعات وسائر العبادات ـ رجاءً في دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار ـ عملاً بغير الحق. وذلك باطل قطعاً. فيبطل ما يلزم عنه.

أما بيان الملازمة فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعيٌ في حظ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذن له فيه، من حيث هو حظ، إلا أن أحدهما عاجلٌ والآخر آجلٌ. والتعجيل والتأجيل في المسألة طردي كالتعجيل والتأجيل في الدنيا لا مناسبة فيه. ولما كان طلب الحظ الآجل سائغاً[٦] كان طلب العاجل أولى بكونه سائغاً.

---

(١) رواه في «**كنوز الحقائق**» للمناوي عن البيهقي بلفظ: «نهى عن ذبائح الجن» قال المقدسي في كتابه «**تذكرة الموضوعات**»: «نهى عن ذبائح الجن» فيه عبد الله بن أذينة يروي عن ثور المنكرات.

(٢) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقي عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم لأن يتقرب إليهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الإسلام. ا هـ، وأقول: إن الكلام في رؤية الجن مع كونه نابياً عن المقام هنا فهو مخالف لما ورد في الحديث الصحيح عنه ﷺ: «أن عفريتاً من الجن تفلت علي البارحة ليقطع صلاتي» وحديث البخاري عن أبي هريرة في حراسة الزكاة وأنه علمه أن يقرأ آية الكرسي فلا يقربه شيطان حتى يصبح. إلى غير ذلك.

(٣) قال في «**النهاية**» لابن الأثير وفي حديث ابن عباس: «لا تأكلوا من تعاقر الأعراب فإني لا آمن أن يكون مما أهل به لغير الله» ـ ثم قال صاحب «**النهاية**»: هو عقرهم الإبل، كان يتبارى الرجلان في الجود والسخاء، فيعقر هذا إبلاً ويعقر هذا إبلاً، حتى يعجز أحدهما الآخر. وكانوا يفعلونه رياء وسمعة وتفاخراً لا يقصدون به وجه الله، شبهه بما ذبح لغير الله ا هـ.

(٤) كذكريات حوادث الموت الأربعينية والسنوية، وما شاكل ذلك.

(٥) والحاكم أيضاً.

(٦) الأولى أن يقول. ولما كان طلب الحظ الآجل بالطاعات سائغاً، كان طلب الحظ العاجل بالعادات أولى بالجواز كما سيشير إليه بقوله: (فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات الخ) وهذا في قوة قولنا لكن التالي باطل فيثبت نقيض المقدم وهو أن قصد الحظ لا ينافي صحة الأعمال العادية إذا انضم إليه قصد الامتثال ولو حكماً.

وأما بطلان التالي فإن القرآن قد جاء بأن من عمل جوزي، واعملوا يدخلكم الجنة، واتركوا تدخلوا الجنة، ولا تعلموا كذا فتدخلوا النار، ومن يعمل كذا يجز بكذا. وهذا بلا شك تحريض على العمل بحظوظ النفوس. فلو كان طلب الحظ قادحاً في العمل لكان القرآن مذكراً بما يقدح في العمل. وذلك باطل باتفاق، فكذلك ما يلزم عنه. وأيضاً، فإن النبي ﷺ كان يسئل عن العمل الذي يدخل الجنة ويبعد من النار، فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ في ذلك. وقد أخبر الله تعالى عمن قال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝٩﴾ [الإنسان: ٩] بقولهم: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ۝١٠﴾ [الإنسان: ١٠] وفي الحديث: «مَثَلُكم وَمَثَلُ اليهود والنصارَى كمثلِ رجُل استأجَرَ قَوْماً» إلى آخر الحديث[١]. وهو نص في العمل على الحظ. وفي حديث بيعة الأنصار قولهم للنبي ﷺ: «اشترِطْ لربِّك واشترط لنفسك. فلما اشترط قالوا: فما لنا؟ قال: الجنة» الحديث[٢]. وبالجملة فهذا أكثر من أن يحصى. وجميعه تحريض على العمل بالحظ، وإن لم يقل: اعمل لكذا، فقد قال: اعمل يكن لك كذا. فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات فأولى أن يكون قادحاً في العادات.

فإن قيل: بل مثل هذا قادح في العمل، بالنص والمعقول.

أما المعقول فإن العامل بقصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة، لأنه لو لم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل. وقد فرضناه كذلك. هذا خلف. وكذلك العمل[٣] لو لم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه. وقد فرضناه أنه يعمله ليصل به إلى غيره وهو حظه. فهو بالنسبة إلى ذلك الحظ وسيلة. وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث. وإذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة[٤] إذا عملت للتوصل بها إلى حظوظ النفوس، فقد صارت غير متعبد بها إلا من حيث الحظ، فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد،

---

(١) رواه البخاري وهو حديث طويل «تيسير».

(٢) قال الزرقاني في شرحه على «**المواهب**». وروى البيهقي بإسناد قوي عن الشعبي ووصله، والطبري عن أبي مسعود الأنصاري قال: (انطلق رسول الله ﷺ معه العباس عمه إلى السبعين من الأنصار عند العقبة، فقال له أبو أمامة. يعني أسعد بن زرارة ـ سل يا محمد لربك ولنفسك ما شئت، ثم أخبرنا ما لنا من الثواب قال: أسألكم لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأسألكم لنفسي ولأصحابي أن تؤوونا وتنصرونا وتمنعونا مما تمنعون منه أنفسكم، قالوا فما لنا؟ قال: الجنة. قالوا: لك ذلك). وأخرجه أحمد من الوجهين جميعاً اهـ.

(٣) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر في التقرير والتصوير فقط ولا يخفى أنه في هذا الإشكال من أوله إلى آخره لم يأخذ فيه سوى العمل والحظ، ولم يذكر المقصد الأصلي المشارك للحظ الذي قال فيه: (فأما الأول فعمل بالامتثال بلا إشكال) فإن الحظ في موضوعنا ليس هو المقصود وحده، بل معه القيام بالمصلحة ودرء المفسدة، الذي هو غاية لإذن الشارع فيه، وأخذ المكلف له من هذه الجهة.

(٤) وهي ما في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق يعني ما ليست عبادة بالأصالة، لأنها موضوع المسألة هنا.

فأشبهت[١] العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذلك. والأعمال المأذون فيها[٢] كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها، فإذا أخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبداً بها، فكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغي أن يسقط التعبد بها، وكل عمل من عادة أو عبادة مأمورٍ به فحظ النفس متعلق به[٣] فإذا أخذ من ذلك الوجه لا من جهة كونه متعبداً به سقط كونه عبادة، فصار مهمل الاعتبار في العبادة، فبطل التعبد فيه. وذلك معنى كون العمل غير صحيح.

وأيضاً فهذا المأمور أو المنهي بما فيه حظه، يا ليت شعري ما الذي كان يصنع لو ثبت أنه عري عن الحظوظ؟ هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والنهي أم لا؟ فإذا كان من المعلوم أنه يلزمه، فالمأمور به والمنهي عنه بلا بُدٍّ مقصود في نفسه لا وسيلة. وعلى هذا نبه القائل بقوله:

هَبِ البعثَ لم تأتِنا رسْلُهُ وجاحِمَةَ النارِ لم تُضرَمِ
أليس مِنَ الواجبِ المستَحَقِّ ثناءُ العبادِ على المُنْعِمِ؟

ويعني بالوجوب بالشرع، فإذا جعل وسيلة أخرج عن مقتضى المشروع، وصار العمل بالأمر والنهي على غير ما قصد الشارع. والقصد المخالف لقصد الشارع باطل، والعمل المبني عليه مثله. فالعمل المبني على الحظ كذلك.

وإلى هذا فقد ثبت أن العبد ليس له في نفسه مع ربه حق، ولا حجة له عليه ولا يجب عليه أن يطعمه ولا أن يسقيه ولا ينعمه، بل لو عذب أهل السمٰوات والأرض لكان له ذلك بحق الملك ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩] فإذا لم يكن له إلا مجرد التعبد، فحقه أن يقوم به من غير طلب الحظ، فإن طلب الخط بالعمل لم يكن قائماً بحقوق السيد بل بحظوظ نفسه.

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر فالآيات والأحاديث الدالة على إخلاص الأعمال لله، وعلى أن ما لم يخلص لله منها فلا يقبله الله؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥] وقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠] وفي الحديث: «أنا أغْنَى الشرَكَاء عن الشِّرك»[٤] وفيه: «فمَن كانت هِجْرَتُه إلى الله ورسوله فهجرتُه إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرته إلى دُنيا يُصيبُها أو إلى امرأةٍ يَنْكِحُها فهجرتُه ما هاجر إليه»[٥] أي ليس له من التعبد لله بالأمر بالهجرة شيء؛ فإن كل أمر ونهي عقل معناه أو لم يعقل معناه ففيه تعبد حسبما يأتي إن شاء الله. فالعامل لحظة مسقط لجانب التعبد. ولذلك عدّ جماعة من السلف المتقدمين العاملَ للأجر خديمَ السوء وعبدَ السوء. وفي الآثار من

---

(١) ولم تكن رياء محضاً، لأنه مع طلب حظه والسعي فيه يضم إلى ذلك غرضه من إقامة المصلحة ودرء المفاسد بدليل أخذه لها من جهة الإذن.

(٢) هي نفس الأعمال المشروعة في كلامه.

(٣) أي: لا يخلو من حظ للنفس يمكن أن يتعلق به.

(٤) رواه في «التيسير» عن مسلم وتمامه: «من عمل عملاً أشرك فيه غيري تركته وشركه».

(٥) تقدم.

ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٣].

وأيضاً فقد عد الناس من هذا ما هو قادح في الإخلاص ومدخل للشوب في الأعمال. فقال الغزالي: كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستريح إليه النفس، ويميل إليه القلب قل أو كثر، إذا تطرق إلى العمل تكدَّر به صفوه، وقل به إخلاصه[١]. - قال - والإنسان منهمك في حظوظه، منغمس في شهواته، قلّما ينفك فعل من أفعاله، وعبادة من عباداته، عن حظوظ ما وأغراض عاجلة، ولذلك مَن سلِم له في عمره خطرةٌ واحدة خالصةٌ لوجه الله نجا، وذلك لعزّ الإخلاص، وعُسْر تنقية القلب عن هذه الشوائب. بل الخالص هو الذي لا باعث فيه إلا طلب القرب من الله تعالى، ثم قال: وإنما الإخلاص تخليص العمل عن هذه الشوائب كلها قليلها وكثيرها، حتى يجرد فيه قصد التقرب، فلا يكون فيه باعث سواه، قال: وهذا لا يتصور إلا من محبٍّ لله مُستهتَر، مستغرق الهمّ بالآخرة، بحيث لم يبق للدنيا في قلبه قرار، حتى لا يحب الأكل والشرب أيضاً، بل تكون رغبته فيه كرغبته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الحياة، فلا يشتهي الطعام لأنه طعام، بل لأنه يقويه على العبادة؛ ويتمنى لو كفي شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل، فلا يبقى في قلبه حظ في الفضول الزائدة على الضرورة، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية، فلا يكون له همٌّ إلا الله تعالى. فمثل هذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته. كان خالص العمل صحيح النية في جميع حركاته وسكناته، فلو نام مثلاً ليريح نفسه ويقوى على العبادة بعده، كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين. ومَن ليس كذلك فبابُ الإخلاص في الأعمال كالمسدود عليه إلا على سبيل الندور. ثم تكلم على باقي المسألة. وله في «**الإحياء**» من هذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله. فإذا كان كذلك فالعامل الملتفت إلى حظ نفسه على خلاف[٢] ما وقع الكلام عليه.

فالجواب: أن ما تُعبد العباد به على ضربين: **أحدهما**: العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات. **والثاني**: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم. وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى. والأول هو حق الله من العباد في الدنيا. والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم.

فأما الأول: فلا يخلو أن يكون الحظ المطلوب دنيوياً أو أخروياً.

فإن كان أخروياً فهذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم. وإذا ثبت شرعاً فطلبه من حيث

---

(١) أما كونه إذا شارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الإخلاص فلا كلام فيه ولكن لا يلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأساً.

(٢) لم يقل: (سقط كونه متعبداً بها) مع أن هذا هو محل الإشكال على أصل المسألة، بل قال كلاماً مجملاً عاماً يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاماً، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله: (وأيضاً - إلى هنا). ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الإشكال، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله: (وأيضاً) واستنتج فيه قوله: (فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد) ولو اقتصر عليه كان أولى، لأن ما بعده زائد عن الغرض.

أثبته صحيح، إذ لم يتعد ما حده الشارع، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاءً أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملاً لله وحده على مقتضى العلم الشرعي. وذلك غير قادح في إخلاصه؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله، لا ما قصد به غيره، لأنه عز وجل يقول: ﴿إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ ﴿٤١﴾﴾ - إلى قوله: ﴿فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [الصافات: ٤٠ـ ٤٣] الآية! فإذا كان قد رتب الجزاء على العمل المخلص ـ ومعنى كونه مخلصاً أن لا يشرك معه في العبادة غيره[1] ـ فهذا قد عمل على وفق ذلك. وطلبُ الحظ ليس بشرك؛ إذ لا يعبد الحظ نفسه، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطلوب، وهو الله تعالى لكن لو أشرك مع الله مَن ظن بيده بذلَ حظ ما من العباد، فهذا هو الذي أشرك؛ حيث جعل مع الله غيره في ذلك الطلب بذلك العمل. والله لا يقبل عملاً فيه شرك، ولا يرضى بالشرك. وليست مسألتنا من هذا.

فقد ظهر أن قصد الحظ الأخروي في العبادة لا ينافي الإخلاص فيها، بل إذا كان العبد عالماً بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى، فذلك باعث له على الإخلاص قويٌّ، لعلمه أن غيره لا يملك ذلك.

وأيضاً فإن العبد لا ينقطع طلبه للحظ لا في الدنيا ولا في الآخرة، على ما نص عليه أبو حامد رحمه الله؛ لأن أقصى حظوظ المحبين التنعم في الآخرة بالنظر إلى محبوبهم، والتقرب منه، والتلذذ بمناجاته. وذلك حظ عظيم، بل هو أعظم ما في الدارين. وهو راجع إلى حظ العبد من ذلك، فإن الله تعالى غني عن العالمين. قال تعالى: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦﴾﴾ [العنكبوت: ٦].

وإلى هذا فإن كون الإنسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد، والله عز وجل قد أمر الجميع بالإخلاص، والإخلاص البريء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جداً لا يصل إليه إلا خواص الخواص. وذلك قليل، فيكون هذا المطلوب قريباً من تكليف ما لا يطاق. وهذا شديد.

وعلى أن بعض الأئمة قال: إن الإنسان لا يتحرك إلا بحظ، والبراءة من الحظوظ صفةٌ إلٰهية، ومن ادّعاه فهو كافر. قال أبو حامد: وما قاله حق؛ ولكن القوم إنما أرادوا به[2] ـ يعني الصوفية ـ البراءة عما يسميه الناس حظوظاً، وذلك الشهوات الموصوفة في الجنة فقط. فأما التلذذ بمجرد المعرفة والمناجاة، والنظر إلى وجه الله العظيم، فهذا حظ هؤلاء. وهذا لا يعده

---

(١) لا أنه لا يقصد مع العبادة شيئاً آخر مطلقاً حتى ما أثبته الشرع.

(٢) أي: بقولهم: (إن البراءة عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جداً لا يصل إليها إلا خواص الخواص)، أي فهي ممكنة فكيف يقال: من ادعاها كافر؟ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براءة خواص الخواص إنما هي من قصد النعيم المذكور لأهل الجنة من أكل وشرب ولباس وتمتع بحور وما أشبه، لا كل حظ، وإلا فحظ المعرفة والمناجاة والنظر ونحوها حظوظ خواص الخواص. فلم يتبرءوا من الحظوظ رأساً، حتى يشاركوا الإله في وصفه.

الناس حظاً بل يتعجبون منه - قال: وهؤلاء لو عوّضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة، وملازمة الشهود للحضرة الإلٰهية سراً وجهراً، نعيم الجنة، لاستحقروها ولم يلتفتوا إليها؛ فحركتهم لحظّ، وطاعتهم لحظّ، ولكن حظهم معبودهم دون غيره. هذا ما قال. وهو اثباتٌ لأعظم الحظوظ. ولكن هؤلاء على ضربين، **أحدهما**: من يسبق له امتثال أمر الله الحظَّ، فإذا أُمر أو نُهي لبّى قبل حضور الحظ، فهم عاملون بالامتثال لا بالحظ. وأصحاب هذا الضرب على درجات، ولكن الحظ لا يرتفع خطوره على قلوبهم إلا نادراً، ولا مقال في صحة إخلاص هؤلاء. **والثاني**: من يسبق له الحظ الامتثال؛ بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهي خطر له الجزاء؛ وسبق له الخوف أو الرجاء، فلبى داعي الله؛ فهو دون الأول. ولكن هؤلاء مخلصون أيضاً؛ إذ طلبوا ما أذن لهم في طلبه، وهربوا عما أُذن لهم في الهرب عنه، من حيث لا يقدح في الإخلاص عما تقدم.

فصل

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات ما في الدنيا فهو قسمان «**قسم**» يرجع إلى صلاح الهيئة، وحسن الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله «**وقسم**» يرجع إلى نيل حظه من الدنيا. وهذان ضربان، **أحدهما**: يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراءآة الناس بالعمل، و«**الآخر**»يرجع إلى المراءآة لينال بذلك مالاً أو جاهاً أو غير ذلك، فهذه ثلاثة أقسام:

أحدها: يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة.

فإن كان هذا القصد متبوعاً فلا إشكال في أنه رياء؛ لأنه إنما يبعثه على العبادة قصدُ الحمد وأن يظن به الخير، وينجر مع ذلك كونه يصلي فرضه أو نفله، وهذا بيّن وإن كان تابعاً فهو محل نظر واجتهاد. واختلف العلماء في هذا الأصل، فوقع في العتبية في الرجل الذي يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يحب أن يُعلم، ويحب أن يُلقى في طريق المسجد، ويكره أن يلقى في طريق غيره؛ فكره ربيعة هذا، وعدَّه مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان، أي أن الشيطان يأتي للإنسان إذ سره مرأى الناس له على الخير، فيقول له: إنك لمراءٍ وليس كذلك، وإنما هو أمر يقع في قلبه لا يُملك. وقد قال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى﴾[طه: ٣٩] وقال عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجْعَل لِّى لِسَانَ صِدْقٍ فِى ٱلْـَٔاخِرِينَ ﴿٨٤﴾﴾[الشعراء: ٨٤] وفي حديث ابن عمر: «وقعَ في نفسي أنها النَّخْلة فأردت أن أقولَها، فقال عمر: لأنْ تكونَ قلتَها أَحَبُّ إليَّ من كذا وكذا»[١] وطلبُ العلم[٢] عبادة. قال ابن العربي سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي الصوفي عن قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَبَيَّنُواْ﴾[البقرة: ١٦٠] ما بيَّنوا؟ قال: أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات. قلت: ويلزم ذلك؟ قال: نعم، لتثبت أمانته، وتصح

---

(١) رواه الشيخان: البخاري في كتاب العلم، ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار.

(٢) الذي هو موضوع حديث ابن عمر، لأنهم كانوا في مجلسه ﷺ يسألهم في العلم، ومع كونه في مقام عبادة قال: لأن تكون قلتها الخ الذي يؤول إلى أن عمر لم يخش في عبادة ابنه بطلب العلم حظاً هو اعتقاد الفضيلة فيه.

إمامته، وتقبل شهادته[١]. قال ابن العربي: ويقتدي به غيره، فهذه الأمور وما كان مثلها تجري هذا المجرى. والغزالي يجعل مثل هذا مما لا تتخلص فيه العبادة.

والثاني: ما يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه، مع الغفلة عن مراعاة الغير. وله أمثلة: **أحدها:** الصلاة في المسجد للأنس بالجيران، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصدة أو مطالعة أحوال. **والثاني:** الصوم توفيراً للمال. أو استراحة من عمل الطعام وطبخه أو احتماءً لألم يجده. أو مرض يتوقعه أو بطْنةٍ تقدمت له. **والثالث:** الصدقة للذة السخاء والتفضل على الناس. **والرابع:** الحج لرؤية البلاد، والاستراحة من الأنكاد، أو للتجارة، أو لتبرمه بأهله وولده، أو إلحاح الفقر. **والخامس:** الهجرة مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال. **والسادس:** تعلم العلم ليحتمي به عن الظلم. **والسابع:** الوضوء تبرداً. **والثامن:** الاعتكاف فراراً من الكراء. **والتاسع:** عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذلك. **والعاشر:** تعليم العلم ليتخلص به من كرب الصمت، ويتفرج بلذة الحديث. **والحادي عشر:** الحج ماشياً ليتوفر له الكراء.

وهذا الموضع أيضاً محل اختلاف إذا كان القصد المذكور تابعاً لقصد العبادة. وقد التزم الغزالي فيها وفي أشباهها أنها خارجة عن الإخلاص، لكن بشرط أن يصير العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض. وأما ابن العربي فذهب إلى خلاف ذلك. وكأن مجال النظر في المسألة يلتفت إلى انفكاك القصدين أو عدم انفكاكهما، فابن العربي يلتفت إلى وجه الانفكاك فيصحح العبادات. وظاهر الغزالي الالتفات إلى مجرد الاجتماع وجوداً، كان القصدان مما يصح انفكاكهما أولاً. وذلك بناء على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة. والخلاف فيها واقع، ورأى أصبغ فيها البطلان[٢] فإذا كان كذلك اتجه النظران، وظهر مغزى المذهبين.

على أن القول بصحة الانفكاك فيما يصح فيه الانفكاك أوجه؛ لما جاء من الأدلة على ذلك، ففي القرآن الكريم ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾[البقرة: ١٩٨] يعني في مواسم الحج. وقال ابن العربي في الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرة: إنه دأب المرسلين، فقد قال الخليل عليه السلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾[الصافات: ٩٩] وقال الكليم: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾[الشعراء: ٢١] وقد كان رسول الله ﷺ جُعلت قرةُ عينه في الصلاة، فكان يستريح إليها من تعب الدنيا. وكان فيها نعيمه ولذته، أفيقال: إن دخوله فيها على هذا الوجه قادح فيها؟ كلا، بل هو كمال فيها وباعث على الإخلاص فيها. وفي «**الصحيح**»[٣]: «يا مَعشَرَ الشَّبابَ مَنِ استطاعَ منكم الباءَة فليتزوَّجْ فإنه أغضُّ للبصر وأحصنُ للفرْج. ومن لم يستطع فَعَلَيْه بالصوْمِ فإنه له وِجاء»[٤].

---

(١) إذا كان كذلك لا يكون هذا الحظ إلا المصلحة العامة ونفع الخلق بالقصد الأول، ويكون ما يرجع إليه هو تابعاً صرفاً.

(٢) أي: مع وجود الانفكاك كما هو رأي الغزالي وقوله: (على أن) تأييد لرأي ابن العربي.

(٣) رواه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود والترمذي والنسائي «**ترغيب**».

(٤) ومثله حديث: (إذن تكفي همك) لمن قال عليه السلام: إني أحب الصلاة عليك أأجعل لك ربع صلاتي، إلى =

ذكر ابن بشكوال عن أبي عليّ الحداد، قال: حضرت القاضي أبا بكر بن زرب شكا إلى الترجيليِّ المتطبب ضعفَ معدته وضعف هضمه، على ما لم يكن يعهد من نفسه، وسأله عن الدواء فقال: اسْرد الصوم تصلح معدتك. فقال له: يا أبا عبد الله على غير هذا دُلَّني، ما كنت لأُعذِّب نفسي بالصوم إلا لوجهه خالصاً، ولي عادة في الصوم الاثنين والخميس لا أنقل نفسي عنها. قال أبو علي: وذكرت في ذلك المجلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام ـ يعني هذا الحديث ـ وجبُنت عن إيراد ذلك عليه في ذلك المجلس، وأحسبني ذاكرته في ذلك في غير هذا المجلس، فسلَّم للحديث.

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلاً ليكون رصداً في شعب فقام يصلي ولم يكن قصده بالإقامة في الشعب إلا[1] الحراسة والرصد.

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة. ويكفي من ذلك ما يراعيه الإمام في صلاته من أمر الجماعة: كانتظار الداخل[2] ليدرك الركوع معه على ما جاء في الحديث، وما لم يعمل به مالك[3] فقد عمل به غيره، وكالتخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذي الحاجة، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنِّي لأسْمَعُ بكاءَ الصبيِّ» الحديث[4]، وكرَدِّ السلام[5] في الصلاة وحكاية المؤذن، وما أشبه ذلك مما هو عمل خارج عن حقية الصلاة، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة، ومع ذلك فلا يقدح في حقيقة إخلاصها.

بل لو كان شأن العبادة أن يقدح في قصدها قصد شيء آخر سواها، لقدح فيها مشاركة القصد إلى عبادة أخرى؛ كما إذا جاء المسجد قاصداً للتنفل فيه، وانتظار الصلاة، والكف عن إذاية الناس، واستغفار الملائكة له؛ فإن كل قصد منها شابَ غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره. وهذا غير صحيح باتفاق. بل كل قصد منها صحيح في نفسه وإن كان العمل واحداً؛ لأن الجميع محمود شرعاً. فكذلك ما كان غير عبادة من المأذون فيه، لاشتراكهما في الإذن الشرعي. فحظوظ النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات، إلا ما كان بوضعه منافياً لها؛ كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك، أما ما لا منافاة فيه فكيف يقدح القصد إليه في العبادة؟ هذا لا ينبغي أن يقال. غير أنه لا ينازع في أن إفراد قصد العبادة

= أن قال: أجعل لك صلاتي كلها. فإذا راعى ذلك في صلاته كان من هذا القبيل. ومنه ما ورد في الاستغفار: ﴿استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً﴾ الآية فيها ترتب حظ دنيوي بل حظوظ على الاستغفار، وهو عبادة.

(١) لا يريد حقيقة الحصر كما هو ظاهر.

(٢) هل الانتظار لإدراك الداخل للركوع أمر دنيوي؟ أم هو لتكميل العبادة؟ ومثله يقال في التخفيف في المسائل بعده بدليل الحديث الآتي: «مخافة أن تفتن أمه» وفتنتها شغلها عن الصلاة.

(٣) أي: وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع فقد قال به غيره.

(٤) بقيته: «فأتجوز في صلاتي مخافة أن تفتن أمه» وقد تقدم برواية أخرى.

(٥) وهل رد السلام وحكاية المؤذن أمر دنيوي؟ نعم هو خارج عن حقيقة الصلاة إلا أنه ليس دنيوياً بل عبادة. وقوله: (بل لو كان شأن العبادة الخ) يفيد أن ما ذكر قبله ليس عبادة، وأنه مما نحن فيه من مشاركة أمر دنيوي لقصد العبادة. وهو كما ترى.

عن قصد الأمور الدنيوية أولى، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب، فلم يعتد بالعبادة. فإن غلب قصد العبادة فالحكم له؛ ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد.

والثالث: ما يرجع إلى المراءاة. فأصل هذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه فهو الرياء المذموم شرعاً. وأدهى ما في ذلك فعل المنافقين الداخلين في الإسلام ظاهراً، بقصد إحراز دمائهم وأموالهم. ويلي ذلك عمل المرائين العاملين بقصد نيل حطام الدنيا. وحكمه معلوم، فلا فائدة في الإطالة فيه.

فصل

وأما الثاني: وهو أن يكون العمل إصلاحاً للعادات الجارية بين العباد؛ كالنكاح والبيع والإجارة، وما أشبه ذلك من الأمور التي علم قصد الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة، فهو حظ أيضاً قد أثبته الشارع وراعاه[1] في الأوامر والنواهي، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعة له. وإذا علم ذلك بإطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع، فكان حقاً وصحيحاً. هذا وجه.

ووجه ثانٍ: أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحاً في التماسه وطلبه، لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرهما في اشتراط النية والقصد إلى الامتثال. وقد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر إلى نية. وهذا كافٍ في كون القصد إلى الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذلك الحظ. بل لو فرضنا رجلاً تزوَّج ليرائي بتزوجه، أو ليعدّ من أهل العفاف، أو لغير ذلك، لصح تزوجه؛ من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمعة، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجرداً.

ووجه ثالث: أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغاً لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١] وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [يونس: ٦٧] وقال: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢] وقال: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [القصص: ٧٣] وقال: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾﴾ [النبأ: ١٠، ١١] إلى آخر الآيات، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

وذلك أن ما جاء في معرض مجرد التكليف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان؛ لأنه في نفسه كلفةٌ وخلافٌ للعادات، وقطعٌ للأهواء؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد، إلا ما نحا

---

(١) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة، والقوانين التي وضعها لسائر المعاملات روعي فيها أنها تقوم بحفظ هذه المصالح والحظوظ العاجلة، وتدرأ المفاسد عنها، والنواهي عما نهى عنه إنما هي لحكمة أنه يجلب المفاسد ويضر باستقامة هذه الحظوظ.

نحو قوله: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾[البقرة: ٢١٦][(١)] بعد قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢١٦] بخلاف ما تميل إليه النفوس وتقضى به الأوطار، وتفتح به أبواب التمتع واللذات النفسانية، وتسد به الخلات الواقعة، من الغذاء، والدواء ودفع المضرات، وأضراب ذلك؛ فإن الإتيان بها في معرض الامتنان مناسب: وإذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذَ بها من جهة ما وقعت المِنة بها؛ فلا يكون الأخذ على ذلك قدحاً في العبودية، ولا نقصاً من حق الربوبية؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذي امتن بها. وذلك صحيح.

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به. وهذا أيضاً لا يقال به على الإطلاق، لما تقدم.

فالجواب أن أخذها من حيث تلبية الأمر أو الإذن قد حصل في ضمنه الحظ وبالتبعية، لأنه إذا ندب إلى التزوج مثلاً، فأَخَذَه من حيث الندب على وجه لو لم يندب إليه لتركه مثلاً، فإنَّ أخْذه من هنالك قد حصل له به أخذُه من حيث الحظ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل، ثم أتبعه آثاراً حسنة من التمتع باللذات، والانغمار في نعم يتنعم بها المكلف كاملة، فالتمتع بالحلال من جملة ما قصده الشارع، فكان قصد هذا القاصد بريئاً من الحظ، وقد انجر في قصده الحظ، فلا فرق بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتع، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد، بل له موافقتان: موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول، وهو التمتع، وموافقة من جهة أن أمر الشارع في الجملة يقتضي اعتبار المكلف له في حسن الأدب، فكان له تأدب مع الشارع في تلبية الأمر، زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلف. وأيضاً[(٢)] ففي قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلي من حصول النسل، فهو بامتثال الأمر مُلَبٍّ للشارع في هذا القصد، بخلاف طلب الحظ فقط فليس له هذه المزية.

فإن قيل: فطالب الحظ على هذا الوجه ملوم؛ إذ أهمل قصد الشارع في الأمر من هذه الجهة.

فالجواب: أنه لم يهمله مطلقاً؛ فإنه حين ألقى مقاليده في نيل هذه الحظوظ للشارع على الجملة، حصل له بالضمن مقتضى ما قصد الشارع، فلم يكن قصد المكلف في نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي. وأيضاً فالداخل في حكم هذه الحظوظ داخل بحكم الشرط العادي على أنه لم يلد[(٣)] ويتكلف التربية والقيام بمصالح الأهل والولد؛ كما أنه عالم إذا أتى

---

(١) أي: فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم، وأصل القتال من التكاليف المجردة عن الحظوظ ـ يعني وهذا النوع قليل الوقوع أن يمتن في مقام مجرد التكليف، وقد يقال: إن هذا لا يحتاج إلى استثناء، لأن الامتنان بشيء آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ، فليس امتناناً بنفس القتال بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا أياً كان نوعه خيراً وفائدة عظمى، حتى يصير ما نكرهه هو الخير الصرف.

(٢) موافقة ثالثة.

(٣) اللائق بالمقام حذف (لم) أي: فالذي يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل ـ ضمناً وبحسب العادة ـ على أنه سيلد، ويتكلف تربية الأولاد، والإنفاق على الزوجات فهو قاصد ضمناً لمقصد الشارع الأصلي من النكاح، وهو النسل.

الأمر من بابه أنه ينفق على الزوجة ويقوم بمصالحها، لكن لا يستوي القصدان: قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحظ حاصلاً بالضمن، وقصد الحظ ابتداء حتى صار قصد الامتثال بالضمن. فثبت أن قصد الحظ في هذا القسم غير قادح في العمل.

فإن قيل: فطالب الحظ إذا فرضناه لم يقصد الامتثال على حال، وإنما طلب حظه مجرداً، بحيث لو تأتى له على غير الوجه المشروع لأخذ به، لكنه لم يقدر عليه إلا بالوجه المشروع. فهل يكون القصد الأول في حقه موجوداً بالقوة أم لا؟

فالجواب: أنه موجود له بالقوة أيضاً؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى حظه على غير المشروع، فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد إليه. وقصد الوجه المشروع يتضمن امتثال الأمر، أو العمل بمقتضى الإذن. وهو القصد الأول الأصلي وإن لم يشعر به على التفصيل. وقد مر بيان هذا في موافقة قصد الشارع. وأما العمل بالحظ والهوى بحيث يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو خالفه، فليس من الحق في شيء. وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر.

فإن قيل: أما كونه عاملاً على قصد المخالفة فظاهر أنه عامل بالهوى لا بالحق؛ وأما عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملاً بالهوى بإطلاق. فقد تبين في موضعه أن العامل بالجهل فيخالفَ أمر الشارع حكمه حكم الناسي، فلا ينسب عمله إلى الهوى هكذا بإطلاق. وإذا وافق أمر الشرع جهلاً فسيأتي أنه يصح عمله على الجملة. فلا يكون عمله بالهوى أيضاً. وإلى هذا فالعامل بالهوى إذا صادف أمر الشارع فَلِمَ تقول: إنه عامل بالهوى وقد وافق قصده مع ما مر آنفاً أن موافقة أمر الشارع تصير الحظ محموداً.

فالجواب: أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة فلا يستلزم أن يكون موافقاً له؛ بل الحالات ثلاث:

حال يكون فيها قاصداً للموافقة.

فلا يخلو أن يصيب بإطلاق كالعالم يعمل على وفق ما علم، فلا إشكال؛ أو يصيب بحكم الاتفاق، أو لا يصيب. فهذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل؛ فإن الجاهل إذا ظن في تقديره أن العمل هكذا، وأن العمل مأذون فيه على ذلك الوجه الذي دخل فيه، لم يقصد مخالفة؛ لكن فرَّط في الاحتياط لذلك العمل، فيؤاخذ في الطريق. وقد لا يؤآخذ إذا لم يعدّ مفرطاً، ويمضي عمله إن كان موافقاً.

وأما إذا قصد مخالفة أمر الشارع فسواء في العبادات وافق أو خالف لا اعتبار بما يخالف فيه، لأنه مخالف القصد بإطلاق. وفي العادات، الأصل اعتبار ما وافق[1] دون ما خالف، لأن ما لا تشترط النية في صحته من الأعمال لا اعتبار بموافقته في القصد الشرعي ولا مخالفته،

---

(١) أي: فما فعله على نية المخالفة ولكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً، أي غير باطل، فتنسحب عليه أحكام الصحيح. وأما إذا صادف مخالفة المشروع فهو باطل لا يأخذ حكم المشروع. وقوله: (لأن ما لا تشترط النية الخ) توجيه لاعتبار ما وافق مع كونه ناوياً المخالفة.

كمن عقد عقداً يقصد أنه فاسد فكان صحيحاً، أو شرب جُلاّباً يظنه خمراً، إلا أن عليه في قصد المخالفة دركَ الإثم.

وأما إذا لم يقصد موافقة ولا مخالفة فهو العمل على مجرد الحظ أو الغفلة، كالعامل ولا يدري ما الذي يعمل، أو يدري ولكنه إنما قصده مجرد العاجلة، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع، وحكمه في العبادات عدم الصحة، لعدم نية الامتثال، ولذلك لم يكلف الناسي ولا الغافل ولا غير العاقل. و في العادات الصحة إن وافق قصد الشارع، وإلا فعدم الصحة.

وفي هذا الموضع نظر، إذ يقال: إن المقصد هنا لما انتفى فالموافقة غير معتبرة لإمكان الاسترسال بها في المخالفة. وقد يظهر لهذا تأثير في تصرفات المحجور، كالطفل والسفيه الذي لا قصد له إلى موافقة قصد الشارع في إصلاح المال. فلذلك قيل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً وإن وافقت المصلحة، وقيل: بنفوذ ما وافق المصلحة منها لا ما خالفها، على تفصيل أصله هذا النظر. وهو أن مطلق القصد إلى المصلحة غير منتهض، فهو بهذا القصد مخالف للشارع، وقد يقال: القصد إنما يعتبر بما ينشأ عنه، وقد نشأ هنا عن عدم القصد موافقة قصد الشارع، فصحّ.

فصل

حيث قلنا بالصحة في التصرفات العادية وإن خالف القصد قصد الشارع، فإن ما مضى الكلام فيه مع اصطلاح الفقهاء، وأما إذا اعتبرنا ما هو مذكور في هذا الكتاب في نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام، فكل ما خالف قصد الشارع فهو باطل على الإطلاق، لكن بالتفسير المتقدم[١] والله أعلم.

المسألة السابعة

المطلوب الشرعي ضربان، **أحدهما**: ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية، التي هي طرق الحظوظ العاجلة، كالعقود على اختلافها، والتصاريف المالية على تنوعها. **والثاني**: ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف، من جهة توجهه إلى الواحد المعبود.

فأما الأول: فالنيابة فيه صحيحة، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه، فيما لا يختص به منها، فيجوز أن ينوب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو في معناه، لأن الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواه، كالبيع والشراء، والأخذ والإعطاء، والإجارة والاستئجارة، والخدمة، والقبض والدفع، وما أشبه ذلك، ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعاً، كالأكل والشرب واللبس والسكنى، وغير ذلك مما جرت به العادات، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعاً، فإن مثل هذا مفروغ من النظر فيه، لأن حكمته لا تتعدى صاحبها إلى غيره. ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار، لأن مقصود الزجر لا يتعدى صاحب الجناية، ما لم يكن ذلك راجعاً إلى المال فإن النيابة فيه تصح. فإن كان دائراً

(١) وهو عدم ترتب الآثار الأخروية عليه من مرجو الثواب.

بين الأمر المالي وغيره فهو مجال نظر واجتهاد، كالحج[١] والكفارات. فالحج بناء على أن المغلب فيه التعبد، فلا تصح النيابة فيه، أو المال، فتصح. والكفارة بناء على أنها زجر فتختص، أو جبر فلا تختص، وكالتضيحة في الذبح بناءً على ما بنى عليه في الحج، وما أشبه هذه الأشياء.

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف فلا نيابة، وإلا صحت النيابة. وهذا القسم لا يحتاج إلى إقامة دليل، لوضوح الأمر فيه.

وأما الثاني: فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره. وعمل العامل لا يجتزي به غيره[٢]، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب، ولا يحمل إن تحمل. وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلاً وتعليلاً.

فالدليل على صحة هذه الدعوى أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨]، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٤٠] وفي القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨] في مواضع. وفي بعضها: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ﴾ [فاطر: ١٨] ثم قال: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: ١٨] وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبِعُوا۟ سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ وَمَا هُم بِحَٰمِلِينَ مِنْ خَطَٰيَٰهُم مِّن شَىْءٍ ۖ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [العنكبوت: ١٢] وقال: ﴿وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾ [القصص: ٥٥] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٥٢] الآية!

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً؛ كقوله: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ﴾ [الانفطار: ١٩] فهذا عام في نقل الأجور أو حمل الأوزار ونحوها. وقال: ﴿وَٱخْشَوْا۟ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا ۚ﴾ [لقمان: ٣٣] وقال: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة: ٤٨] الآية؛ إلى كثير من هذا المعنى. وفي الحديث حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقربين: «يا بني فلان إنِّي لا أملك لكم من الله شيئا».

والثاني: المعنى وهو أن مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجه إليه، والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره؛ حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله، ومراقباً له غير غافل عنه، وأن يكون ساعياً في مرضاته وما يقرب إليه على حسب طاقته. والنيابة تنافي هذا المقصود وتضاده؛ لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً، ولا المطلوب بالخضوع

---

(١) التمثيل بالحج هنا غير واضح، لأن تقدير كلامه: إن كان الأمر العادي دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات فهو مجال نظر. وليس الحج كذلك، بل هو أمر عبادي وفيه نوع ارتباط بالمال، فإذا تغلب أحدهما روعي. ومثله يقال في الضحية. ولو أنه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب، فأضاف إلى هذين الضربين ضرباً يدور بين العبادة والأمور المالية لكان أوجه.

(٢) فصل هذه المعاني وإن كانت متقاربة أو متلازمة لتأتي الأدلة في الآيات بعدها على طبقها صراحة. فعليك بتطبيق الأدلة على تلك المعاني.

والتوجه خاضعاً ولا متوجهاً، إذا ناب عنه غيره في ذلك. وإذا قام غيره في ذلك مقامه فذلك الغير هو الخاضع المتوجه. والخضوع والتوجه ونحوهما إنما هو اتصاف بصفات العبودية، والاتصاف لا يعدو المتصف به ولا ينتقل عنه إلى غيره. والنيابة إنما معناها أن يكون المنوب منه بمنزلة النائب، حتى يعد المنوب عنه متصفاً بما اتصف به النائب، وذلك لا يصح في العبادات كما يصح في التصرفات؛ فإن النائب في أداء الدين مثلاً لما قام مقام المديان، صار المديانُ متصفاً بأنه مؤد لدَيْنه؛ فلا مطالبة للغريم بعد ذلك به. وهذا في التعبد لا يتصور، ما لم يتصف المنوب عنه بمثل ما اتصف به النائب. ولا نيابة إذ ذاك على حال.

والثالث: أنه لو صحت النيابة في العبادات البدنية[1] لصحت في الأعمال القلبية؛ كالإيمان وغيره من الصبر والشكر، والرضى والتوكل، والخوف والرجاء، وما أشبه ذلك؛ ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً، لجواز النيابة، فكان يجوز أمره ابتداء على التخيير بين العمل والاستنابة، ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات، كالأكل والشرب، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك، وفي الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر. وكل ذلك باطل بلا خلاف، من جهة أن حِكم هذه الأحكام مختصة. فكذلك سائر التعبدات.

وما تقدم[2] من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتمل التخصيص، لأنها محكمات نزلت بمكة[3] احتجاجاً على الكفار، ورداً عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض أو دعواهم ذلك عناداً. ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعنى لم يكن فيها ردٌّ عليهم، ولما قامت عليهم بها حجة، أما على القول بأن العموم إذا خص لا يبقى حجة في الباقي فظاهر. وأما على قول غيرهم فلتطرق احتمال التخصيص بالقياس أو غيره. وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها[4] عرية عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة، فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في الكليات الشرعية، ولا ينصرف عنها.

---

(١) إنما جعلها هي الملزوم ومناط الاستدلال في هذا الوجه ـ وإن كان الأصل فيما سبق عاماً ـ لأنها بقطع النظر عن الأدلة هي التي يتوهم فيها ذلك، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها، بخلاف القلبية فلا يظهر ذلك فيها، ولا يعقل فيها النيابة رأساً، فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالإيمان مثلاً. وقوله: (ولم تكن التكاليف الخ) أي: مطلقاً بدنية أو قلبية. وقوله: (وكل ذلك باطل) أي: اللوازم الثلاثة باطلة، أي: فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله: (من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة) راجعاً لخصوص الدليل الثالث، أي: أن التعبدات مختصة بالمكلف بها كما سبق بيانه فتكون كالعاديات المختصة كالأكل والوقاع مثلاً. فلما كانت هذه لا نيابة فيها كانت جميع التعبدات لا نيابة فيها. ويصح أن يعود قوله: (وكل ذلك باطل) إلى ما دخل تحت قوله: (ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة وفي الحدود وأشباهها) ويكون حذف بطلان اللازم من الدليلين الأولين.

(٢) لو قدم هذا على الثاني وهو المعنى ليكون تكميلاً للدليل الأول وهو النصوص لكان أنسب وإن كان وجه تأخره ارتباطه بالإشكال بعده حيث يقول فيه: (وتبين أن ما تقدم إلى الكلية ليست على العموم).

(٣) أي: ما عدا الآية الأخيرة، فإنها من سورة البقرة.

(٤) سيأتي لذلك في الأدلة مبحث واسع شافٍ. وقوله: (الأمور المعارضة) أي: العشرة المشهورة التي منها الإضمار والحقيقة والمجاز الخ. والكلام يحتاج إلى دقة في وزنه وتطبيقه. وسيأتي في محله.

فإن قيل: كيف هذا؟ وقد جاء في النيابة في العبادات، واكتساب الأجر والوزر من الغير، وعلى ما لم يعمل، أشياءُ:

أحدها: الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم، وهي جملة: منها أن: «الميِّتَ يُعذَّب بِبُكَاءِ الحيِّ عليه»[١] وأن: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حسنةً أو سيئةً كان له أجرُها أَو عليه وِزرُها»[٢] وأن: «الرجل إذا ماتَ انقطَعَ عَمله إلا مِن ثَلاَث»[٣] وأنه: «ما مِن نَفْس تقتلُ ظلماً إلا كان على ابنِ آدمَ الأوَّلِ كفلٌ منها»[٤] وفي القرآن: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَـٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١] وفُسِّر بأن الأبناء يرفعون إلى منازل الآباء وإن لم يبلغوا ذلك بأعمالهم. وفي الحديث: «إنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ أدركتْ أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يَثْبُتَ على الرَّاحِلَة، أفأحجُّ عنه؟ قال: نعم»[٥] وفي رواية: «أفرأيتِ لو كان على أبيكِ دينٌ فقضيتِه، أكان يُجْزئه؟ قالت: نعم. قال: فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أن يُقْضَى»[٦]، «ومن مات وعليهِ صومٌ صام عنه وليه»[٧]، «وقيل: يا رسول الله إن أمِّي ماتت وعليها نذرٌ لم تقضهِ. قال: «فاقضِه عنها»[٨]، وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبراء وعلماء. وجماعة ممن لم يذهب إلى ذلك قالوا: بجواز هبة العمل، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى. فهذه جملة تدل على ما لم يذكر من نوعها، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم، فلا تكون صحيحة.

والثاني: أن لنا قاعدة يرجع إليها غير مختلف فيها، وهي قاعدة الصدقة عن الغير، وهي عبادة؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامتثال أمره، فإذا تصدق الرجل عن الرجل أجزأ ذلك عن المتصدق عنه وانتفع به، ولا سيما إن كان ميتاً. فهذه عبادة حصلت فيها النيابة. ويؤكد ذلك ما كان من الصدقة فرضاً كالزكاة، فإن إخراجها عن الغير جائزٍ وجازٍ عن ذلك الغير، والزكاةُ أُخيَّة الصلاة[٩].

---

(١) أخرجه في «**التيسير**» عن الستة إلا أبا داود.

(٢) تقدم.

(٣) «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة الخ» أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة إلا البخاري.

(٤) تقدم وفي لفظه هناك اختلاف عما هنا.

(٥) رواه في «**التيسير**»: (إن فريضة الله على عباده في الحج الخ) عن الستة.

(٦) هذه الرواية في الحج اختص بها النسائي (راجع «**النسائي**»، ٢/ ٥)، و«**نيل الأوطار**» (٥/ ١١).

قال الحافظ ابن حجر في «**التلخيص الحبير**»:

حديث: أن رسول الله ﷺ قال: «فدين الله أحق بالقضاء» متفق على صحته من حديث ابن عباس: أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، الحديث، وله طرق فيها وألفاظ مختلفة. وفي رواية: جاء رجل فقال: إن أختي نذرت أن تحج، وفي رواية النسائي: إن أبي مات ولم يحج. وسيأتي في الصوم ا هـ «**مجموع**» (٥/ ٥١١).

(٧) رواه الشيخان وأبو داود «**تيسير**».

(٨) (إن أمي ماتت وعليها نذر أفصوم عنها؟ قال: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان يؤدي ذلك عنها»؟ قالت: نعم. «قال فصومي عن أمك» أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة.

(٩) جملة خطابية، يقوى بها الإشكال ليجري فيما ليس فيه شائبة مالية.

والثالث: أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالمتفق عليها[1]، وهي تحمل العاقلة للدية في قتل الخطأ، فإن حاصل الأمر في ذلك أن يُتلف زيد فيغرم عمرو، وليس ذلك إلا من باب النيابة في أمر تعبدي لا يعقل معناه. ومنه أيضاً نيابة الإمام عن المأموم في القراءة وبعض أركان الصلاة مثل القيام، والنيابة عنه في سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه، وكذلك الدعاء للغير، فإن حقيقته خضوع لله وتوجهٌ إليه، والغير هو المنتفع بمقتضى تلك العبادة، وقد خلق الله ملائكة عبادتهم الاستغفار للمؤمنين خصوصاً، ولمن في الأرض عموماً، وقد استغفر النبي ﷺ لأبويه حتى نزل: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣] وقال في ابن أُبيّ: «لأَسْتَغْفِرَنَّ لكَ مَا لم أُنْهَ عنك» حتى نزل: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ﴾[2]، ونزل: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا﴾ [التوبة: ٨٤] الآية! وإن كان قد نهى عنه فلم ينه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم. وقال عليه الصلاة والسلام: «اللَّهُمَّ اغفِرْ لِقَوْمِي فإنهم لا يعلمون»[3]، وعَلَى الجملة فالدعاء للغير مما علم من دين الأمة ضرورة.

والرابع: أن النيابة في الأعمال البدنية غير العبادات[4] صحيحة؛ وكذلك بعض العبادات البدنية، وإن كانت واجبة على الإنسان عيناً، وكذلك المالية، وأولها الجهاد، فإنه جائز أن يستنيب فيه المكلف به غيره بجُعل وبغير جُعل، إذا أذن الإمام، والجهاد عبادة، فإذا جازت النيابة في مثل هذا فلتجز في باقي الأعمال المشروعة، لأن الجميع مشروع.

والخامس: أن مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها؛ وقد يجازى الإنسان على ما لم يعمل، خيراً كان الجزاء أو شراً. وهو أصل متفق عليه في الجملة. وذلك ضربان:

أحدهما: المصائب النازلة في نفسه وأهله وولده وعرضه، فإنه إن كانت باكتساب[5] كُفِّر بها من سيئاته، وأخذ بها من أجر غيره، وحَمَلَ غيرُه وزرَه، ولم يعمل بذلك[6]، فضلاً عن أن

---

(١) المخالف فيها قليل، راجع الخلاف في «**أعلام الموقعين**».

(٢) في «**روح المعاني**» في تفسير الآية أن عبد الله بن عبد الله بن أبيّ سأل الرسول عليه الصلاة والسلام أن يستغفر لأبيه ففعل فنزل: ﴿**استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم**﴾ [التوبة: ٨٠] الآية، فقال عليه السلام لأزيدن على السبعين فنزل: ﴿**سواء عليهم استغفرت لهم**﴾ [المنافقون: ٦] الآية، وقال المفسران: هذا هو الصحيح المعول عليه ومقابله أنها في عامة المنافقين ولم ينقلوا فيما يتعلق بابن أبيّ قول الرسول: «لأستغفرن لك ما لم أنه عنك»، إنما ذكروها فيما يتعلق بأبي طالب لما سمع كلام أبي جهل ومن معه في مرض الوفاة، ولم يسمع منه ﷺ نصحه له، وبقي على دين الجاهلية، فنزلت الآية: ﴿**ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين**﴾ [التوبة: ١١٣] وعزاه الألوسي للبخاري ومسلم وكثير من الأئمة وهو الصحيح خلافاً لما في بعض الروايات أنها نزلت في أبويه عليه السلام. وبهذا تعلم ما في كلام المؤلف في الآية الأولى والحديث.

(٣) أخرجه المناوي في «**كنوز الحقائق**» عن البزار.

(٤) ليس محل نزاع، ولكنه جاء به لتوسيع المجال في الإشكال، وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة، فإذن كل ما كان مشروعاً تجوز فيه النيابة، ومنه العبادات. ولا يخفى عنك أن أهم شيء في هذا الوجه ما يتعلق بالجهاد من جهة كونه عبادة. وأما مجرد مشروعيته التي جاء بها ليجعلها كعلة للقياس فهي ضعيفة.

(٥) أي: اكتساب الغير. وقوله: (بغير اكتساب) أي: بأن كانت من الله محضاً.

(٦) لعل الأصل: (وإن لم يعلم بذلك) ليلتئم مع قوله: (فضلاً عن أن يجد ألمه).

يجد ألمه، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه في المفلس يوم القيامة[١]. وإن كانت بغير اكتسابٍ فهي كفارات فقط، أو كفارات وأجور. وكما جاء فيمن. «غرَسَ غَرْساً أو زَرَع زرعاً يأكلُ منه إنسانٌ أو حيوانٌ أنَّهُ له أجر»[٢] وفيمن «ارتبَطَ فَرَساً في سبيلِ اللّهِ فأكلَ في مَرْجٍ أو رَوْضَةٍ، أو شرِب في نهرٍ أو استنَّ شرَفاً أو شرَفين، ولم يُرِد أن يكون ذلك فهي له حسنات»[٣] وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والضرب الثاني: النيات التي تتجاوز الأعمال كما جاء: «أن المرءَ يُكتبُ له قِيامُ الليل أو الجهادُ إذا حبَسه عنه عُذرٌ»[٤] وكذلك سائر الأعمال، حتى قال عليه الصلاة والسلام في المتمنِّي أن يكون له مالٌ يَعمل به مثلَ عمل فلان: «فَهُما في الأجْرِ سَواءٌ»، وفي الآخر: «فهُما في الوِزْرِ سَوَاءٌ»[٥] وحديث: «مَن همَّ بحسنةٍ فلم يعملها كتبَتْ له حسنةً»[٦]، «والمُسْلِمَان يَلْتَقِيانِ بسَيْفَيْهِما» الحديث[٧] إلى غير ذلك من الأدلة الدالة على عدّ المكلف بمجرد النية كالعامل نفسه في الأجر والوزر. فإذا كان كالعامل وليس بعامل ولا عمل عنه غيرُه، فأولى[٨] أن يكون كالعامل إذا استناب غيرَه على العمل.

فالجواب: أن هذه الأشياء كان منها ما قال بعض العلماء فيه بصحة النيابة، فإن للنظر فيها متسعاً.

---

(١) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون من المفلس»؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: «إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا. فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار» رواه مسلم والترمذي وغيرهما ـ (**ترغيب**).

(٢) تقدم.

(٣) لعلها رواية بالمعنى. وإلا فما تقدم له في الفصل الثاني من المسألة الخامسة يقتضي أن قوله: (ولم يرد ذلك) راجع إلى خصوص الشرب، نعم إن ذلك هو مناط الإشكال، لأنه لو قصد شيئاً من ذلك لم يكن فيه ما يعترض به هنا.

(٤) روى مالك أبو داود والنسائي عن رسول الله ﷺ: «ما من امرىء تكون له صلاة بليل فيغلبه عليها نوم إلا كتب له أجر صلاته، وكان نومه عليه صدقة» وروى مسلم عن جابر: «إن بالمدينة لرجالاً ما سرتم مسيراً ولا قطعتم وادياً إلا كانوا معكم، حبسهم المرض» وروى البخاري مثله بخلاف يسير في بعض لفظه. وفي رواية أخرى لمسلم عن وكيع ذكر فيها: «إلا شركوكم في الأجر».

(٥) أخرجه في «**الترغيب**» عن ابن ماجه. وفيه رواية أخرى عن أحمد والترمذي بلفظ: «فأجرهما سواء ووزرهما سواء».

(٦) جزء من حديث رواه الشيخان.

(٧) «إذا التقا المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار» قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «إنه كان حريصاً على قتل صاحبه» أخرجه في «**الجامع الصغير**» عن أحمد والشيخين وأبي داود والنسائي.

(٨) أي: لأن النية حينئذ حاصلة وقد حصل المنوي بالفعل وإن كان من غيره. وهذا ظاهر إذا راجعنا قوله: (فإذا كان كالعامل الخ) إلى الضرب الثاني فقط، إلا أنه لا يكون قد عمل للأول نتيجة، ولا بين وجه الاستدلال به. أما إذا رجعناه للضربين فيكون قد رتب على الأول أيضاً نتيجته لكن السياق في ذكره للأعمال في الثاني يشهد للتقرير الأول.

أما قاعدة الصدقة عن الغير وإن عددناها عبادة، فليست من هذا الباب؛ فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي تقربٌ إلى الله تعالى وتوجهٌ إليه. والصدقة عن الغير من باب التصرفات المالية. ولا كلام فيها.

وأما قاعدة الدعاء فظاهرٌ أنه ليس في الدعاء نيابة؛ لأنه شفاعة للغير فليس من هذا الباب.

وأما قاعدة النيابة في الأعمال البدنية والمالية فإنها مصالح معقولة المعنى، لا يشترط فيها ـ من حيث هي كذلك ـ نية، بل المنوب عنه إن نوى القربة فيما له سبب فيه فله أجر ذلك، فإن العبادة منه صدرت لا من النائب. والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال. والجهاد وإن كان من الأعمال المعدودة في العبادات، فهي في الحقيقة معقولة المعنى، كسائر فروض الكفايات التي هي مصالح للدنيا، لكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخروي إلا إذا قصد وجه الله تعالى وإعلاء كلمةِ الله. فإن قصد الدنيا فذلك حظه، مع أن المصلحة الجهادية قائمة، كقاعدة الأمر المعروف والنهي عن المنكر. والجهاد شعبة منها. على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد بالجعل، لما فيه من تعريض النفس للهلكة في عرض من أعراض الدنيا. ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل لم يصح فيه من تلك الجهة نيابة أصلاً. فهذا الأصل لا اعتراض به أيضاً.

وأما قاعدة المصائب النازلة فليست من باب النيابة في التعبد. وإنما الأجر والكفارة في مقابلة ما نيل منه، لا لأمر خارج عن ذلك. وكون حسنات الظالم تعطى المظلوم، أو سيئات المظلوم تطرح على الظالم، فمن باب الغرامات، فهي معاوضات؛ لأن الأعواض الأخروية إنما تكون في الأجور والأوزار، إذ لا دينار هناك ولا درهم، وقد فات القضاء في الدنيا.

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب في المال، ومن باب الإحسان به إن كان باختيار مالكه.

ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة إلى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة، إذ عد في الجزاء ـ بسبب نيته ـ كمن عمل، تفضلاً من الله تعالى، مع أن الأحكام إنما تجري في الدنيا على الظاهر، ولذلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفي نيته أن لو قدر عليها لعملها إن له أجر من عملها، مع أن ذلك لا يسقط القضاء عنه فيما بينه وبين الله إن كانت العبادة مما يقضى. كما أنه لو تمنى[1] أن يقتل مسلماً أو يسرق أو يفعل شراً إلا أنه لم يقدر، كان له وزر من عمل، ولا يعد في الدنيا كمن عمل، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقة. فليست من النيابة في شيء. وإن فرضت النيابة فالنائب هو المكتسب، فعمله عليه أوْ له. فهذه القواعد لا تنقض ما تأصل.

ونرجع إلى ما ذكر أول السؤال، فإنه عُمدة من خالف في المسألة.

فحديث تعذيب الميت ببكاء الحي ظاهرٌ حمله على عادة العرب في تحريض المريض ـ إذا ظن الموت ـ أهله على البكاء عليه. وأما من سن سنة، وحديث ابن آدم الأول، وحديث انقطاع

---

(١) أي: عزم وصمم، ولكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته.

العمل إلا من ثلاث، وما أشبه ذلك، فإن الجزاء فيها راجع إلى عمل المأجور أو الموزور، لأن الذي تسبب فيه أوّلاً. فعلى جريان سببه تجري المسببات، والكفل الراجع إلى المتسبب ناشيء عن عمله، لا عن عمل المتسبب الثاني. وإلى هذا المعنى يرجع قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم﴾ [الطور: ٢١] الآية: لأن ولده كسب من كسبه، فما جرى عليه من خير فكأنه منسوب إلى الأب. وبذلك فسر قوله تعالى: ﴿مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۝٢﴾ [المسد: ٢] أن ولده من كسبه، فلا غرو أن يرجع إلى منزلته وتقر عينه به[1] كما تقر عينه بسائر أعماله الصالحة. وذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ [الطور: ٢١].

وإنما يشكل من كل ما أورد ما بقي من الأحاديث؛ فإنها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها؛ وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة ـ وذلك الصيام والحج ـ وأما النذر فإنما كان صياماً فيرجع إلى الصيام.

والذي يجاب به فيها أموراً:

أحدها: أن الأحاديث فيها مضطربة، نبه البخاري ومسلم على اضطرابها، فانظره في «**الإكمال**»، وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلاً قطعياً فكيف إذا عارضته. وأيضاً فإن الطحاوي قال في حديث: «مَن ماتَ وعليهِ صومٌ صامَ عنه ولِيُّهُ»[2] إنه لم يرو إلا من طريق عائشة. وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه. وقال في حديث التي ماتت وعليها نذر إنه لا يرويه إلا ابن عباس وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد.

والثاني: أن الناس على أقوال في هذه الأحاديث: منهم من قبل ما صح منها بإطلاق، كأحمد بن حنبل؛ ومنهم من قال ببعضها فأجاز ذلك في الحج دون الصيام، وهو مذهب الشافعي، ومنهم من منع بإطلاق، كمالك بن أنس. فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صح. وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر. ويدل على ذلك أنهم اتفقوا في الصلاة على ما حكاه ابن العربي، وإن كان ذلك لازماً في الحج لمكان ركعتي الطواف، لأنهما تبع. ويجوز في التبع ما لا يجوز في غيره؛ كبيع الشجرة بثمرة قد أبِّرت، وبيع العبد بماله. واتفقوا على المنع في الأعمال القلبية.

والثالث: أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً، وذلك أنه قال: سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم أن لا يمنعوا أحداً من فعل الخير، يريد أنهم سئلوا عن القضاء في الحج والصوم، فأنفذوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيراً، لا من جهة أنه جازٍ عن المنوب عنه[3]. وقال هذا القائل: لا يعمل أحد عن أحد شيئاً، فإن عمله فهو لنفسه، كما قال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩﴾ [النجم: ٣٩].

---

(١) لكن يبقى التوفيق بينه وبين آية: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ [النجم: ٣٩] فإن الذرية حازت منزلة عالية لم تستحقها بسعيها وإنما جاءت بسعي الآباء.

(٢) تقدم.

(٣) لكن هذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام: «أرأيت لو كان على أبيك دين إلى أن قال: فدين الله أحق أن يقضى».

والرابع: أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب في تلك الأعمال، كما إذا أمر بأن يحج عنه، أو أوصى بذلك، أو كان له فيه سعي حتى يكون موافقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٩] وهو قول بعض العلماء.

والخامس: أن قوله: «صام عنه وليه» محمول على ما تصح فيه النيابة، وهو الصدقة، مجازاً، لأن القضاء تارة يكون بمثل المقضي، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره. وذلك في الصيام الإطعام، وفي الحج النفقة عمن يحج عنه، أو ما أشبه ذلك.

والسادس: أن هذه الأحاديث ـ على قلتها ـ مُعَارِضةٌ لأصل ثابت في الشريعة قطعي، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي، فلا يعارض الظنُّ القطع؛ كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي. وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة. وهذا الوجه هو نكتة الموضع، وهو المقصود فيه، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الأحاديث. وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن. وبالله التوفيق.

فصل

ويبقى النظر في مسألة لها تعلق بهذا الموضع، وهي مسألة هبة الثواب وفيها نظر فللمانع أن يمنع ذلك من وجهين:

أحدهما: أن الهبة إنما صحت في الشريعة في شيء مخصوص، وهو المال. وأما في ثواب الأعمال فلا. وإذا لم يكن لها دليل فلا يصح القول بها.

والثاني: أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة إلى الأسباب؛ وقد نطق بذلك القرآن كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ﴾ [النساء: ١٣] ثم قال: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] وقوله: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤]، ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢] وهو كثير. وهذا أيضاً كالتوابع بالنسبة إلى المتبوعات؛ كاستباحة الانتفاع بالمبيع مع عقد البيع، واستباحة البضع مع عقد النكاح، فلا خيرة للمكلف فيه. هذا مع أنه مجرد تفضل من الله تعالى على العامل. وإذا كان كذلك اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار، ولا في يده منه شيء. فإذاً لا يصح فيه تصرف؛ لأن التصرف من توابع الملك الاختياري، وليس في الجزاء ذلك. فلا يصح للعامل تصرف فيما لا يملك، كما لا يصح لغيره.

وللمجيز أن يستدل أيضاً من وجهين:

أحدهما: أن أدلته من الشرع هي الأدلة على جواز الهبة في الأموال وتوابعها، إما أن تدخل تحت عمومها أو إطلاقها، إما بالقياس عليها؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوضٌ مقدّر، فكما جاز في أحدهما جاز في الآخر. وقد تقدم في الصدقة عن الغير أنها هبة الثواب[1]، لا يصح فيها غير ذلك. فإذا كان كذلك صح وجود الدليل، فلم يبق للمنع وجه.

---

(١) أين هذا؟ فالذي تقدم أنها من باب التصرف المالي فكأنه أعطى المال للمتصدق عليه، وناب عنه في صرفه فقط، فقد ملكه المال نفسه، والثواب شيء آخر.

والثاني: أن كون الجزاء مع الأعمال كالمسببات مع الأسباب، وكالتوابع مع المتبوعات، يقضي بصحة الملك لهذا العامل؛ كما يصح في الأمور الدنيوية. وإذا ثبت الملك صح التصرف بالهبة.

لا يقال: أن الثواب لا يملك كما يملك المال؛ لأنه إما أن يكون في الدار الآخرة فقط، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئاً؛ وإما أن يملك هنا منه شيئاً حسبما اقتضاه قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧] الآية، فذلك بمعنى[1] الجزاء في الآخرة، أي أنه ينال في الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر في طيب عيشه، كما ينال في الآخرة أيضاً النعيم الدائم؛ فليس له أمر يملكه الآن حتى تصح هبته. وإنما ذلك في الأموال التي يصح حوزها وملكها الآن.

لأنا نقول: هو وإن لم يملك نفس الجزاء، فقد كتب له في غالب الظن عند الله تعالى، واستقر له ملكاً بالتمليك، وإن لم يحزه الآن. ولا يلزم من الملك الحوز. وإذا صح مثل هذا في المال، وصح التصرف فيه بالهبة وغيرها، صح فيما نحن فيه؛ فقد يقول القائل: ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان؛ ويقول: إن اشترى لي وكيلي عبداً فهو حر أو هبة لأخي، وما أشبه ذلك، وإن لم يحصل شيء من ذلك في حوزه؛ وكما يصح هذا التصرف فيما بيد الوكيل فعلهُ وإن لم يعلم به الموكل، فضلاً عن أن يحوزه من يد الوكيل، يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذي هو على كل شيء وكيل. فقد وضح إذاً مغزى النظر في هبة الثواب. والله الموفق للصواب.

المسألة الثامنة

من مقصود الشارع في الأعمال[2] دوام المكلف عليها. والدليل على ذلك. واضح؛ كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [المعارج: ٢٢، ٢٣] وقوله: ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنفال: ٣] وإقامُ الصلاة بمعنى الدوام عليها؛ بهذا فسرت الإقامة حيث ذكرت مضافة إلى الصلاة. وجاء هذا كله في معرض المدح، وهو دليل على قصد الشارع إليه. وجاء الأمر به صريحاً في مواضع كثيرة؛ كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وفي الحديث: «أحبُّ العمل إلى الله ما دَاوَمَ عليه صاحبُه وإنْ قَلّ»[3] وقال: «خُذوا من العَمَل ما تُطِيقون فإنَّ اللَّهَ لم يملّ حتى تَملّوا»[4] «وكان عليه الصلاة والسلام إذا عمِل أثبته» «وكان عمله دِيمَة». وأيضاً: فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات. من مفروضات ومسنونات ومستحبات، في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال.

---

(١) أي من بابه، وشبيه به.

(٢) أي: أعمال العبادات التي تتكرر أسبابها، أما زكاة وجبت هذا العام لحصول النصاب ولم يحصل العام بعده فلا. وهكذا يقال في غيرها فهو ظاهر في العبادات المذكورة.

(٣) رواه في «التيسير»: «أحب الأعمال إلى الله تعالى ما دام وإن قل» عن الستة وهو جزء من حديث طويل.

(٤) تقدم.

وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهّبوا: ﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد: ٢٧] إنَّ عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار.

فصل

فمن هنا يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق؛ ولكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم. فالمكلف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب، فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه، وقد يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟ فإن المشقة التي تدخل على المكلف من وجهين: **أحدهما**: من جهة شدة التكليف في نفسه، بكثرته أو ثقله في نفسه. **والثاني**: من جهة المداومة عليه وإن كان في نفسه خفيفاً.

وحسبك من ذلك الصلاة، فإنها من جهة حقيقتها خفيفة، فإذا انضم إليها معنى المداومة ثقلت. والشاهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [البقرة: ٤٥] فجعلها كبيرة، حتى قرنَ بها الأمر بالصبر، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق، والرجاء الذي هو حادٍ. وذلك ما تضمنه قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦] الآية، فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب؛ فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار، والراجي لنيل مرغوبه به يقصر عليه الطويل من المسافة. ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار، وضعت التكاليف على التوسط، وأسقط الحرج، ونهى عن التشديد. وقد قال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ هذا الدِّين مَتينٌ فأَوْغِل فيه برِفْق، ولا تبغِّض إلى نفسك عبادة الله، فإن المنْبَتَّ لا أرْضاً قطع ولا ظهراً أبقى»[(١)] وقال: «مَنْ يُشادَّ هذا الدينَ يَغْلِبْه»[(٢)] وهذا يشمل التشديد بالدوام، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

المسألة التاسعة

الشريعة بحسب المكلفين كليةٌ عامةٌ؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية[(٣)] بعضٌ دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلفٌ ألبتة. والدليل على ذلك ـ مع أنه واضح ـ أمور:

أحدها: النصوص المتضافرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[(٤)] [سبأ: ٢٨] وقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]

---

(١) تقدم. (٢) تقدم.

(٣) تغليب على الإباحة. وإلا فهي حكم شرعي لا اختصاص فيه أيضاً. ويبقى الكلام فيما يقابل الطلبية، وهو الوضعية. ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها، إذ كون الزوال سبباً في وجوب الظهر عام لا يختص به مكلف دون آخر ما دام شرط التكليف موجوداً. ومثله يقال في بقيتها. تراجع المسألة الأولى في خطاب الوضع.

(٤) لأن المعنى على المشهور وما أرسلناك بهذه الشريعة إلا للناس كافة، فالشريعة مأمور بتبليغها للناس كافة. وفي آية: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك﴾ [المائدة: ٦٧] دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة. فالجمع بين =

وقوله عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ إلى الأَحْمَر والأَسْوَد»[١] وأشباه هذه النصوص، مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة؛ ولو كان بعض الناس مختصاً بما لم يخص به غيره[٢]، لم يكن مرسلاً للناس جميعاً؛ إذ يصدق على من لم يكلف بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به، فلا يكون مرسلاً[٣] بذلك الحكم الخاص إلى الناس جميعاً. وذلك باطل. فما أدى إليه مثله. بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف، فإنه لم يرسل إليه بإطلاق، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين في القرآن. فلا اعتراض به. وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع فظاهرٌ الأمر فيه[٤].

والثاني: أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعابد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة[٥]؛ فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكنها كذلك حسبما تقدم في موضعه. فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص. وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصاً برسول الله ﷺ كقوله: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ - إلى قوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] وقوله: ﴿تُرْجِي مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥١] الآية! وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل، ويرجع إلى هذا ما خصّ هو به بعض أصحابه، كشهادة خزيمة. فإنه راجع إليه[٦] عليه الصلاة والسلام، أو غير راجع إليه؛ كاختصاص[٧] أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذَعة، وخصه بذلك بقوله: «ولن تجزىءَ عن أحَدٍ بَعدَك»[٨] فهذا لا نظر فيه؛ إذ هو راجع إلى جهة رسول الله ﷺ، ولأجله وقع النص على

= الآيتين يقتضي المطلوب في المسألة. أما الآيات هنا وحدها فربما يتوقف في إفادتها للمطلوب، لأنه ما المانع من أن يكون مرسلاً لجميع الناس ولكن على توزيع المرسل به، فيكون البعض للبعض، وهذا إنما يمنع منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع، وإنما يؤخذ من الآيتين كما أشرنا إليه، فتأمل. وقد يقال: إن حذف المعمول يؤذن بالعموم، والمعمول هو قولنا: (بهذه الشريعة) فتكفي كل واحدة من هذه الآيات هنا في إفادة المطلوب.

(١) «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: كان كل نبي يبعث لأمته خاصة وبعثت إلى الأحمر والأسود الخ» أخرجه الشيخان والنسائي.

(٢) أي: بما لم يخاطب به غيره. أما تعبيره ففيه نبو عن الغرض.

(٣) بالتأمل نراه يدخل في الدليل عموم المتعلق، وهو ما أشرنا إليه بقولنا: (بهذه الشريعة) فدليله متوقف على هذا، إذ مجرد كون المرسل إليهم الناس جميعاً لا يكفي إلا بمراعاة العموم أيضاً فيما هو مرسل به.

(٤) أي: فما فيه من الأحكام الطلبية متوجه إلى أوليائهم.

(٥) أي: تنطبع فيهم هذه المصالح على السواء، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتحد في حاجياته وضرورياته وما يكملها.

(٦) لأنه لما شهد للرسول عليه الصلاة والسلام في حادثة الأعرابي في البيع وكان مستنده في الشهادة الإيمان بصدقه ﷺ فيما يبلغه عن ربه، فلأن يكون صادقاً في هذه الشؤون الصغيرة من باب أولى. فاختصاص حذيفة في هذا رجوع إلى اختصاص الرسول عليه الصلاة والسلام بقبول شهادة واحد له في هذا العقد وصحته. يراجع **«أعلام الموقعين»** في هذا وبيانه أن خزيمة تنبه لهذه الحكمة قبل أن يتفطن إليها غيره من الصحابة الحاضرين.

(٧) راجع **«أعلام الموقعين»** لتقف على الحكمة فيه.

(٨) أخرجه في **«التيسير»** عن الخمسة.

الاختصاص في مواضعه[١]، إعلاماً بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص.

والثالث: إجماع العلماء المتقدمين على ذلك، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. ولذلك صيروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة، أن تجري على العموم، إما بالقياس، أو بالرد إلى الصيغة أن تجري على العموم المعنوي، أو غير ذلك من المحاولات، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصاً به. وقد قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية! فقرر الحكم في مخصوص ليكون[٢] عاماً في الناس. وتقرر صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد، لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة.

والرابع: أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها. وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر. وهذا باطل بإجماع. فما لزم عنه مثله. ولا أعني بذلك[٣] ما كان نحو الولايات وأشباهها من القضاء والإمامة، والشهادة والفتيا في النوازل، والعرافة والنقابة، والكتابة والتعليم للعلوم وغيرها، فإن هذه الأشياء راجعة إلى النظر في شرط التكليف بها؛ وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به. فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الإطلاق والعموم. ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق، كالأطفال والمجانين بالنسبة إلى الطهارة والصلاة ونحوها. فالتكليف عام لا خاص من جهة القدرة أو عدمها، لا من جهة أخرى، بناء على منع التكليف بما لا يطاق. وكذلك الأمر في كل ما كان مُوهماً للخطاب الخاص، كمراتب[٤] الإيغال في الأعمال، ومراتب الاحتياط على الدين وغير ذلك.

فصل

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة.

منها: أنه يعطي قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه، من جهة أن الخطاب الخاص

---

(١) وهي الآية والحديثان. والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر الشريعة ـ مما لم ينص فيه على التخصيص ـ عام.

(٢) إلا أن في الآية النص على أن هذا الخاص، أساس لحكم شرعي عام. فالآية وإن كانت صيغتها خاصة لا عامة، إلا أنها أعقبت بالنص على ما يفيد العموم، حتى تستفاد الحكمة فيما حصل، ولا يتوهم أنها خصوصية.

(٣) أي: ولا أعني بذلك خروج ما كان موهماً لتخصيص الخطابات، كالولايات الخ. فإنها داخلة في القاعدة. وهو أنها مكلف بها كل من توفر فيه شرط التكليف بها، كغيرها من سائر التكاليف. فالزكاة مثلاً مكلف بها على العموم، ولكن مع مراعاة النصاب مثلاً وسائر الشروط، كذلك الولايات وفروض الكفايات المتوقفة على شروط. فتعتبر عامة بهذا المعنى. ولو قال: (ولا يخرج عن ذلك ما كان الخ) لكان أوضح.

(٤) تقدم له أن الناس في ذلك على ضربين: مسقط لحظوظه، وآخذ لها على وجهها الشرعي، أي فليس الأول مخاطباً بما لم يخاطب به الثاني، حتى يعد من باب تخصيص الخطاب في الشريعة.

ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله ﷺ كثيراً، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع. فلا يصح مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق - إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد؛ وليس في القضية لفظ يستند إليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور، فأرشدنا ذلك إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها، وهو معنى القياس؛ وتأيد بعمل الصحابة رضي الله عنهم، فانشرح الصدر لقبوله. ولعل هذا يبسط في كتاب الأدلة بعد هذا إن شاء الله.

ومنها: أن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم: أنه سئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا فالكل لله، وأما على مذهبكم فكذا وكذا. وعند ذلك افترق الناس فيهم، فمن مصدق بهذا الظاهر، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بث في الجمهور، ومن مكذب ومشنع، يحمل عليهم، وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى، والمخالفة للسنة. وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق، كما تبين آنفاً؛ ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة[1] حتى يتبين ذلك. والله المستعان.

ومن ذلك: أن كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيح لهم أشياء لم تبح لغيرهم؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات، إلى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها، فاستجازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض الممنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور. فقد ذكر نحو هذا في سماع الغناء وإن قلنا بالنهي عنه، كما أن من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوي بها، واستجلاب النشاط في الطاعة، لا على قصد التلهي. وهذا باب فتحته الزنادقة بقولهم: إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص. وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم. فليُعتن به وبالله التوفيق.

المسألة العاشرة

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين، على حسب ما كانت بالنسبة إلى رسول الله ﷺ إلا ما خُص به، كذلك المزايا والمناقب. فما من مزية أُعطيها رسول الله ﷺ - سوى ما وقع استثناؤه - إلا وقد أعطيت أمته منها أنموذجاً. فهي عامة كعموم التكاليف. بل قد زعم ابن العربي أن سنة الله جرت أنه إذا أعطى الله نبياً شيئاً أعطى أمته منه، وأشركهم معه فيه. ثم ذكر من ذلك أمثلة.

وما قاله يظهر في هذه الملة بالاستقراء.

أما أولاً: فالوراثة العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة، وقد كان من الجائز أن

---

(١) وما تقدم له في مراتب الإيغال في الأعمال وأن الناس على ضربين، فيه فقه المسألة، وأنهم كغيرهم داخلون تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق.

تُتعبد الأمة بالوقوف عندما حد من غير استنباط، وكانت تكفي العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون؛ ولكن الله منّ على العباد بالخصوصية التي خصّ بها نبيه عليه الصلاة والسلام، إذ قال تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] وقال في الأمة: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] وهذا واضح فلا نطول به.

وأما ثانياً: فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة، نقتصر منها على ثلاثين وجهاً:

أحدها: الصلاة من الله تعالى، فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] الآية، وقال في الأمة: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الأحزاب: ٤٣] الآية، وقال: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٥٧].

والثاني: الإعطاء إلى الإرضاء، قال تعالى في النبي ﷺ: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى ۝﴾ وقال في الأمة: ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾ [الحج: ٥٩] وقال: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

والثالث: غفران ما تقدم وما تأخر، قال تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] وفي الأمة ما روي أن الآية لما نزلت قال الصحابة: هنيئاً مريئاً! فما لنا؟ فنزل: ﴿لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [الفتح: ٥] فعمّ ما تقدم وما تأخر. وفي الآية الأولى إتمام النعمة في قوله: ﴿وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: ٢] وقال في الأمة: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦] الآية.

وهو الوجه الرابع.

والخامس: الوحي وهو النبوة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [النساء: ١٦٣] وسائر ما في هذا المعنى ولا يحتاج إلى شاهد، وفي الأمة: «الرؤيا الصالحة جزء[1] من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة»[2].

---

(١) إذا كان معنى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلام قبل الوحي ستة أشهر، يرى فيها رؤيا صادقة كفلق الصبح. ثم جاء الوحي بعدها، ومجموع ذلك مع الوحي ثلاث وعشرون سنة على قول، أو أن الوحي بعد الأشهر الستة ثلاث وعشرون سنة، فتكون نسبة الرؤيا الصادقة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من زمن النبوة والوحي. فعليه لا يكون في الحديث ما يدل على مدعاه، إذ ليس الغرض أن النبوّة تتجزأ إلى هذه الأجزاء والرؤيا جزء منها، فهو غير معقول في ذاته أن تكون الرؤيا الصادقة جزءاً من نبوة الوحي مهما صغر هذا الجزء، لأن للنبوة ماهية شرعية لا يندرج فيها جزئي بمجرد الرؤيا الصادقة وزعم ابن خلدون أن حمل الحديث على النسبة الزمانية بعيد عن التحقيق، ولكنه لم يأت في ذلك بمقنع. وما رده به من اختلاف العدد في بعض الروايات لا يفيد، فإن كلامنا في شرح هذه الرواية الصحيحة التي عدها بعضهم متواترة. وكونه لم يثبت أن رؤيا الأنبياء كذلك لا يضر، لأننا نحمل الحديث على رؤياه ﷺ التي سبقت الوحي وكانت كفلق الصبح. ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوي فيها سائر الخلق لا يظهر.

(٢) رواه البخاري عن أبي سعيد، ومسلم عن ابن عمرو بن العاص وعن أبي هريرة معاً، وأحمد وابن ماجه عن =

والسادس: نزول القرآن على وفق المراد؛ قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ١٤٤] فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب أن يردّ إلى الكعبة، وقال تعالى أيضاً: ﴿تُرْجِى مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِىٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [الأحزاب: ٥١] لمّا كان قد حبّب إليه النساء فلم يوقف[١] فيهن على عدد معلوم. وفي الأمة قال عمر: «وافقت ربي في ثلاث: قلت: يا رسول الله لو اتخذت مقام إبراهيم مُصلًّى فنزلت: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥]. وقلت: يا رسول الله يدخل عليك البَرُّ والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب! فأنزل الله آية الحجاب ـ قال ـ وبلغني معاتبة النبي ﷺ بعض نسائه، فدخلت عليهن فقلت: إن انتهيتُن، أو لَيُبَدِّلَنّ الله رسوله خيراً منكن. فأنزل الله: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ﴾ [التحريم: ٥] الآية»!. وحديث[٢] التي ظاهر منها زوجها فسألت النبي ﷺ أن زوجي ظاهر مني، وقد طالت صحبتي معه، وقد ولدت له أولاداً. فقال عليه الصلاة والسلام: «قد حرمتِ عليه» فرفعت رأسها إلى السماء، فقالت: إلى الله أشكو حاجتي إليه. ثم عادت، فأجابها، ثم ذهبت لتعيد الثالثة، فأنزل الله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] الآية! ومن هذا كثير لمن تتبع. ونزلت براءة عائشة رضي الله عنها من الإفك على وفق ما أرادت، إذ قالت: وأنا حينئذ أعلم أني بريئة، وأن الله مُبرِّءِي ببراءتي؛ ولكن والله ما ظننت أن الله منزلٌ في شأني وحياً يُتلى، ولَشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله فيّ بأمر يتلى؛ ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ في النوم رؤيا يبرئني الله بها. وقال هلال بن أمية: والذي بعثك بالحق إني لصادق، فلَيُنزلن الله ما يبرىء ظهري من الحد. فنزل: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ﴾ [النور: ٦] الآية. وهذا خاص بزمان رسول الله ﷺ لانقطاع الوحي بانقطاعه.

والسابع: الشفاعة، قال تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] وقد ثبت شفاعة هذه الأمة، كقوله عليه الصلاة والسلام في أويس: «يشفع في مِثل رَبيعة ومُضَر»[٣] «أئمّتُكم شفعاؤكم»[٤] وغير ذلك.

= أبي رزين العقيلي، والطبراني عن ابن مسعود اهـ من «**الجامع الصغير**» قال العزيزي: أسانيده صحيحة. وأشار بتعداد مخرجيه إلى تواتره.

(١) ليس موضوع الآية الإذن بعدم وقوفه عند الأربع التي أذن بها لسائر الأمة، بل الكلام في موضوع القسم بين نسائه، وما إلى ذلك من تسريح من يشاء وإمساك من يشاء، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير. وقد تابعه بعض الناظرين هنا على أن الموضوع ما قاله، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب. وهو مصيب في هذه المخالفة لا في الموافقة على معنى الآية، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال: (تنكح من تشاء من نساء أمتك، وتترك نكاح من تشاء منهن) وأنه كان ﷺ إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها. هكذا نسبوا إليه. ولكنه على ما ترى في عداد الإكثار من الاحتمالات والنقول.

(٢) رواه الطبراني في تفسيره عن أبي العالية.

(٣) «سيكون في أمتي رجل يقال له: أويس بن عبد الله القرني وإن شفاعته في أمتي مثل ربيعة ومضر» رواه ابن عدي في «**الكامل**» بإسناد ضعيف.

(٤) روي في متن «**الإحياء**»: «أئمتكم شفعاؤكم أو قال وفدكم إلى الله الخ» قال العراقي حديث: أئمتكم وفدكم إلى الله الخ رواه الدارقطني والبيهقي وضعف إسناده من حديث ابن عمر، والبغوي وابن قانع والطبراني في =

والثامن: شرح الصدر، قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝﴾ [الشرح: ١] الآية! وقال في الأمة: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر:٢٢].

والتاسع: الاختصاص بالمحبة، لأن محمداً حبيبُ الله. ثبت ذلك في الحديث، إذ خرج عليه الصلاة والسلام، ونفرٌ من أصحابه يتذاكرون، فقال بعضهم: عجباً إن الله اتخذ من خلقه خليلاً. وقال آخر: ماذا بأعجب من كلام موسى. كلّمه الله تكليماً. وقال آخر: فعيسى كلمة الله وروحه. وقال آخر: آدم اصطفاه الله. فخرج عليهم فسلّم وقال: «قد سمعتُ كلامكم وعجبكم، إن الله اتخذ إبراهيمَ خليلاً وهو كذلك. وموسى نجيُّ الله، وهو كذلك. وعيسى روحُ الله. وهو كذلك. وآدم اصطفاه الله، وهو كذلك. ألا وأنا حبيب الله، ولا فخر، وأنا حاملُ لواءِ الحمدِ يومَ القيامة، ولا فخر. وأنا أوّل شافع وأنا أول مشفَّع، ولا فخر. وأنا أول من يحرِّك حَلَق الجنة فيفتحُ الله لي فيُدخلُنيها ومعي فقَراء المؤمنين، ولا فخر. وأنا أكرم الأوّلين والآخرين، ولا فخر»[1] وفي الأمة: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] الآية.

وجاء في هذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذلك.

وهو العاشر.

وأنه أكرم الأولين والآخرين. وقد جاء في الأمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وهو الحادي عشر.

والثاني عشر: أنه جعل شاهداً على أمته، اختص[2] بذلك دون الأنبياء عليهم السلام. وفي القرآن الكريم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

والثالث عشر: خوارق العادات، معجزات وكرامات للنبي ﷺ، وفي حق الأمة كرامات. وقد وقع الخلاف هل يصح أن يتحدّى الوليُّ بالكرامة دليلاً على أنه وليّ أم لا. وهذا الأصل شاهد له، وسيأتي بحول الله وقدرته.

والرابع عشر: الوصف بالحمد في الكتب السالفة وبغيره من الفضائل، ففي القرآن: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦] وسميت أمّته الحمّادين.

والخامس عشر: العلم مع الأمية[3] قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾

= معاجمهم والحاكم من حديث مرثد بن أبي مرثد نحوه. وهو منقطع، وفيه يحيى بن يحيى الأسلمي وهو ضعيف.

(١) رواه الترمذي وقال: حديث غريب.

(٢) غير ظاهر مع آية: ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد﴾ [النساء: ٤١]. قال المفسرون: هو نبيهم. إلا أن يكون مراده أنه وحده الذي يشهد على أمته بخلاف الأمم السابقة فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهد أمته عليهم. وهو بعيد من كلامه.

(٣) العلم مع الأمية فيه ﷺ واضح، وهو إحدى معجزاته، والآيات صريحة فيه. وأمية الأمة تصرح بها الآيات. لكن أين في الآيات والحديث الوصف للأمة بالعلم الذي لا يكون عادة مع الأمية، والمدلول عليه في مثل آية ﴿فآمنوا بالله﴾ الخ الذي هو الإيمان ولواحقه، التي لا يلزم منها الاتصاف بالعلم على الإطلاق كوصفه عليه السلام.

[الجمعة: ٢] وقال: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٥٨] الآية، وفي الحديث: «نحن أمَّةٌ أمِّية لا نحسُب ولا نكتب»[١].

والسادس عشر[٢]: مناجاة الملائكة، ففي النبي ﷺ ظاهر، وقد روي في بعض الصحابة رضي الله عنهم أنه كان يكلمه الملك؛ كعمران بن الحصين. ونقل عن الأولياء من هذا.

والسابع عشر: العفو قبل السؤال؛ قال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] وفي الأمة: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا[٣] عَنكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

والثامن عشر: رفع الذكر، قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾ [الشرح: ٤] وذكر أن معناه قرن اسمه باسمه في عقد الإيمان، وفي كلمة الأذان، فصار ذكره عليه الصلاة والسلام مرفوعاً منوّهاً به، وقد جاء من ذكر الأمة ومدحهم والثناء عليهم في القرآن وفي الكتب السالفة كثير. وجاء في بعض الأحاديث عن موسى عليه الصلاة والسلام أنه قال: «اللَّهمَّ اجعلني من أمَّة أحمد»[٤] لما وجد في التوراة من الإشادة بذكرهم والثناء عليهم.

والتاسع عشر: أن معاداتهم معاداة لله، وموالاتهم موالاة لله[٥]: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأحزاب: ٥٧] وفي الحديث: «مَن آذاني فقد آذى الله»[٦] وفي الحديث: «مَن آذى لي ولياً فقد بارزني بالمحارَبةِ»[٧] وقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] ومفهومه من لم يطع الرسول لم يطع الله.

وتمام العشرين: الاجتباء: فقال تعالى في الأنبياء عليهم السلام: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٨٧] وفي الأمة: ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام مصطفى من الخلق[٨].

وقال في الأمة: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢].

والحادي والعشرون: التسليم من الله. ففي أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام. وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩]،

---

(١) تقدم (١/ ٥٢).

(٢) هذا الوجه كما ترى لم يقم عليه دليلاً محدوداً.

(٣) لا يظهر هنا سؤال ولا عفو قبله. وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب على انصرافهم عنهم ومخالفتهم لأمرة عليه السلام، فمن أين أن العفو كان قبل السؤال؟

(٤) روى أبو نعيم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أن موسى لما نزلت عليه التورة وقرأها فوجد فيها ذكر هذه الأمة ـ حديث طويل في فضائل هذه الأمة ـ قال موسى في آخره: يا رب فاجعلني من أمة أحمد. وفي حديث آخر لأبي نعيم عن أنس قال موسى في آخره: اجعلني من أمة هذا النبي».

(٥) لم يذكر الموالاة في الأمة، وذكرها في الرسول عليه السلام، وسيأتي في السابع والعشرين ما يتضمنه. ولو قال: «ومفهوم من آذى لي ولياً الخ، أن من والى لي ولياً الخ» لأكمل المطلوب.

(٦) رواه الطبراني في «**الأوسط**» عن أنس.

(٧) رواه البخاري بلفظ: «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب».

(٨) ذكره في «**التيسير**» ضمن حديث أخرجه الترمذي: «وأنا أكرم ولد آدم، على الله ولا فخر».

﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقال جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في خديجة: «اقْرأْ عليها السلام من ربّها ومنّي»[١].

والثاني والعشرون: التثبيت عند توقع التفلت البشريّ. قال تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾﴾ [الإسراء: ٧٤] وفي الأمة: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

والثالث والعشرون: العطاء من غير مِنّة[٢]. قال تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ﴿٣﴾﴾ [القلم: ٣] وقال في الأمة: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٦].

والرابع والعشرون: تيسر القرآن عليهم. قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٧ـ ١٩] قال ابن عباس: علينا أن نجمعه في صدرك، ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٩] علينا أن نبينه على لسانك؛ وفي الأمة: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر: ١٧].

والخامس والعشرون: وجعل السلام عليهم مشروعاً في الصلاة. إذ يقال في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين[٣].

والسادس والعشرون: أنه سمى نبيه عليه السلام بجملة من أسمائه كالرءوف الرحيم، وللأمة نحو المؤمن والخبير والعليم والحكيم.

والسابع والعشرون: أمر الله تعالى بالطاعة لهم، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وهم الأمراء والعلماء، وفي الحديث: «مَن أطاعَ أميري فقد أطاعني»[٤]، وقال: «مَن يُطِعِ الرسولَ فقد أطاعَ الله».

والثامن والعشرون: الخطاب الوارد مورد الشفقة والحنان؛ كقوله تعالى: ﴿طه ﴿١﴾ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ﴿٢﴾﴾ [طـه: ١، ٢] وقوله: ﴿فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ﴾ [الأعراف: ٢]، ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]؛ وفي الأمة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] الآية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

---

(١) أخرج في «**التيسير**» عن الشيخين: «أتى جبريل عليه السلام النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله هذه خديجة قد أتت ومعها إناء فيه إدام أو طعام أو شراب فإذا هي آتتك فاقرأ عليها السلام من ربها وبشرها ببيت في الجنة من قصب لا صخب فيه ولا نصب». قال صاحب «**التيسير**»: القصب هنا اللؤلؤ المجوف. وذكر في الزرقاني على «**المواهب**» عن الطبراني: جاء جبريل إلى النبي ﷺ وقال له: اقرأ عليها السلام من ربها ومني، وبشرها الخ.

(٢) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك في هذا المعنى، فيحل وجه بدل وجه.

(٣) وإن كان يشمل كل عبد الله صالح كما في الحديث، فالصالح من أمته مندرج من باب أولى.

(٤) روى مسلم: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله. ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني».

والتاسع والعشرون: العصمة من الضلال بعد الهدى(١)، وغير ذلك من وجوه الحفظ العامة، فالنبي ﷺ قد عصمه الله تعالى من ذلك كله وجاء في الأمة: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»(٢) وجاء: «احْفظِ اللَّهَ يَحفظْكَ»(٣) وفي القرآن: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [ص: ٨٢، ٨٣] تفسيره في قوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وفي قوله: «وإني والله ما أخافُ عليكم أن تشركوا بعدي ولكن أخاف عليكم أن تنَافَسوا فيها»(٤).

وتمام الثلاثين: إمامة الأنبياء، ففي حديث الإسراء أنه عليه الصلاة والسلام أمّ بالأنبياء قال: «وقد رأيتُني في جماعة من الأنبياء فحانت الصلاة فأمَمْتُهم»(٥).

وفي حديث نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض في آخر الزمان: «إن إمام هذه الأمة منها، وأنه يصلي مؤتماً بإمامها»(٦) ومن تتبع الشريعة وجد من هذا كثيراً يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات وبركات، وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة. والحمد الله على ذلك.

فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

منها: أن جميع ما أُعطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات، والمكاشفات والتأييدات،

---

(١) على هذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد في «**المصابيح**» وصححه الترمذي: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، ثم قرأ هذه الآية: ﴿ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون﴾ [الزخرف: ٥٨]» إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب فإن حديث: «لا تجتمع أمتي..» إنما هو في مجموعة الأمة لا في الأفراد ولو جماعة من الأمة. وآية ﴿إلا عبادك منهم المخلصين﴾ [الحجر: ٤٠] ليس المخلصون إلا الجزء القليل من المهتدين. وحديث: «احفظ الله» لا يخرج عن رسم طريق للحفظ من الغواية والضلال وغيرهما من الشرور الدنيوية والأخروية. وحديث: «ما أخاف عليكم أن تشركوا» متوجه لمجموع الأمة وجمهورها، وإلا فقد ثبت على أشخاص الارتداد بعد الإيمان في عهده ﷺ ولكنه لا يستدعي خوفاً على الجمهور المعني بذلك الحديث فلعله يعني إثبات العصمة بعد الهدى لمجموع الأمة لا ما يشمل عصمة الأفراد وعبارته، مطلقة ومحتملة، والأفراد في قوله: «احفظ الله» لا يقتضي أن يكون شاملاً للأفراد وإن كان الظاهر منه هذا المعنى وبعيد أن يراد به خصوص المجموع من الأمة وإذا تم ما قلناه لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره.

(٢) أخرجه في «**كنوز الحقائق**» للمناوي عن ابن أبي عاصم. وقال في «**المواهب اللدنية**». في فضائل الأمة ومنها أنهم لا يجتمعون على ضلالة، رواه أحمد والطبراني وابن أبي خيثمة. عن أبي نضرة الغفاري مرفوعاً من حديث: «سألت ربي ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها». ورواه ابن أبي عاصم والطبراني من حديث أبي مالك الأشعري: إن الله أجاركم من ثلاث وذكر منها: «وألا تجتمعوا على ضلالة» قال صاحب «**المواهب**» قال شيخنا: (يعني السخاوي في المقاصد) وبالجملة فهو حديث مشهور المتن وأسانيده كثيرة. ولو شواهد متعددة في المرفوع وغيره.

(٣) صدر حديث طويل خاطب به النبي ﷺ عبد الله بن عباس أخرجه الترمذي ورزين.

(٤) رواه الشيخان اهـ منلا في شرحه على «**الشفاء**».

(٥) رواه في «**المشكاة**» عن مسلم: «وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء، فإذا موسى قائم يصلي... وإذا عيسى قائم يصلي... وإذا إبراهيم قائم يصلي... فحانت الصلاة فأممتهم الخ».

(٦) جزء من حديث رواه البخاري مع بعض اختلاف. وساق مسلم الحديث وفيه: «وإمامكم منكم»، ولم يذكر فيه أن عيسى يصلي مؤتماً به.

وغيرها من الفضائل، إنما هي مقتبسة من مِشكاة نبينا ﷺ، لكن على مقدار الاتباع. فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة نبوته، كيف وهو السراج المنير الذي يستضيء به الجميع، والعلم الأعلى الذي به يهتدي في سلوك الطريق.

ولعل قائلاً يقول: قد ظهرت على أيدي الأمة أمور لم تظهر على يدي النبي ﷺ، ولا سيما الخواص التي اختص بها بعضهم؛ كفرار الشيطان من ظل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد نازع النبي عليه الصلاة والسلام في صلاته الشيطان[١] وقال لعمر: «ما سلكتَ فجّاً إلا سَلَكَ الشيطانُ فجاً غير فجك»[٢] وجاءَ في عثمان بن عفان رضي الله عنه: «أن ملائكة السماء تستحي منه»[٣]، ولم يرد مثل هذا بالنسبة إلى النبي ﷺ. وجاء في أُسيد بن حضير وعباد بن بشر: «أنهما خرجا من عند رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة، فإذا نور بين أيديهما، حتى تفرقا فافترق النور معهما»[٤] ولم يؤثر مثل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام، إلى غير ذلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعدهم، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبي ﷺ.

فيقال: كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء، أو ينقل إلى يوم القيامة، من الأحوال والخوارق والعلوم والفهوم وغيرها، فهي أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما نقل عن النبي ﷺ؛ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكلي قد تختص[٥] بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي، وإن لم يتصف بها الكلي من جهة ما هو كلي. ولا يدل ذلك على أن للجزئي مزية على الكلي، ولا أن ذلك في الجزئي خاص به لا تعلق له بالكلي. كيف والجزئي لا يكون كلياً إلا بجزئي؟[٦] إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته. فكذلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبي ﷺ، فهي كالأنموذج من أوصافه عليه الصلاة والسلام وكراماته.

والدليل على صحة ذلك أن شيئاً منها لا يحصل إلا على مقدار الاتّباع الإقتداء به. ولو كانت ظاهرة للأمة على فرض الاختصاص بها والاستقلال لم تكن المتابعة شرطاً فيها. ويتبين هذا بالمثال المذكور في شأن عمر.

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هي هروب الشيطان منه، وذلك حفظ من الوقوع في حبائله

---

(١) ستأتي تتمته قريباً وأنه عليه الصلاة والسلام هم أن يربطه إلى سارية المسجد.

(٢) جاء في آخر حديث رواه الشيخان في مناقب عمر بلفظ: «والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان قط سالكاً فجاً إلا سلك فجاً غير فجك». ولفظ قط من زيادة مسلم عن البخاري.

(٣) في رواية مسلم: «ألا أستحي ممن تستحي منه الملائكة»؟

(٤) رواه البخاري «تيسير».

(٥) أي: أن جزئيات الكلي تمتاز بمشخصات تليق بهذه الجزئيات، فالجزئيات التي وجدت لبعض الصحابة من الكرامات ـ وإن ظهر ببادي الرأي أنها أمور غير داخلة في كلي كرامات الرسول ـ فالواقع ليس كذلك بل هي جزئيات من كليته. وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف في عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان وفي فراره من عمر الذي لا يقتضي تمام العصمة. فكم يفر العدو ممن يراه أقوى منه ولكنه قد يكر عليه فلا ينجو منه في بعض الغفلات.

(٦) لعل الصواب: (لا يكون جزئياً إلا بكلي).

وحمله إياه على المعاصي. وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العام خاصية الرسول ﷺ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق. ولا حاجة إلى تقرير هذا المعنى هنا، فتلك النقطة الخاصة بعُمَر من هذا البحر.

وأيضاً: فإن فرار الشيطان أو بعده من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة. وقد زادت مزية النبي ﷺ فيه خواص:

منها: أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان، حتى همَّ أن يربطه إلى سارية المسجد، ثم تذكر قول سليمان عليه السلام: ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾[1] [ص: ٤٥] ولم يقدر عمر على شيء من ذلك.

ومنها: أن النبي عليه الصلاة والسلام اطّلع على ذلك من نفسه[2] ومن عمر[3] ولم يطلع عمر على شيء منه.

ومنها: أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان وإن قرب منه، وعمر لم يكن آمناً وإن بعد عنه.

وأما منقبة عثمان فلم يرد ما يعارضها بالنسبة إلى النبي ﷺ، بل نقول هو أولى بها وإن لم يذكرها عن نفسه؛ إذ لا يلزم من عدم ذكرها عدمها. وأيضاً فإن ذلك لعثمان لخاصية كانت فيه، وهي شدة حيائه؛ وقد كان النبي ﷺ أشدّ الناس حياءً، وأشدّ حياء من العذراء في خِدرها، فإذا كان الحياء أصلها فالنبي عليه الصلاة والسلام هو الذي حواه على الكمال.

وعلى هذا الترتيب يجرى القول في أُسيد وصاحبه؛ لأن المقصود بذلك الإضاءة حتى يمكن المشي في الطريق ليلاً بلا كلفة، والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره. بل كان يرى في الظلمة كما يرى في الضوء، بل كان لا يحجب بصره ما هو أكثف من حجاب الظلمة، فكان يرى من خلفه كما يرى من أمامه. وهذا أبلغ، حيث كانت الخارقة في نفس البصر لا في المبصر به؛ على أن ذلك إنما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التي ظهرت في أمته بعده وفي زمانه.

فهذا التقرير هو الذي ينبغي الاعتماد عليه، والأخذ لهذه الأمور من جهته لا على الجملة. فربما يقع للناظر فيها ببادىء الرأي إشكال، ولا إشكال فيها بحول الله. وانظر في كلام القرافي في قاعدة الأفضلية والخاصية.

فصل

ومن الفوائد في هذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يدي أحد، فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته فهي صحيحة، وإن لم يكن لها أصل فغير صحيحة وإن ظهر ببادىء الرأي أنها كرامة؛ إذ ليس كل ما يظهر على يدي الإنسان من الخوارق بكرامة، بل منها ما يكون كذلك، ومنها ما لا يكون كذلك.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما.

(٢) و(٣) أي في شأنه ﷺ وفي شأن عمر.

وبيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهمم، والتقربات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية، قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة؛ وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض، ليس لها في الصحة مدخل، ولا يوجد لها في كرامات النبي ﷺ منبع؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص فدعاء النبي ﷺ لم يكن على تلك النسبة، ولا تجري فيه تلك الهيئة، ولا اعتمد على قران في الكواكب، ولا التمس سعودها أو نحوسها؛ بل تجري مجرّد الاعتماد على من إليه يرجع الأمر كله واللجأ إليه، معرضاً عن الكواكب وناهياً عن الاستناد إليها، إذ قال: «أصبحَ مِن عِبادي مُؤمنٌ بي وكافرٌ»[١] الحديث! وإن تحري وقتاً أو دعا إلى تحرّيه فلسبب بريء من هذا كله؛ كحديث التنزل، وحديث اجتماع الملائكة طرفي النهار، وأشباه ذلك. والدعاء أيضاً عبادة لا يزاد فيها ولا ينقص، أعني الكيفيات المستفعلة والهيئات المتكلفة التي لم يعهد مثلها فيما تقدم. وكذلك الأدعية التي لا تجد مساقها في متقدم الزمان ولا متأخره، ولا مستعمَلِ النبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح، والتي روعي فيها طبائع الحروف في زعم أهل الفلسفة ومن نحا نحوهم، مما لم يقل به غيرهم. وإن كان بغير دعاء كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل، فذلك غير ثابت النقل، ولا تجد له أصلاً؛ بل أصل ذلك حال حكمي، وتدبير فلسفي لا شرعي. هذا وإن كان الانفعال الخارق حاصلاً به فليس بدليل على الصحة، كما أنه قد يتعدى ظاهراً بالقتل والجرح، بل قد يوصل بالسحر والعين إلى أمثال ذلك، ولا يكون شاهداً على صحته؛ بل هو باطل صرف، وتعد محض. وهذا الموضع مزلة قدم للعوامّ ولكثير من الخواص فليتنبه له.

فصل

ومنها: أنه لما ثبت أن النبي ﷺ حذّر وبشّر وأنذر، وندب[٢] وتصرف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة، والإلهام الصحيح، والكشف الواضح، والرؤيا الصالحة، كان مَن فعل مثل ذلك ممن اختص بشيء من هذه الأمور على طريق من الصواب، وعاملاً بما ليس بخارج عن المشروع؛ لكن مع مراعاة شرط ذلك. ومن الدليل على صحته زائداً إلى ما تقدم أمران:

أحدهما: أن النبي ﷺ قد عمل بمقتضى ذلك، أمراً ونهياً وتحذيراً وتبشيراً وإرشاداً، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته. فدل على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره. ويكفي من ذلك ما ترك بعده في أمته من المبشرات وإنما فائدتها البشارة والنذارة التي يترتب عليها الإقدام والإحجام.

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر في رؤياه الملكين[٣] وقولهما له: «نعمَ

---

(١) تقدم.

(٢) أي: أنه ﷺ رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشارة للبعض. ونذارة لآخر، وتصرفات في بعض الشؤون، وهكذا. فمن فعل مثله ﷺ كان على صواب في عمله وقد علمت مما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة، ولذا قال: (فمن اختص بشيء الخ) وقوله: (شرط ذلك) أي: الآتي في المسألة التالية.

(٣) أي: فقد رتب على رؤيا عبد الله نفسه ما رتب، ويظهر أن مقالة الرسول لأبي ذر وثعلبة وأنس كلها من =

الرجلُ أنتَ لو تكثرُ الصلاةَ» فلم يزل بعد ذلك يكثر الصلاة. وفي رواية: فقال رسول الله ﷺ: «إنّ عبد اللَّهِ رجلٌ صالحٌ لو كان يكثرُ الصلاةَ مِن الليل»، وقال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرّ: «إني أراكَ ضَعيفاً وأني أحبُّ لك ما أحِبُّ لنفسي. لا تَأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تَولَّينَّ مالَ يتيم»[١] وقوله لثعلبة بن حاطبة وسأله الدعاء له بكثرة المال: «قليلٌ تؤَدِّي شكرَه خيرٌ من كثير لا تُطِيقُه»[٢] وقال لأنس: «اللهم كثر ماله وولدَه»[٣] ودل عليه الصلاة والسلام أناساً شتى على ما هو أفضل الأعمال في حق كل واحد منهم، عملاً بالفراسة الصادقة فيهم. وقال[٤]: «لأُعْطِينَّ الراية غداً رجلاً يفتح اللَّهُ على يديه»[٥] فأعطاها علياً رضي الله عنه ففتح الله على يديه. وقال لعثمان بن عفان: إنه «لعلَّ الله أن يقمِّصَك قميصاً، فإن أرادوك على خلعِه فلا تخلعْه»[٦] فرتب على الاطلاع الغيبي وصاياه النافعة، وأخبر[٧] أنه ستكون لهم أنماط ويغدو أحدهم في حُلَّة ويروح في أخرى، وتوضع بين يديه صحفة وترفع أخرى، ثم قال آخر الحديث: «وأنتم اليومَ خيرٌ منكم يومئذ» وأخبر بمُلك معاوية ووصّاه[٨]، وأنَّ عماراً تقتله الفئة الباغية[٩]؛ وبأمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها[١٠] ثم وصاهم كيف يصنعون؛ وأنهم سيلقَون بعده أثرة، ثم أمرهم بالصبر[١١]. إلى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المغيبات التي حصلت بها فوائد الإيمان والتصديق، والتحذير والتبشير، وغير ذلك وهو أكثر من أن يحصى.

= قبيل الفراسة. ولتراجع رواية البخاري في كتاب الرؤيا باب الأمن من ذهاب الروع في المنام، ففيها أن ملكاً ثالثاً قال له: (لم ترع نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة) فليست من كلام الملكين، كما أن لفظ الرسول في هذه الرواية: «أن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل» وهو نص الرواية الأخرى التي رواها المؤلف فليس بظاهر جعل قوله: (نعم الخ) مقولاً لقال ولا لقولهما إلا بتكلف.

(١) تقدم.

(٢) أخرجه في «**الجامع الصغير**» عن البغوي والباوردي وابن قانع وابن السكن وابن شاهين عن أبي أمامة عن ثعلبة بن حاطب، وأخرجه في «**كنوز الحقائق**» للمناوي عن تمام قال المناوي في شرحه على «**الجامع الصغير**». قال البيهقي في إسناد هذا الحديث نظر وهو مشهور بين أهل التفسير، وأشار في «**الإصابة**» إلى عدم صحة هذا الحديث في ترجمة ثعلبة هذا، ثم قال وفي كون صاحب هذه القصة ـ إن صح الخبر ولا أظنه يصح ـ هو البدري.

(٣) رواه الشيخان والترمذي.

(٤) هذا وما بعده للآخر يدخل تحت الاطلاع الغيبي. وهي عبارة مجملة تشمل ما كان من قبيل الوحي الملكي والإلهام. وأتى بها كذلك لتصح فيها المشاركة للأمة على ضرب من التسامح.

(٥) رواه البخاري في مناقب علي.

(٦) رواه الترمذي وحسنه عن عائشة.

(٧) قال منلا علي في شرح «**الشفاء**» أن قوله: (ستكون لهم أنماط في «**الصحيحين**» عن جابر، ثم قال وفي الترمذي عن علي (ويغدو الخ).

(٨) روى ابن عساكر بإسناد ضعيف أن رسول الله ﷺ قال لمعاوية: «أما أنك ستلي أمر أمتي من بعدي، فإذا كان ذلك فاقبل من محسنهم وتجاوز عن مسيئهم».

(٩) جزء من حديث أخرجه أبو بكر البرقاني والإسماعيلي.

(١٠) رواه مسلم من طرق عن أبي ذر.

(١١) عن أسيد بن حضير أن رجلاً من الأنصار قال: يا رسول الله استعملت فلاناً ولم تستعملني. فقال رسول الله ﷺ: «إنكم سترون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض» رواه الترمذي وقال: حسن صحيح.

والثاني: عمل الصحابة رضي الله عنهم بمثل ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحي النومي؛ كقول أبي بكر[١]: «إنما هما أخواكِ وأختاكِ» وقول عمر: «يا سارية الجبل»! فاعمل النصيحة التي أنبأ عنها الكشف؛ ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس وقال: «أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا» وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رآهما يقتتلان فقال: مع أيهما كنت؟ قال: مع القمر. قال: «كنت مع الآية الممحوة، لا تلي عملاً أبداً» ويكثر نقل مثل هذا عن السلف الصالح ومن بعدهم من العلماء والأولياء نفع الله بهم. ولكن يبقى هنا النظر في شرط العمل على مقتضى هذه الأمور، والكلامُ فيه يحتمل بسطاً. فلنفرده بالكلام عليه. وهي:

المسألة الحادية عشرة

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر، إلا بشرط أن لا تخرم حكماً شرعياً ولا قاعدة دينية؛ فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان؛ وقد يخالطه ما هو حق وقد لا يخالطه. وجميع ذلك لا يصح اعتباره، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع وذلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله ﷺ عام لا خاص، كما تقدم في المسألة قبل هذا، وأصله لا ينخرم، ولا ينكسر له اطراد، ولا يحاشَى من الدخول تحت حكمه مكلف، وإذا كان كذلك فكل ما جاء من هذا القبيل الذي نحن بصدده مضاداً لما تمهد في الشريعة فهو فاسد باطل.

ومن أمثلة ذلك مسألة سئل عنها ابن رشد في حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر، فرأى الحاكم في منامه أن النبي ﷺ قال له: «لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل» فمثل هذا من الرؤيا لا معتبَر بها في أمر ولا نهي، ولا بشارة ولا نذارة، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة. وكذلك سائر ما يأتي من هذا النوع. وما روي: «أن أبا بكر رضي الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت» فهي قضية عين لا تقدح في القواعد الكلية لاحتمالها، فلعل الورثة رضوا بذلك، فلا يلزم منها خرم أصل.

وعلى هذا لو حصلت له مكاشفة بأن هذا الماء المعين مغصوب أو نجس، أو أن هذا الشاهد كاذب، أو أن المال لزيد وقد تحصَّل بالحجة لعمرو، أو ما أشبه ذلك. فلا يصح له العمل على وفق ذلك ما لم يتعين سبب ظاهر؛ فلا يجوز له الانتقال إلى التيمم، ولا ترك قبول الشاهد، ولا الشهادة[٢] بالمال لزيد على حال فإن الظواهر قد تعين فيها بحكم الشريعة أمر آخر، فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو الفراسة، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية. ولو جاز ذلك لجاز نقض الأحكام[٣] بها وإن ترتبت في الظاهر موجباتها، وهذا غير صحيح بحال. فكذا ما نحن فيه.

---

(١) أي: لعائشة لما أبطل نحلته لها عشرين وسقاً ـ راجع المسألة العاشرة من كتاب السنة الآتي ففيها القصة.

(٢) لعلها ولا الحكم.

(٣) أي: وإبطالها بعد صدورها من القاضي اعتباراً بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذي ينقض به الحكم غير صحيح. فكذا ترك موجبات الحكم بحسب الظاهر على مقتضى قواعد الشريعة تعويلاً على كشف أو غيره لا يكون =

وقد جاء في «**الصحيح**»: «إنَّكم تختصِمُون إليَّ ولعلَّ بعضكم أن يكونَ ألحنَ بحُجَّته مِن بعض، فأحكمَ له على نحو ما أسمعُ منه» الحديث[١]! فقيد الحكم بمقتضى ما يسمع وترك ما وراء ذلك. وقد كان كثير من الأحكام التي تجري على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق وباطل؛ ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع، لا على وفق ما علم. وهو أصل في منع الحاكم أن يحكم بعلمه.

وقد ذهب مالك في القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت عنده العدول بأمر يعلم خلافه وجب عليه الحكم بشهادتهم، إذا لم يعلم منهم تعمد الكذب؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكماً بعلمه. هذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التي لا ريبة فيها، لا من الخوارق التي تداخلها أمور. والقائل[٢] بصحة حكم الحاكم بعلمه فذلك بالنسبة إلى العلم المستفاد من العادات، لا من الخوارق. ولذلك لم يعتبره[٣] رسول الله ﷺ، وهو الحجة العظمى. وحكى ابن العربي عن قاضي القضاة الشاشي المالكي ببغداد أنه كان يحكم بالفراسة في الأحكام، جرياً على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً. قال: ولشيخنا فخر الإسلام أبي بكر الشاشي جزء في الرد عليه. هذا ما قال. وهو حقيق بالرد إن كان يحكم بالفراسة مطلقاً من غير حجة سواها.

فإن قيل: هذا مشكل من وجهين:

أحدهما: أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكاشفات والكرامات؛ فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم في الظاهر تناولها، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود. ألا ترى إلى ما جاء عن الشبلي حين اعتقد أن لا يأكل إلا من الحلال، فرأى بالبادية شجرة تين، فهمّ أن يأكل منها فنادته الشجرة: أن لا تأكل مني فإني ليهودي[٤]. وعن عباس بن المهتدي أنه تزوج امرأة، فليلة الدخول وقع عليه ندامة، فلما أراد الدنو منها زجر عنها، فامتنع وخرج، فبعد ثلاثة أيام ظهر لها زوج. وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عِرق في بعض أصابعه إذا مد يده إلى ما فيه شبهة تحرك، فيمتنع منه.

= صحيحاً. وقد يقال: إن نقض الأحكام إنما يكون في جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة، فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها، فالملازمة ممنوعة، أي: أنه لا يلزم من التنحي عن الأخذ بالشهادة المعتبرة شرعاً إلى الأخذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذي صدر بالفعل بناء على هذه الشهادة لحصول الكشف، وذلك لأن نقض الأحكام يترتب عليه فساد كبير وتعطيل للأحكام، كما أشار إليه المؤلف في موضع آخر.

(١) بقيته: «فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذنه فإنما أقطع له قطعة من النار» أخرجه الشيخان.

(٢) قال ابن العربي في كتاب «**الأحكام**» اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضي لا يقتل بعلمه، وإن اختلفوا في سائر الأحكام هل يحكم بعلمه أم لا.

(٣) أي: فقد كان يطلع على ما في الأمر من حق وباطل، ومع ذلك كان يعول في حكمه على القانون الشرعي من اعتبار مقتضى الظواهر.

(٤) أي: مملوكة، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية. وأما كونها ليهودي بهذا الوصف فلا تأثير له في أصل الحكم، ولكنه يفيد زيادة ورع حتى أنه تنحى عنها وهي لكافر.

وأصل ذلك حديث[١] أبي هريرة رضي الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة وفيه فأكل رسول الله ﷺ وأكل القوم، وقال: «ارفعوا أيديَكم فإنها أخبرتني أنها مسمومة» ومات بشر بن البراء الحديث! فبنى رسول الله ﷺ على ذلك القول، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد الإخبار. وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ، وذلك في قصة بقرة بني إسرائيل إذ أمروا بذبحها وضرب القتيل ببعضها، فأحياه الله وأخبر بقاتله، فرتّب عليه الحكم بالقصاص، وفي قصة الخضر في خرق السفينة وقتل الغلام، وهو ظاهر في هذا المعنى، إلى غير ذلك مما يؤثر في معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكرامات الأولياء رضي الله عنهم.

والثاني: أنه إذا ثبت أن خوارق العادات بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة إلينا، فكما لو دلنا أمر عادي على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا الاجتناب، فكذلك ههنا، إذ لا فرق بين إخبار من عالَم الغيب أو من عالَم الشهادة، كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء، ورؤيتها بعين الكشف الغيبي. فلا بد أن يبنى الحكم على هذا كما ينبنى على ذلك. ومن فرق بينهما فقد أبعد فالجواب أن لا نزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صواباً، وعملاً بما هو مشروع على الجملة. وذلك من وجهين:

أحدهما: الاعتبار بما كان من النبي ﷺ فيه، فيلحق به في القياس ما كان في معناه؛ إذا لم يثبت أن مثل هذا من الخوارق مختص بالنبي ﷺ من حيث كان من الأمور الخارقة، بدليل الواقع، وإنما يختص به من حيث كان معجزاً. وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ[٢] في شريعتنا. على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه[٣] بعض العلماء، بناء على ما ثبت عنده من العادات. أما قتل الغلام فلا يمكن القول به. وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المقتول: دمي عند فلان.

والثاني: على فرض أنه لا يقاس ـ وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى، إذ الجاري عليها العمل بالقياس ـ ولكن إن قدرنا عدمه فنقول: إن هذه الحكايات عن الأولياء مستندة إلى نص شرعي، وهو طلب اجتناب حَزاز القلوب الذي هو الإثم. وحزاز القلوب يكون بأمور لا تنحصر، فيدخل فيها هذا النمط. وقد قال عليه الصلاة والسلام: «البرُّ ما اطمأنّت إليه النفس. والإثمُ ما حاكَ في صدرِك»[٤] فإذاً لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية، عند من

---

(١) أخرجه البخاري.

(٢) لأنه لم يثبت عن النبي ﷺ ما كانت هذه القصة في معناه، حتى يقاس عليه فلا نعول إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا، فنلحق به بطريق القياس.

(٣) أي: أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لا ينجو من الغصب إلا بهذا العمل فلا مانع منه، أي: وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ.

(٤) قال النووي في «**الأربعين**»: وعن وابصة بن معبد رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ فقال: «جئت تسأل عن البر»؟ قلت: نعم، قال: «استفت قلبك البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك» رويناه في «**مسندي أحمد والدارمي**» بإسناد حسن.

فسر حزاز القلوب بالمعنى الأعم الذي لا ينضبط إلى أمر معلوم. ولكن ليس في اعتبار مثل هذه الأمور ما يخل بقاعدة شرعية. وكلامنا إنما هو في مثل مسألة ابن رشد وأشباهها. وقتل الخضر الغلام على هذا لا يمكن القول بمثله في شريعتنا ألبتة. فهو حكم منسوخ. ووجه ما تقرر أنه إن كان ثم من الحكايات ما يشعر بمقتضى السؤال فعمدة الشريعة تدل على خلافه؛ فإنّ أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصاً، وبالنسبة إلى الاعتقاد في الغير عموماً أيضاً؛ فإنّ سيد البشر ﷺ مع إعلامه بالوحي، يُجري الأمور على ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإن علم بواطن أحوالهم. ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه.

ولا يقال: إنما كان ذلك من قبيل ما قال: «خوفاً أن يقولَ الناسُ إنّ محمداً يقتل أصحابه» فالعلة أمر آخر، لا ما زعمت. فإذا عدم ما علل به فلا حرج.

لأنا نقول: هذا من أدل الدليل على ما تقرر؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واضح، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبي ربما شوش الخواطر، وران على الظواهر؛ وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جملة. ألا ترى إلى باب الدعاوى المستند إلى أن «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» ولم يستثن من ذلك أحد؛ حتى أن رسول الله ﷺ احتاج إلى البينة في بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه، فقال: «من يشهد لي»؟ حتى شهد له خزيمة بن ثابت، فجعلها الله شهادتين. فما ظنك بآحاد الأمة؟ فلو ادّعى أكبر[1] الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعي واليمين على من أنكر. وهذا من ذلك، والنمط واحد. فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنواهي الشرعية. ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب خالف المشروع بل عدوا أنه من الشيطان. وإذا ثبت هذا فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة[2].

وما ذكر من تكليم الشجرة فليس بمانع شرعي، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلَّم؛ كما لو وجد في الفلاة صيداً فقال له: إني مملوك، وما أشبه ذلك، لكنه تركه لغناه عنه بغيره من يقين بالله، أو ظن طعام بموضع آخر، أو غير ذلك. وكذلك سائر ما في هذا الباب، أو نقول: كان المتناول مباحاً له فتركه لهذه العلامة، كما يترك الإنسان أحد الجائزين لمشورة أو رؤيا أو غير ذلك، حسبما يذكر بعد بحول الله تعالى. فكذلك نقول في الماء الذي كوشف أنه نجس أو مغصوب. وإذا كان له مندوحة عنها بحيث لا ينخرم له أصل شرعي في الظاهر، بل يصير منتقلاً من جائز إلى مثله، فلا حرج عليه؛ مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذلك الكشف إعمالاً للظاهر، واعتماداً على الشرع في معاملته به، فلا حرج عليه ولا لوم؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تخرق أمراً شرعياً، ولا أن تعود على شيء منه بالنقض؛ كيف وهي

(١) لعلها: (أكذب) ومع ذلك لو كان العكس كان أظهر في بيان أنه لا بد من الجري على قاعدة الشرع بلا تعلل بشيء آخر.

(٢) أي: لما يأتي بعد.

نتائج عن اتّباعه. فمحال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع، أو يعود الفرع على أصله بالنقض. هذا لا يكون ألبتة.

وتأمّل ما جاء في شأن المتلاعِنَين؛ إذ قال عليه الصلاة والسلام: «إن جاءتْ به على صفةِ كذا فهو لفلان، وإن جاءت به على صِفةِ كذا فهو لفلان»[1] فجاءت به على إحدى الصفتين وهي المقتضية للمكروه، ومع ذلك فلم يقم الحد عليها. وقد جاء في الحديث نفسه: «لولا الأيمانُ لكان لِي ولها شأنٌ» فدل على أن الأيمان هي المانعة، وامتناعه مما هم به يدل على أن ما تفرس به لا حكم له حين شرعية الأيمان. ولو ثبت بالبينة أو بالإقرار بعد الأيمان ما قال الزوج لم تكن الأيمان دارئة للحد عنها.

والجواب على السؤال الثاني: أن الخوارق وإن صارت لهم كغيرها فليس ذلك بموجب لإعمالها على الإطلاق، إذا لم يثبت ذلك شرعاً معمولاً به، وأيضاً فإن الخوارق إن جاءت تقتضي المخالفة فهي مدخولة قد شابها ما ليس بحق؛ كالرؤيا غير الموافقة، كمن يقال له: «لا تفعل كذا» وهو مأمور شرعاً بفعله، أو: «افعل كذا» وهو منهي عنه. وكثيراً ما يقع هذا لمن لم يبنِ أصل سلوكه على الصواب، أو من سلك وحده بدون شيخ. ومن طالع سير الأولياء وجدهم محافظين على ظواهر الشريعة، غير ملتفتين فيها إلى هذه الأشياء.

فإن قيل: هذا يقتضي أن لا يعمل عليها، وقد بنيت المسألة على أنها يعمل عليها.

قيل: إن المنفي هنا أن يعمل عليها بخرم قاعدة شرعية. فأما العمل عليها مع الموافقة فليس بمنفي.

فصل

إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط، فأين يسوغ العمل على وفقها؟

فالقول في ذلك أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التي فيها سعة يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم. وذلك على أوجه:

أحدها: أن يكون في أمر مباح؛ كأن يرى المكاشَف أن فلاناً يقصده في الوقت الفلاني، أو يعرف ما قصد إليه في إتيانه من موافقة أو مخالفة، أو يطلع على ما في قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل، وما أشبه ذلك، فيعمل على التهيئة له حسبما قصد إليه، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر، فهذا من الجائز له؛ كما لو رأى رؤيا تقتضي ذلك، لكن لا يعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم.

والثاني: أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها؛ فإن العاقل لا يدخل على نفسه ما لعله يخاف عاقبته، فقد يلحقه بسبب الالتفات إليها عجب أو غيره؛ والكرامة كما أنها خصوصية، كذلك هي فتنة واختبار، لينظر كيف تعملون. وقد تقدم ذكره. فإذا عرضت حاجة أو كان لذلك سبب يقتضيه، فلا بأس. وقد كان رسول الله ﷺ يخبر بالمغيبات للحاجة إلى ذلك.

---

(١) أخرجه أبو داود.

ومعلوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه. بل كان ذلك في بعض الأوقات. وعلى مقتضى الحاجات، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه: «يراهم من وراء ظهره» لما لهم في ذلك من الفائدة المذكورة في الحديث[١]. وكان يمكن أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك. وهكذا سائر كراماته ومعجزاته، فعمل أمته بمثل ذلك في هذا المكان أولى[٢] منه في الوجه الأول؛ ولكنه مع ذلك في حكم الجواز، لما تقدم من خوف العوارض كالعجب ونحوه. والإخبار في حق النبي عليه الصلاة والسلام مسلم، ولا يخلو إخباره من فوائد، ومنها تقوية إيمان كل من رأى ذلك أو سمع به، وهي فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا.

والثالث: أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد لكل عدته. فهذا أيضاً جائز، كالإخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا، أو لا يكون إن فعل كذا، فيعمل على وفق ذلك، على وزان الرؤيا الصالحة، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا، كما روي عن أبي جعفر بن تركان قال: كنت أجالس الفقراء ففتح عليَّ بدينار فأردت أن أدفعه إليهم، ثم قلت في نفسي: لعلي أحتاج إليه، فهاج بي وجع الضرس فقلعت سناً، فوجعت الأخرى حتى قلعتها، فهتف بي هاتف: إن لم تدفع إليهم الدينار لا يبقى في فيك سِنٌّ واحدة وعن الروذباري قال: فيّ استقصاءٌ في أمر الطهارة، فضاق صدري ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبي، فقلت: يا رب عفوك! فسمعت هاتفاً يقول: العفو في العلم، فزال عني ذلك.

وعلى الجملة فالشرط المتقدم لا محيص من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق. وهو المطلوب. وإنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثالاً يحتذى حذوه، وينظر في هذا المجال إلى جهته. وقد أشار هذا النحو إلى التنبيه على أصل آخر، وهي:

المسألة الثانية عشرة

إن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين، وجارية على مختلف أحوالهم، فهي عامة أيضاً بالنسبة إلى عالَم الغيب وعالَم الشهادة من جهة كل مكلف؛ فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن، كما نرد إليها كل ما في الظاهر. والدليل على ذلك أشياء:

منها: ما تقدم في المسألة قبلها في ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة.

والثاني: أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها، فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية حاكماً عليها، بتخصيص عموم، أو تقييد إطلاق، أو تأويل ظاهر، أو ما أشبه ذلك، لكان غيرها حاكماً عليها، وصارت هي محكوماً عليها بغيرها. وذلك باطل باتفاق. فكذلك ما يلزم عنه.

والثالث: أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها في نفسها. وذلك أنها قد تكون

---

(١) الحديث: «أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري».

(٢) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التي يرجو نجاحها، بل مجرد أمر جائز. أما هنا فإنه وإن كان جائزاً أو في حكمه خشية العوارض، إلا أنه مقيد بأن يكون لفائدة يرجو نجاحها.

في ظواهرها كالكرامات وليست كذلك، بل أعمالاً من أعمال الشيطان؛ كما حكى عياض عن الفقيه أبي ميسرة المالكي أنه كان ليلة بمحرابه يصلي ويدعو ويتضرع، وقد وجد رِقَّة، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور عظيم، ثم بدا له وجه كالقمر، وقال له: «تَملأ من وجهي يا أبا ميسرة! فأنا ربُّك الأعلى» فبصق فيه وقال له: اذهب يا لعين عليك لعنة الله. كما يحكى عن عبد القادر الكيلاني أنه عطش عطشاً شديداً، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت عليه شبهَ الرَّذاذ حتى شرب، ثم نودي من سحابة: «يا فلان أنا ربك وقد أحللت لك المحرمات» فقال له: اذهب يا لعين. فاضمحلت السحابة. وقيل له: بم عرفت أنه إبليس؟ قال: بقوله «قد أحللت لك المحرمات». هذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حَكماً فيها لما عرف أنها شيطانية.

وقد نزعت إلى هذا المنزع في ابتداء الوحي إلى رسول الله ﷺ، خديجةُ بنت خويلد زوجه رضي الله عنها، فإنها قالت له: «أي ابن عم! أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: «نعم». قالت: فإذا جاءك فأخبرني به. فلما جاء أخبرها، فقالت: قم يا ابن عم! فاجلس على فخذي اليسرى. فجلس ثم قالت: هل تراه؟ قال: «نعم». ثم حولته إلى فخذها اليمنى، ثم إلى حجرها، وفي كل ذلك تقول: هل تراه؟ فيقول: «نعم». قال الراوي: فتحسرت، وألقت خِمارها، والنبيُّ ﷺ جالس في حجرها، ثم قالت: هل تراه؟ قال: «لا». وفي رواية: أنها أدخلته بينها وبين دِرعها، فذهب عند ذلك. فقالت: يا ابنَ عم اثبُتْ وأبشرْ، فوالله إنه لملك، ما هذا بشيطان[١].

ولا يقال: إنّ ثم مدارك أخر يختص بها الولي، لا يفتقر بها إلى النظر الشرعي لأنا نقول: إن كان كما قلت على فرض تسليمه، فتلك المدارك من جملة الكرامات والخوارق؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله. فلا فرق بينها وبين غيرها من الخوارق المشاهدة. فلا بد إذاً من حكَم يحكم بصحتها، وشاهد يشهد لها، وإذ ذاك يلزم التسلسل، وهو محال. ولا يكتفي في ذلك بدعوى الوِجدان؛ فإن الوجدان من حيث هو وجدان لا دليل فيه على صحته ولا فساده، لأن الآلام واللذات من المواجد التي لا تنكر، ولا يدل ذلك على صحتها أو فسادها شرعاً. وكذلك سائر الأمور التي لا يقدر الإنسان على الانفكاك عنها؛ فالغضب مثلاً إذا هاج بالإنسان أمر لا ينكر كالمواجد من غير فرق، وقد يكون محموداً إذا كان غضباً لله، ومذموماً إذا كان لغير الله. ولا يفرق بينهما إلا النظر الشرعي، إذ لا يصح أن يقال هذا الغضب قد أدرك صاحبه أنه محمود لا مذموم من غير نظر شرعي، لأن الحمد والذم راجعان إلى الشرع لا إلى العقل. فمن أين أدرك أنه محمود شرعاً؟ فلا يمكن أن يدركه كذلك بغير الشرع أصلاً. ولا يصح أن ينسب تمييزه إلى المربي والمعلم، لأن البحث جارٍ فيه أيضاً.

وإنما الذي يشكل في المسألة أن الخوارق لا قدرة للإنسان على كسبها ولا على دفعها؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده. فإذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بغتة؛ أو ورود

(١) القصة رواها ابن إسحاق.

الأفراح عليه كذلك من غير اكتساب. فكما لا توصف هذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعاً، ولا يتعلق بها حكم شرعي، كذلك في مسألتنا. بل أشبه شيء بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبهه. فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير؛ كما إذا أتلف المجنون مالاً، أو قتل نفساً، أو شرب خمراً في حال جنونه. ألا ترى ما يحكى عن جملة منهم في استغراقهم في الأحوال حتى تمضي عليهم أوقات الصلوات وهم لا يشعرون، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم في المكاشفات والمنازلات، فلا يَفُون، ويكاشَفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم[1]، إلى ما أشبه ذلك. فهذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنقولاً عنهم، وهو داخل عليهم شاءوا أم أبَوْا، فكيف ينكر في نفسه أو يعدّ مما يدخل تحت أحكام الشريعة؟

والجواب: أن ما تقدم من الأدلة كاف في إثبات أصل المسألة، وما اعترض به لا اعتراض به؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة للإنسان في كسبها ولا دفعها، فلقدرته تعلق بأسباب هذه المسببات. وقد مر أن الأسباب هي التي خوطب المكلف بها أمراً أو نهياً، ومسبباتها خَلْقٌ لله. فالخوارق من جملتها. وتقدم أيضاً أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات فمنسوب إلى المكلف حكمه، من جهة التسبب؛ لأجل أن عادة الله في المسببات أن تكون على وزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، والاعتدال والانحراف؛ فالخوارق مسببات عن الأسباب التكليفية، فبقدر اتّباع السنة في الأعمال، وتصفيتها من شوائب الأكدار، وغيوم الأهواء، تكون الخارقة المترتبة. فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها، كذلك ما نحن فيه. وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التحريم: ٧] وقال: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [يونس: ٥٢]، «إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، ثم أُوفِّيكم إياها»[2] وهو عام في الجزاء الدنيوي والأخروي. وفروع الفقه في المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات. فالموضع مقطوع به في الجملة.

وإذا ثبت هذا فما ظهر في الخارقة من استقامة أو اعوجاج فمنسوب إلى الرياضة المتقدمة. والنتائج تتبع المقدمات بلا شك. فصار الحكم التكليفي متعلقاً بالخوارق من جهة مقدماتها، فلا تسلم لصاحبها. وإذا ذاك لا تخرج عن النظر الشرعي، بخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لا سبب له من جهة المكلف، فإنه لا يتعلق به حكم تكليفي. ولو فرضنا أن المكلف تسبب في تحصيله لكان منسوباً إليه، ولتوجه التكليف إليه، كالشكر[3] ونحوه. فحصل من هذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها، لا يخرج عن حكمه شيء منها والله أعلم.

فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة فلا يصح ردها ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة. فإن ساغت هناك فهي صحيحة مقبولة في موضعها، وإلا

---

(١) وهو محرم بحسب الشريعة، لكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار.

(٢) تقدم.

(٣) لعله السكر بالسين يدخله الإنسان على نفسه بشرب المسكر مثلاً فيكون معاملاً بنتائجه.

لم تقبل. إلا الخوارق الصادرة على أيدي الأنبياء عليهم السلام فإنه لا نظر فيها لأحد؛ لأنها واقعة على الصحة قطعاً فلا يمكن فيها غير ذلك. ولأجل هذا حكم إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده بمقتضى رؤياه، وقال له ابنه: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات: ١٠٢] وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير معصوم.

وبيان عرضها أن تُفرض الخارقةُ واردة من مجاري العادات، فإن ساغ العمل بها عادة وكسباً، ساغت في نفسها، وإلا فلا؛ كالرجل يكاشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على ما لا يجوز له أن يطلع عليه وإن لم يكن مقصوداً له، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يجامع زوجته ويراه عليها، أو يكاشف بمولود في بطن امرأة أجنبية بحيث يقع بصره على بشرتها أو شيء من أعضائها التي لا يسوغ النظر إليها في الحس، أو يسمع نداء يحس فيه بالصوت والحرف وهو يقول: أنا ربك، أو يرى صورة مكيفة مقدرة: تقول له: أنا ربك، أو يرى ويسمع من يقول له: قد أحللت لك المحرمات، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعي على حال. ويقاس على هذا ما سواه. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة عشرة

لما كان التكليف مبنياً على استقرار عوائد المكلفين[١]، وجب أن ينظر في أحكام العوائد، لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف.

فمن ذلك أن مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون؛ وأعني في الكليات لا في خصوص الجزئيات. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن الشرائع بالاستقراء إنما جيء بها على ذلك. ولنعتبر بشريعتنا؛ فإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة إلى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان واحد[٢]، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر. وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكاليف ـ وهي أفعال المكلفين ـ كذلك. وأفعال المكلفين إنما تجري على ترتيبها إذا كان الوجود باقياً على ترتيبه. ولو اختلفت العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب، واختلاف الخطاب. فلا تكون الشريعة على ما هي عليه. وذلك باطل.

والثاني: أن الإخبار الشرعي قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة إلى قيام الساعة؛ كالإخبار عن السمٰوات والأرض وما بينهما وما فيهما من المنافع[٣] والتصاريف

---

(١) سواء أكانت تابعة لفطر وغرائز فيهم، أم كانت تابعة للموجودات الأخرى التي لهم بها علاقة وارتباط ما في هذه الحياة، كما يؤخذ من تقريره بعد.

(٢) فمثلاً كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزماً، والصبح ركعتان للجميع والظهر أربعة كذلك وشرائطها وأركانها واحدة، ومبطلاتها واحدة وآدابها واحدة، لا اختلاف في ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر، لأن العوائد التي بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة. فلا تكون في قرن من القرون حرجة، وفي قرن ميسورة. وقس على ذلك بقية التكاليف.

(٣) كمنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب، والماء والنار، والأرض ما عليها والبحار وما فيها (والتصاريف) =

والأحوال، وأن سنة الله لا تبديل لها، وأن لا تبديل لخلق الله، كما جاء بإلزام الشرائع على ذلك الوزن أيضا. والخبر من الصادق لا يكون بخلاف مُخبَره بحال. فإن الخلاف بينهما محال.

الثالث: أنه لولا أن اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله، فضلاً عن تعرف فروعه؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة المعجزة، ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما اطّردت في الماضي، ولا معنى للعادة إلا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدي لم يقع إلا على الوجه المعلوم في أمثاله. فإذا وقع مقترناً بالدعوة خارقاً للعادة، علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطّرد إلا والداعي صادق. فلو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطراراً[1]؛ لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن يدعي بدون اقتران الدعوة والتحدي، لكن العلم حاصل، فدل على أن ما انبنى عليه العلم معلوماً أيضاً. وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا معارض بما يدل على أن اطراد العوائد غير معلوم، بل إن كان فمظنون: والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن استمرار أمر في العالم مساوٍ لابتداء وجوده؛ لأن الاستمرار إنما هو بالإمداد المستمر، والإمدادُ ممكنٌ أن لا يوجد، كما أن استمرار العدم على الموجود في الزمن الأول كان ممكناً، فلما وجد حصل أحد طرفي الإمكان مع جواز بقائه على أصل العدم، فكذلك وجوده في الزمان الثاني ممكن، وعدمه كذلك. فإذا كان كذلك فكيف يصح - مع إمكان عدم استمرار وجوده - العلم باستمرار وجوده؛ هل هذا إلا عين المحال؟

والثاني: أن خوارق العادات في الوجود غير قليل، بل ذلك كثير، ولا سيما ما جرى على أيدي الأنبياء عليهم السلام من ذلك. وكذلك ما انخرق للأولياء من هذه الأمة وفي الأمم قبلها من العادات. والوقوع زائد على مجرد الإمكان، فهو أقوى في الدلالة، فإذاً لا يصح أن يكون مجاري العادات معلومة ألبتة.

فالجواب عن الأول: أن الجواز العقلي غير مندفع عقلاً، وإنما اندفع بالسمع القطعي. وإذا اندفع بالسمع - وهو جميع ما تقدم من الأدلة - لم يفد حكمُ الجواز العقلي.

ولا يقال: إن هذا تعارض في القطعيات وهو محال.

لأنا نقول: إنما يكون محالاً إذا تعارضا من وجه واحد، وليس كذلك هنا، بل الجواز

= أي الأسباب والمسببات وفي هذه الأمور في أفعال الإنسان والحيوان، وما ينشأ عن ذلك (والأحوال) أي من الحياة والموت والصحة والمرض، والملاذ والشهوات، إلى غير ذلك من السنن الكونية التي ربط بها الخالق هذه الكائنات.

(١) لأنه لا سبب للعلم بالصدق إلا العلم باستقرار العادة، وأن خرقها لا يكون بدون الدعوة والتحدي، فقوله: (لأن وقوع الخ) تكميل لتوجيه الملازمة.

العقلي هنا باقٍ على حكمه في أصل الإمكان، والامتناعُ السمعي راجع إلى الوقوع. وكم من جائز غير واقع. وكذلك نقول: العالم كان قبل وجوده ممكناً أن يبقى على أصله من العدم ويمكن أن يوجد، فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه إلى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة. وقد كان من جهة علم الله فيه لا بد أن يوجد، فواجبٌ وجودُه، ومحالٌ استمرارُ عدمه، وإن كان في نفسه ممكن البقاء على أصل العدم. ولذلك قالوا: من الجائز تنعيم من مات على الكفر، وتعذيب من مات على الإسلام؛ ولكن هذا الجائز محال الوقوع، من جهة إخبار الله تعالى أن الكفار هم المعذبون، وأن المسلمين هم المنعَّمون. فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد. كذلك ههنا. فالجواز من حيث نفس الجائز، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج. فلا يتعارضان.

وعن الثاني: أنا قدمنا أن العلم المحكوم به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته. وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التي لا تخرم كلية؛ ولذلك لم يدخل ذلك على أرباب العوائد شكاً ولا توقفاً[1] في العمل على مقتضى العادات ألبتة. ولولا استقرار العلم بالعادات، لما ظهرت الخوارق كما تقدم. وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجاري العادات، وأصله للفخر الرازي رحمه الله تعالى. فإذا رأينا جزئياً انخرقت فيه العادة على شرط ذلك، دلنا على ما تدل عليه الخوارق: من نبوة النبي ﷺ أن اقترنت بالتحدي، أو ولاية الولي إن لم تقترن، أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك. ولا يقدح انخراقها في علمنا باستمرار العادات الكلية، كما إذا رأينا عادة جرت في جزئية من هذا العالم في الماضي. والحال غلب على ظنوننا أيضاً استمرارها في الاستقبال، وجاز عندنا خرقها بدليل انخراق ما انخرق منها؛ ولا يقدح ذلك في علمنا باستمرار العاديات الكلية. وهكذا حكم سائر مسائل الأصول. ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنياً، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنياً لا قطعياً ـ وكذلك سائر المسائل ـ ولم يكن ذلك قادحاً في أصل المسألة الكلية. وهذا كله ظاهر.

المسألة الرابعة عشرة

العوائد المستمرة ضربان: **أحدهما**: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً، أو أذن فيها فعلا وتركاً. **والضرب الثاني**: هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي.

فأما الأول: فثابت أبداً، كسائر الأمور الشرعية؛ كما قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة، وفي الأمر بإزالة النجاسات، وطهارة التأهب للمناجاة، وستر العورات، والنهي عن الطواف

---

(١) وإلا لما عمرت الدنيا، لأن عمارتها بأخذ الناس في أسباب ذلك مبنية على أن العوائد في ترتب المسببات مستمرة، وإن كانوا يشاهدون أحياناً شيئاً من انخرام العادة.

بالبيت على العري، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة، فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع. فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها[١]. فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً، ولا القبيح حسناً، حتى يقال مثلاً: إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن، فلنجزه، أو إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح، فلنجزه، أو غير ذلك، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل. فرفع العوائد الشرعية باطل.

وأما الثاني: فقد تكون تلك العوائد ثابتة، وقد تتبدل. ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها.

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب، والوقاع والنظر، والكلام، والبطش والمشي، وأشباه ذلك. وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً.

والمتبدلة:

منها: ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح، وبالعكس؛ مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح.

ومنها: ما يختلف في التعبير عن المقاصد، فتتصرف العبارة عن معنى إلى[٢] عبارة أخرى، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة؛ كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر، أو كان مشتركاً فاختص، وما أشبه ذلك. والحكم أيضاً يتنزل على ما هو معتاد فيه، بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده، وهذا المعنى يجري كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق، كناية وتصريحاً.

ومنها: ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها؛ كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة، أو بالعكس، أو إلى أجل كذا دون غيره. فالحكم أيضاً جارٍ على ذلك حسبما هو مسطور في كتب الفقه.

---

(١) لأنها نص عليها الشارع بخصوصها، وأثبت لها حكماً شرعياً، فتغير عادة الناس فيها من استقباح إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها. بخلاف الضرب الثاني فإنه ليس فيه من الشرع دليل على حسنه أو قبحه، لكنه ينبني على عرف الناس فيه حكم شرعي يختلف باختلاف عرفهم.

(٢) لعل الأصل: (إلى معنى عبارة).

ومنها: ما يختلف بحسب أمور خارجة[١] عن المكلف، كالبلوغ فإنه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض، أو بلوغ سن من يحتلم أو من تحيض. وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق، أو عوائد لِدَات المرأة أو قراباتها، أو نحو ذلك. فيحكم لهم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك الانتقال.

ومنها: ما يكون في أمور خارقة للعادة؛ كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة. فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى؛ كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم. فإنه إن لم يصر كذلك فالحكم للعادة العامة. وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه. ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات، وعليها تتنزل أحكامه، لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة، جارية على أمور معتادة كما تقدم بيانه.

فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب[٢]؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك، لم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها؛ كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ؛ فإذا بلغ وقع عليه التكليف. فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب. وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد[٣]. وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في دفع الصداق بناء على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة، ليس باختلاف في حكم؛ بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق؛ لأنه مدعى عليه. وهكذا سائر الأمثلة فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق. والله أعلم.

المسألة الخامسة عشرة

العوائد الجارية ضروريةُ الاعتبارِ شرعاً، كانت شرعيةً في أصلها أو غيرَ شرعية، أي سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا. أما المقررة بالدليل فأمرها ظاهر. وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك. فالعادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف[٤] عن

---

(١) كاختلاف الأقطار في الجو حرارة وبرودة، ففي الحارة يعجل البلوغ وفي الباردة يبطىء. وقوله: (وكذلك الحيض)، أي: مدته في كل حيضة، ومعاودته في كل شهر أو أكثر مثلاً.

(٢) أي: بنسخه مثلاً.

(٣) كما مثله بالصداق، فإن العادة شهدت لأحدهما فترجح جانبه.

(٤) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة في الناس. وليست مما يتعلق بها في ذاتها، حكم شرعي من إذن أو نهي، لأنها ترجع إلى غرائز في الإنسان. ومع ذلك فاعتبارها شرعاً ضروري، لأنه رتب عليها أحكاماً كالقصاص من القاتل مثلاً.

المخالفة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم ينحتم القصاص ولم يشرع؛ إذ كان يكون شرعاً لغير فائدة. وذلك مردود بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ وكذلك البذر سبب لنبات الزرع، والنكاح سبب للنسل، والتجارة: سبب لنماء المال عادة؛ كقوله: ﴿وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ﴿وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]وما أشبه ذلك مما يدل على وقوع المسببات[١] عن أسبابها دائماً. فلو لم تكن[٢] المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لكان خلافاً للدليل القاطع. فكان ما أدى إليه باطلاً.

ووجه ثانٍ: وهو ما تقدم[٣] في مسألة العلم بالعاديات، فإنه جارٍ ههنا.

ووجه ثالث[٤]: وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح، لزم القطع بأنه لا بد من اعتباره العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد، دل على جريان المصالح على ذلك؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح؛ والتشريع دائم كما تقدم، فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع.

ووجه رابع: وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع. وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلّف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة في توجه التكليف، أوْ لا. فإن اعتبر فهو ما أردنا. وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر، وعلى غير العالم والقادر، وعلى من له مانع ومن لا مانع له. وذلك عين تكليف ما لا يطاق. والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة.

---

(١) أي: يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات، التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية دائماً فيرتب عليها أحكاماً كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب.

(٢) أي: فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعاً. لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التي نيطت بها تلك العادات، لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها، فتكون معتبرة شرعاً، فقوله: (المسببات) أي: باعتبار هذه الحيثية التي أشرنا إليها وهي جري العادة بتسببها عن أسبابها، لأن هذا هو المطلوب في المسألة.

(٣) وهو الدليل الأول في المسألة الثالثة عشرة، فإن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم، ولو لم يعتبرها لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب.

(٤) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الإنسان، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية، وذلك لا يتم إذا أخرج في تكاليفه عما أودع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة، ولا يخفى عليك أن هذا المقدار كافٍ في الاستدلال بناء على اعتبار المصالح، ولا يحتاج إلى كلفة، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع، لأن إخراجه عن مقتضى ما سبق يكون تكليفاً بما لا يطاق أو بما فيه حرج أما توجيهه للثالث فمعناه أن التشريع دائم وهو جار مع المصالح، فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات، فيكون قد اعتبرها. وهو المطلوب، وأما الرابع فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكلف به أمر عادي، فإن كان معتبراً عند الشارع في توجيهه التكليف فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب، وإن لم يعتبرها لَزم تكليف ما لا يطاق، ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعاً بل هما من الأمور الراجعة للأسباب والمسببات. أعني من القسم الثاني الذي هو موضوع كلامه في هذه الأدلة، كما أنه لا يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعاً على الثالث بل مستقلاً. بخلاف الوجه الذي قررنا به الكلام في الدليلين. وكل صحيح.

فصل

وإذا كانت العوائد معتبرة شرعاً فلا يقدح اعتبارها انخراقها، ما بقيت عادة على الجملة، وإنما ينظر في انخراقها.

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة إلى جزئي. فيخلفها في الموضع حالة إما من حالات الأعذار المعتادة في الناس، أو من غير ذلك. فإن كانت منخرقة بعذر فالموضع للرخصة؛ وإن كانت من غير ذلك، فإما إلى عادة أخرى دائمة[١] بحسب الوضع العادي، كما في البائل من جرح صار معتاداً. فهذا راجع إلى حكم العادة الأولى، لا إلى حكم الرخص كما تقدم. وإما إلى غير عادة، أو إلى عادة لا تخرم العادة الأولى. فإن انخرقت إلى عادة أخرى لا تخرم العادة الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها، لكن على وجه راجع إلى باب الترخص؛ كالمرض المعتاد[٢] والسفر المعتاد بالنسبة إلى جمع الصلاتين والفطر والقصر ونحو ذلك. وإن انخرقت إلى غير معتاد فهل يكون لها حكمها في نفسها، أو تجري عليها أحكام العوائد التي تناسبها؟

ولا بد من تمثيلها أوّلاً، ثم النظر في مجاري تلك الأحكام في الخوارق.

فمن ذلك[٣] توقف عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه عن إكراه من منع الزكاة، وقوله لمن كتب له بذلك «دعوه». وقصة رِبعيّ بن حِراش حين طلب الحجاج ابنه ليقتله، فسأله الحجاج عن ابنه فأخبره، والأب عارف بما يراد من ابنه[٤]. وقصة أبي حمزة الخُراساني حين وقع في البئر ثم سدُ رأسها عليه ولم يستغث. وحديث أبي يزيد مع خَدِيمه[٥] لما حضرهما شقيق البلخي وأبو تراب النخشبي فقالا للخديم: كل معنا، فقال: أنا صائم. فقال أبو تراب: كل ولك أجر صوم شهر فأبى، فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنة، فأبى. فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله. فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة، وقطعت يده. ومنه دخول البرية بلا زاد[٦]، ودخول الأرض المسبعة وكلاهما من الإلقاء باليد إلى التهلكة.

فالذي يقال في هذا الموضع ـ بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح ـ أن هذه

---

(١) أي: تخرم العادة الأولى كما يؤخذ من كلامه بعد، بأن انسد مثلاً مسلك البول المعتاد في مثاله.

(٢) غير ظاهر مع موضوع الكلام وهو حالة من غير الأعذار المعتادة في الناس، لأن المرض وما معه من المعتاد الذي قال عنه إنه محل الرخصة، فلو مثله بمن بال من جرح صار معتاداً، لكنه يبول أيضاً من المحل المعتاد فهو يبول من محلين: القبل مثلاً والجرح، معتاداً فيهما، فهي عادة ليست من الأعذار المعتادة، وصار البول من الجرح عادة لا تخرق العادة الأولى، لكان ظاهراً.

(٣) ما تقدم من أول الفصل إلى هنا كان في العوائد غير المقررة شرعاً، وهو القسم الثاني في المسألة لكن المسائل الآتية كلها في العادات التي جاء لها تقرير من الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً، فيكون الفصل مشتملاً على انخراق العادة وبيان أحكامها في القسمين.

(٤) يعني: والعادة الشرعية في مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلماً، ما دام الدفاع عنه لا يضر المدافع.

(٥) لم يرد في «**القاموس**» وشرحه: «خديم» بل قال في جمع خدمان لخادم: أنه عامي، وكأنهم تصوروا فيه أنه جمع خديم. ككثبان جمع كثيب.

(٦) يعني: وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى، مخالفين العادة التي قررها الشارع من تحريم ذلك.

الأمور لا ينبغي حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها وورعهم وفضلهم وصلاحهم، بناء على الأخذ بتحسين الظن في أمثالهم، كما أنا مؤاخذون بذلك في سلفنا الصالح من الصحابة رضي الله عنهم، وغيرهم ممن سلك في التقوى والفضل سبيلهم، وإنما ينظر فيها بناء على أنها جارية على ما يسوغ شرعاً. وعند ذلك فلا يخلو ما بنوا عليه أن يكون غريباً من جنس العادي، أو لا يكون من جنسه.

فإن كان الأول لحق بجنس أحكام العادات.

مثاله الأمر بالإفطار، فإنه يمكن أن يكون مبنياً على رأي من يرى المتطوع أمير نفسه، وهم الأكثر، فتصير إباية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى. ومثل هذا مخوف العاقبة، لا سيما بالنسبة إلى موافقة من شهر فضله وولايته. وكذلك أمر عمر بترك مانع الزكاة، لعله كان نوعاً من الاجتهاد؛ إذ عامله معاملة المغفلين المطرحين في قواعد الدين، ليزدجر بنفسه وينتهي عما همّ به. وكذلك وقع؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه، لا أنه أراد تركه جملة، بل ليزجره بذلك أو يختبر حاله، حتى إذا أصر على الامتناع أقام عليه ما يقام على الممتنعين.

ومثل ذلك قصة ربعي بن حراش؛ فإنه حكي عنه أنه لم يكذب قط، فلذلك سأله الحجاج عن ابنه، والصدق من عزائم العلم؛ وإنما جواز الكذب رخصة يجوز أن لا يعمل بمقتضاها، بل هو أعظم أجراً؛ كما في النطق بكلمة الكفر وهي رأس الكذب، وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ١١٩﴾ [التوبة: ١١٩] بعدما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خُلّفوا، فمدحهم الله بالتزام الصدق في موطن هو مظنة للرخصة، ولكن أحمدوا أمرهم في طريق الصدق، بناء على أن الأمن في طريق المخافة مرجو. وقد قيل: «عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك. ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك، فإنه يضرك» وهو أصل صحيح شرعي.

ومثله قصة أبي حمزة من باب الأخذ بعزائم العلم؛ فإنه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله، فلم يترخص، وهو أصل صحيح. ودل على خصوص مسألته قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣] ووكالة الله أعظم من وكالة غيره وقد قال هود عليه الصلاة والسلام: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ٥٥ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم﴾ [هود: ٥٥، ٥٦] الآية! ولما عقد أبو حمزة عقداً طُلب بالوفاء، لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾ [النحل: ٩١]. وأيضاً فإن بعض الأئمة نَقل عنه أنه سمع أن أناساً بايعوا رسول الله ﷺ على أن لا يسألوا أحداً شيئاً فكأن أحدهم إذا وقع سوطه لا يسأل أحداً رفْعه إليه. فقال أبو حمزة ربِّ إن هؤلاء عاهدوا نبيك إذ رأوه، وأنا عاهدك أن لا أسأل أحداً شيئاً أبداً. قال فخرج حاجاً من الشام يريد مكة إلى آخر الحكاية. وهذا أيضاً من قبيل الأخذ بعزائم العلم، إذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه. فليس بجارٍ على غير الأصل الشرعي. ولذلك لما حكى ابن العربي الحكاية قال: فهذا رجل عاهد الله فوجد الوفاء على التمام والكمال، فبِهِ فاقتدوا إن شاء الله تهتدوا.

وكذلك دخول الأرض المسبعة ودخول البَرِيّة بلا زاد؛ فقد تبين في كتاب الأحكام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء؛ فإن الله هو مسبب الأسباب وخالق

مسبباتها. فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها، فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق، ولا رجاء في مرجو مخلوق؛ إذ لا مخوف ولا مرجو إلا الله. فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة، وإنما كان يكون كذلك لو حصل في اعتقاده أنه لم يتزود هلك، وإن قارب السبع هلك، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا. على أنه قد شرط الغزالي في دخول البرية بلا زاد اعتياد الصبر والاقتيات بالنبات. وكل هذا راجع إلى حكم عادي.

ولعلك تجد مخرجاً في كل ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية، بل لا تجده إن شاء الله إلا كذلك.

فصل

وأما إن كان ما بنوا عليه من غير جنس العادي، كالمكاشفة، فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس، وإن كانت مخالفة في الظاهر؛ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة.

والذي يطرد ـ بحسب ما ثبت في المسألة الثانية عشرة وما قبلها ـ أن لا يكون حكمهم مختصاً، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم المربي بذلك حتماً. وقد مرّ ما يستدل به على ذلك. ومن الدليل عليه أيضاً أوجه:

أحدها: أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت؛ لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة، فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد. فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت. وعند ذلك لا يحكم بترتب ثواب ولا عقاب، ولا إكرام ولا إهانة، ولا حقن دم ولا إهداره، ولا إنفاذ حكم من حاكم. وما كان هكذا فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح، وهو الذي أنبنت الشريعة عليه.

والثاني: أن الأمور الخارقة لا تطرد أن تصير حكماً يبنى عليه؛ لأنها مخصوصة بقوم مخصوصين. وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم، فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم، ولا أيضاً تجري فيما بينهم وبين غيرهم ممن ليس منهم؛ إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من الفريقين، أعني في نصب أحكام العامة؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولي بمقتضى كشفه، أو السلطان نفسه على من ليس بولي من غير معاملة بالأسباب الظاهرة، ولا أيضاً للوليين إذا ترافعا إلى الحاكم في قضية.

وإذا فرض أنها غير شاملة لهم كان على غير ما تقدم البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال. كيف وهم يقولون: إن الولي قد يعصي والمعاصي جائزة عليه. فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادىء الرأي منه أنه عصيان. فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذي لا يجري على ظاهر الشرع مشروع، لتطرق الاحتمالات.

وهذا هو **الوجه الثالث**.

والرابع: أن أولى الخلق بهذا رسول الله ﷺ، ثم الصحابة رضي الله عنهم. ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شيء من ذلك، إلا ما نصت شريعته عليه مما خص به ولم يعد إلى غيره. وما سوى ذلك فقد أنكر على من قال له: «يُحِل اللَّهُ لنبيه ما شاء» ومن قال: «إنك لستَ مِثلنا، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر» فغضب وقال: «إني لأرجُو أن أكونَ أخشَاكُم للَّهِ وأعلمَكم بما أَتَّقي»[١]. وقد كان عليه الصلاة والسلام يُستشفَى به وبدعائه، ولم يثبت أنه مس بشرة أنثى ممن ليست بزوجة له أو ملك يمين. وكان النساء يبايعنه ولم تمس يده يد أنثى قط؛ ولكن كان يعمل في الأمور على مقتضى الظواهر وإن كان عالماً بها. وقد مرَّ من هذا أشياء. وهو الذي قعّد القواعد ولم يستثن ولياً من غيره. وقد كان حقيقاً بذلك لو نزل الحكم على استثناء الولي وأصحاب الخوارق، وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهم الأولياء حقاً، والفضلاء صدقاً.

وفي قصة الرُّبَيِّع[٢] بيان لهذا؛ حيث قال وليُّها أو من كان: والله لا تكسر ثنيتها. والنبي ﷺ يقول: «كتاب الله القصاص»[٣]. ولم يكتف عليه الصلاة والسلام بأن مِن عباد الله مَن لو أقسم على الله لأبّره فكان يرجىء الأمر حتى يبرز أثر القسم، بل ألجأ إلى القصاص الذي فيه أشد محنةٍ، حتى عفا أهله: فحينئذٍ قال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ مِن عِبادِ الله مَن لو أقسمَ على اللَّهِ لأبَرَّه»[٤] فبين أن ذلك القسم قد أبره الله، ولكن لم يحكم به حتى ظهر له كرسي وهو العفو، والعفو منتهض في ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص.

والخامس: أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضةً للضوابط الشرعية، فلا تنتهض أن تثبت ولو كضرائر الشعر[٥]: فإن ذلك إعمالٌ لمخالفة المشروعات، ونقض لمصالحها الموضوعات. ألا ترى أن رسول الله ﷺ قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم، وكان يعلم منهم فساداً في أهل الإسلام، ولكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار، فقال: «لا يتحدث الناسُ أنّ محمداً يقتلُ أصحابه»[٦] فمثله يلغى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها؛ حتى لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى. ولهذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يعزى[٧] رضي الله عنه. فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام خارجة عن أحكام العادات الجمهورية، قولٌ يقدح في القلوب أموراً[٨] يطلب بالتحرز منها شرعاً. فلا ينبغي

---

(١) جزء من حديث رواه مسلم.

(٢) قال في «**القاموس**» و«أم الربيع» قال لها النبي ﷺ: «كتاب الله القصاص». تراجع كتب الحديث، ففي ذاكرتي أن ذلك محل تحقيق عندهم في صحة الاسم. وفي «**المصابيح**» أنها «الربيع» عمة أنس بن مالك خادمه. والقائل لا تكسر ثنيتها أنس بن النضر عم أنس بن مالك. فهو يوافق ما هنا ويخالف «**القاموس**».

(٣) و (٤) هما من حديث واحد أخرجه الخمسة إلا الترمذي «**تيسير**».

(٥) لعلها: «كضرورة الشعر».

(٦) جزء من حديث رواه الشيخان والترمذي.

(٧) صوابه: «أبو يزيد» يعني: النخشبي المتقدمة قصته في حديثه مع خادمه.

(٨) منها الاعتقاد المذكور بعد.

أن يخصوا بزائد على مشروع الجمهور. ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الإباحة، وعضدوا بما سمعوا منها رأيهم. وهذا تعريض لهم إلى سوء المقالة.

وحاش لله أن يكون أولياء الله إلا بُرَآء من هذه الطوارق المنخرقة. غير أن الكلام جرى إلى الخوض في هذا المعنى، فقد علم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً وباطناً، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغي، المحافظون على اتباعها، لكن انحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيما قبلها طرّق في أحوالهم ما طرّق. ولأجله وقع البحث في هذه المسائل، حتى يتقرر بحول الله ما يُفهَم به عنهم مقاصدُهم، وما توزن به أحوالهم، حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى، نفعهم الله ونفع بهم.

ثم نرجع إلى تمام المسألة[١] فنقول:

وليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذي يَمنع من الجريان على مقتضى الأحكام العادية. والقدوة في ذلك رسول الله ﷺ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح. وكذلك القول في انخراق العادات لا ينبغي أن يبنى عليها في الأحكام الظاهرة. وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوماً؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧] ولا غاية وراء هذا، ثم إنه كان يتحصن بالدِّرع والمِغفر، ويتوقى ما العادة أن يُتوقى، ولم يكن ذلك نزولاً عن رتبته العليا إلى ما دونها، بل هي أعلى.

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة إلى قدرة الله، فذلك أيضاً غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها.

وقد تقدم أن الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكل، ورؤية إنعام المنعم من المنعم لا من السبب، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا إليها، ولم يتركهم النبي ﷺ مع هذه الحالة التي تُسقط حكم الأسباب وتقضي بانخرام العوائد. فدلّ على أنها العزائم التي جاء الشرع بها؛ لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه، وإنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره. ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «قَيِّدْهَا وتَوَكل»[٢]. وقد كان المكملون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأدباً بآداب رسول الله ﷺ، ونظراً إلى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعي الدخول تحت أحكام العوائد، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره. وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله: ﴿وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ﴾ [الكهف: ٨٢] فيظهر به أنه نبي. وذهب إليه جماعة من العلماء استدلالاً بهذا القول. ويجوز للنبي أن يحكم بمقتضى الوحي من غير إشكال. وإن سلم فهي قضية عين، ولأمر ما،[٣] وليست جارية على شرعنا. والدليل على ذلك أنه لا يجوز في هذه الملّة لوليٍّ، ولا لغيره ممن ليس بنبي أن يقتل صبياً لم يبلغ الحلم، وإن علم أنه طبع كافراً، وأنه لا يؤمن أبداً، وأنه إن عاش أرهق أبويه طغياناً وكفراً، وإن أُذن له من عالم الغيب في ذلك؛ لأن الشريعة قد قررت الأمر والنهي.

---

(١) مرتبط بأول الفصل. (٢) تقدم.

(٣) سيشير إليه بقوله: (وعلى مقتضى عتاب موسى الخ).

وإنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أنّ ثَم علماً آخر وقضايا أخر لا يعلمها هو.

فليس كل ما اطلع عليه الولي من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه، بل هو على ضربين: **أحدهما**: ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح رده إليها. فهذا لا يصح العمل عليه ألبتة. **والثاني**: ما لم يخالف العمل به شيئاً من الظواهر، أو إن ظهر منه خلاف فيرجع بالنظر الصحيح إليها. فهذا يسوغ العمل عليه. وقد تقدم بيانه. فإذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب، وعليه يربي المربي، وبه يعلق همم السالكين، تأسياً بسيد المتبوعين رسول الله ﷺ. وهو أقرب إلى الخروج عن مقتضى الحظوظ، وأولى برسوخ القدم، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه، ويقتدى به فيه. والله أعلم.

المسألة السادسة عشرة

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة إلى وقوعها في الوجود: **أحدهما**: العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، كالأكل والشرب، والفرح والحزن، والنوم واليقظة، والميل إلى الملائم والنفور عن المنافر، وتناول الطيبات والمستلذات، واجتناب المؤلمات والخبائث، وما أشبه ذلك. **والثاني**: العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال. كهيئات اللباس والمسكن، واللين في الشدة والشدة فيه، والبطء والسرعة في الأمور، والأناة والاستعجال، وما كان نحو ذلك.

فأما الأول: فيقضي به على أهل الأعصار الخالية، والقرون الماضية، للقطع بأن مجاري سنة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموماً كما تقدم، فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضي والمستقبل مطلقاً، كانت العادة وجودية أو شرعية.

وأما الثاني: فلا يصح أن يقضي به على من تقدم ألبتة، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج. فإذ ذاك يكون قضاء على ما مضى بذلك الدليل، لا بمجرى العادة. وكذلك في المستقبل. ويستوي في ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية[١].

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع إلى عادة كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بيّن ذلك الاستقراء. وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً.

---

(١) يحتاج إلى توفيق بينه وما سبق في أول المسألة الرابعة عشرة، من أن العوائد الشرعية التي أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل، بل هي دائمة ثابتة وأن التي تتبدل إنما هي العوائد غير الشرعية، فإنها قابلة للتبدل في بعض أنواعها إلا أن يقال: إنها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم، بل مثل اختلاف الهيئات والملابس، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس فقد تكون في عهد الشرع على حال، ثم تتبدل، فتعد شرعية، بهذا المعنى بحصول الإذن بها على وجه عام، ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها إلى أصل شرعي آخر، فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية فإنها غير مستقرة في ذاتها على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة فإنها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية الذي هو موضوع المسألة.

فذلك الحكم الكلي باقٍ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وهي العادة التي تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة. وأما الضرب الثاني فراجع إلى عادة جزئية داخلة تحت العادة الكلية[١]، وهي التي يتعلق بها الظن لا العلم. فإذا كان كذلك لم يصح أن يحكم بالثانية على من مضى؛ لاحتمال التبدل والتخلف، بخلاف الأولى.

وهذه قاعدة محتاج إليها في القضاء على ما كان عليه الأولون، لتكون حجة في الآخرين. ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها، ورد القضاء بالعامة إليها. وليس هذا الاستعمال بصحيح بإطلاق، ولا فاسد بإطلاق؛ بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدم، وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه: هل يلحق بالأول فيكون حجة؟ أم لا فلا يكون حجة؟

المسألة السابعة عشرة

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها. وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملَّة، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها.

والدليل على ذلك: ما جاء من الوعيد على الإخلال بها؛ كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه، والزنى والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك، مما وضع له حدّ أو وعيد؛ بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي، فإنه لم يختص بوعيد في نفسه، ولا بحد معلوم يخصه. فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري. والاستقراء يبين ذلك، فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه.

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان:

أحدهما: ما به صلاح العالم أو فساده؛ كإحياء النفس، في المصالح، وقتلها، في المفاسد.

والثاني: ما به كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد. وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة، بل هو على مراتب. وكذلك الأول على مراتب أيضاً. فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدِّين أعظم الأشياء؛ ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما[٢]. ثم النفس؛ ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقي نفسه به، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بُضعها جاز لها ذلك. وهكذا سائرها. ثم إذا نظرنا إلى بيع الغرر مثلاً وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب: فليس مفسدة بيع حبل الحبلة كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة. وكذلك المصالح في التوقي عن هذه الأمور. فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو

---

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للإنسان من الطعام والمسكن والملبس، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة، صالحة لوقوع ذلك الكلي في ضمنها.

(٢) فالجهاد لحراسة الدين ولتكون كلمة الله هي العليا تبذل في سبيله الأنفس والأموال والأولاد.

المفاسد أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب. وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر. وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن ما يعد ركناً على وزان واحد أيضاً، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها.

المسألة الثامنة عشرة

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعاني. وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.

أما الأول: فيدل عليه أمور:

منها الاستقراء؛ فإنا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها[١]. وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات. ووجدنا الموجبات فيها تتحد مع اختلاف الموجَبات[٢]؛ أن الذكر المخصوص[٣] في هيئة ما مطلوبٌ، وفي هيئة أخرى غير مطلوب؛ وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره؛ وأن التيمم ـ وليست فيه نظافة حسية ـ يقوم[٤] مقام الطهارة بالماء المطهر. وهكذا سائر العبادات؛ كالصوم والحج[٥] وغيرهما. وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفرادَه بالخضوع، والتعظيمَ لجلاله والتوجه إليه. وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حدّ وما لم يحدّ، ولكان المخالف لما حُدّ غير ملوم؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلاً. وليس كذلك باتفاق. فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً.

والثاني: أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد، لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة[٦] لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص

(١) هذا في الطهارة الحدثية بخلاف طهارة الثوب والبدن والمكان من الأخباث فأنها لا تتعدى، بل تقف عند حد ما أصيب بالنجاسة.

(٢) فالحيض والنفاس يسقطان الصلاة، ولا يسقطان الصوم ولا سائر العبادات المفروضة من أركان الإسلام.

(٣) هذا كثير: فالقنوت ـ وهو ذكر ودعاء ـ يطلب في بعض الصلوات دون بعض، والدعاء يطلب في السجود لا في الركوع، والنوافل تطلب في أوقات وتمنع فيما بعد صلاة الصبح إلى أن تشرق الشمس مثلاً، وهكذا من أوقات النهي وكل هذا لا يعرف إلا بموقف من قبل الوحي، وليس للعقل فيه مجال الخروج عما حدّ.

(٤) أي: حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذي هو منق من كل أثر مقام الطهارة الترابية في الوضوء والغسل.

(٥) أي: فهما من الأمور المحدودة التي لا يفهم تحديدها من غير الشرع، ولا يستقل العقل بإدراك حدودها وحكمها.

(٦) كما في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ ـ إلى أن قال: أجتهد رأيي ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه في القضاء فيما لا نص فيه إذا جامع ما نص عليه في المعنى المفهوم منه.

عليه، ولكان[١] ذلك يتسع في أبواب العبادات. ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلا أن يتبين بنص[٢] أو إجماع معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اتبعه؛ لكن ذلك قليل. فليس بأصل. وإنما الأصل ما عم في الباب وغلب في الموضع.

وأيضاً فإن المناسب فيها معدود عندهم فيما لا نظير له[٣]؛ كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك. وإلى هذا فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص؛ كقوله: «سَها[٤] فسجَدَ[٥]»، وقوله: «لا يَقبَلُ اللّهُ صلاةَ أحدِكم إذا أحدَث حتى يتوضّأ»[٦] ونهيه عن «الصلاة طرفي النهار»[٧] وعلَّل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان. وكذلك ما يستعمله الخلافيون في قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية: بأنها طهارة تعدت محل موجبها، فتجب فيها النية، قياساً على التيمم. وما أشبه ذلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع، بل هو من المسمى شَبَهاً، بحيث لا يتفق على القول به القائلون؛ وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه. فإذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة[٨]، فالركن الوثيق الذي

---

(١) مرتب على قوله: (لنصب) أي: ولو نصب الأدلة لا تسع الأمر في العبادات وقوله: (ولما لم نجد الخ) أي: ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها، ولا وجدت فيها التوسعة، دل على المطلوب.

(٢) وذلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة: «لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً» فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب، فإذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه وأنه لا يمس بطيب لهذا المعنى المتبين بالنص فلا مانع منه. وهكذا ما كان من قبيله. وهو كمحترز لقوله: (يتسع) أي: بل هو قليل كهذا.

(٣) أي: أن المناسب وهو الوصف الذي اعتبر علة للحكم في العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس. فالمشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر وأصل القياس مبني على تعدية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه، فكان ذلك خروجاً عن سنن القياس، وسمي هذا النوع لا نظير له. يعني: وهذا مما يضعف معنى التعليل في العبادات، ويرجع بها إلى التعبد، لأنه حتى عند فرض وجود النظر للمعنى فيها فإنه يكون بحالة قاصرة.

(٤) هذه الأمثلة من مسالك العلة الصريحة فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم، والشرط في إذا، واللام في قوله لأنها تطلع الخ. ولكنها كما يقول لا يفهم منها الخصوص.

(٥) لم أجد في «التيسير» حديثاً لفظه: (سها فسجد) وفي الباب أحاديث كثيرة، تدل على سهوه ﷺ وسجوده لذلك.

(٦) أخرجه أبو داود والترمذي «تيسير».

(٧) عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله ﷺ قال: «إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فإذا ارتفعت فارقها، ثم إذا استوت قارنها، فإذا زالت فارقها، فإذا دنت للغروب قارنها فإذا غربت فارقها. ونهى رسول الله ﷺ عن الصلاة في تلك الساعات» أخرجه مالك والنسائي، وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: وهم عمر رضي الله عنه، إنما نهى رسول الله ﷺ قال: «لا تتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرني شيطان» أخرجه مسلم والنسائي، وعن أنس ضمن حديث أخرجه في «التيسير» عن الستة إلا البخاري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فنقرها أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً».

(٨) هي المناسبة، والنص بأنواعه، والإجماع، والسبر، والتقسيم، ثم الدوران. أما الشبه فليس من المسالك عند الشافعية. قال السبكي. وقد كثر التشاجر في تعريف هذه المنزلة، ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها، ثم قال: =

ينبغي الالتجاء إليه الوقوف عند ما حدّ، دون التعدي إلى غيره؛ لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات، فكان أصلاً فيها.

والثالث: أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات. فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق. ومن ثَمّ حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة. وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك. ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات في عدم اهتدائهم، فقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] والحجة ههنا هي التي أثبتها الشرع في رفع تكليف ما لا يطاق. والله أعلم. فإذا ثبت هذا لم يكن بدٌّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع. وهو معنى التعبد. ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتّباع فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح. وهو رأي مالك رحمه الله؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذلك، ومنع من إخراج القِيَم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما ماثله. فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبد ـ دون الالتفات إلى المعاني ـ أصلاً يبنى عليه، وركناً يلجأ إليه.

فصل

وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني

فلأمور:

أولها: الاستقراء، فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه

= إنه يطلق على معانٍ، والمراد به هنا، وصف مناسبته للحكم ليس بذاته، بل بسبب مشابهته للوصف المناسب لذاته شبهاً خاصاً، أي يشبهه فيما يظن كونه علة للحكم أو مستلزماً لها، سواء أكانت المشابهة في الصورة أم المعنى. وذلك كالطهارة لاشتراط النية، فإنها تناسبه بواسطة كونها عبادة بخلاف الإسكار لحرمة الخمر فإنه مناسب لها بذاته، بحيث يدرك العقل مناسبته لها وإن لم يرد به الشرع وحينئذ فالشبه أي: هذا النوع من المسالك يحتاج في إثبات عليته إلى دليل مثبت للعلية. ولذلك قيل في تعريفه: وصف لم تثبت مناسبته للحكم إلا بدليل منفصل، مثاله أن يقال في إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعين الماء لها: طهارة تراد للصلاة فلا يجزي فيها غير الماء، كالوضوء. فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لهما، وهو وصف شبهي لا تظهر مناسبته لتعين الماء في إزالة الخبث. وقالوا: إنه إذا ثبت بأحد مسالك العلة المعتبرة أن وصف كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة تعين الماء لإزالة الخبث لزم. وإلا فلا يوجبه مجرد اعتبار الماء في الحدث. ومثله أيضاً مثال المؤلف. قال ابن الحاجب: وتثبت عليه الشبه بجميع المسالك. وفي شرحه: وقد يقال الشبه للوصف المجامع لآخر إذا تردد به الفرع بين أصلين، فالأشبه فيهما هو الشبه، كالنفسية والمالية في العبد المقتول تردد بين الحر والفرس مثلاً، وهو بالحر أشبه، لأن مشاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر فتتعارض مناسبتان. فتترجح إحداهما ولكنه ليس من الشبه الذي فيه كلام المؤلف، بدليل مثاله.

حيثما دار. فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة[١] ويجوز في القرض. وبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر، وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة[٢]. ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كما فهمناه في العادات. وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩] وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] وفي الحديث: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[٣] وقال: «لا ضررَ ولا ضِرَار»[٤] وقال: «القاتلُ لا يرث»[٥]. «ونهى عن بيع الغَرَر»[٦]، وقال: «كل مسكر حرَام»[٧] وفي القرآن: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١] الآية، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة[٨]، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني.

والثاني: أن الشارع توسع[٩] في بيان العلل والحِكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول[١٠]. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك. وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله، حتى قال فيه بقاعدة

---

(١) لما فيها من المشاحة والمغالبة وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذي هو لوجه الله خاصة ففيه تزكية نفس المقرض، كالصدقة، وفيه تنفيس كرب الناس ويقع الحرج إذا منع القرض أيضاً.

(٢) كما في ثمر العرايا، توسعة على الخلق، ولرفع الحرج والضرر على المعرى، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله، فكان منع ذلك مؤدياً إلى ألا يعري أحد أحداً نخله.

(٣) تقدم. (٤) تقدم.

(٥) أخرجه في «**التيسير**» عن الترمذي ـ أقول ـ قال الترمذي حدثنا قتيبة قال أنبأنا الليث عن إسحاق عن عبد الله الزهري عن حميد بن عبد الرحمٰن عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «القاتل لا يرث» هذا حديث لا يصح. لا يعرف هذا إلا من هذا الوجه، وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل العلم منهم: أحمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث الخ ا هـ، قال مصحح «**التيسير**». قال البخاري في إسحاق: تركوه، وقال أحمد: لا يكتب حديثه ولا تحل الرواية عنه ا هـ.

(٦) أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة.

(٧) رواه في «**الجامع الصغير**» عن أحمد والشيخين وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن أبي موسى، وأحمد والنسائي عن أنس، وأحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر، وأحمد والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة، وابن ماجه عن ابن مسعود قال العزيزي قال المؤلف: وهو متواتر.

(٨) وما ذكره من الأمثلة الثانية من باب مسلك التنبيه والإيماء، الذي هو ترتيب الحكم على الوصف فيفهم لغة أنه علة له ولذا جعلوه من مسلك النص غير الصريح.

(٩) كمقابل لقوله في الوجه الثاني في العبادات: (ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات).

(١٠) هذا هو تعريف أبي زيد للمناسب. وعرفه غيره بأنه: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وقالوا: إن تعريف أبي زيد لا يمكن إثباته في المناظرة، إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول، وإن كان التعريفان متقاربين في المعنى.

المصالح المرسلة[١]. وقال فيه بالاستحسان[٢] ونقل عنه أنه قال: «إنه تسعة أعشار العلم» حسبما يأتي إن شاء الله.

والثالث: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم؛ إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق. فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات. ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية؛ كالدية، والقسامة، والاجتماع[٣] يوم العروبة ـ وهي الجمعة ـ للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محموداً، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول. وهي كثيرة، وإنما كان[٤] عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام.

فصل

فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص؛ كطلب الصداق[٥] في النكاح والذبح في المحل المخصوص[٦] في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية، حتى يقاس عليها غيرها. فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك، لتمييز النكاح عن السفاح؛ وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت؛ وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه. ولكنها أمور جملية، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات. وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يقال: إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر، ولا ما أشبه ذلك.

فإن قيل: وهل توجد لهذه الأمور التعبديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا؟

---

(١) و(٢) بيان المقام على وجه يشفي النفس يرجع فيه إلى كتاب «**الإعتصام**» للمؤلف في تحديدهما وتمثيلهما.

(٣) أي: باعتبار ما فيه من المصلحة العامة، حتى يكون مما نحن فيه، لا من جهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة.

(٤) من تتمة الدليل الثالث.

(٥) تأمل فإن فيه المعنى الذي أشارت إليه الآية: ﴿**وبما أنفقوا من أموالهم**﴾ [النساء: ٣٤] أي: فالصداق والنفقة مكملان لحق القيامة والرياسة للأزواج عليهن. وسيأتي للمؤلف تعليله بتمييز النكاح عن السفاح وإن كان قد يقال إن الزنا فيه دفع مال من الزاني للبغي.

(٦) أي: مع أن تطهير اللحم من الدم الذي هو مسكن الجراثيم المرضية غالباً، قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم. وليراجع أهل الذكر في هذا. فقد يكون له علة ومعنى مقصود.

فالجواب أن يقال: أما أمور التعبدات فعلّتها المطلوبة مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان. ولذلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، قالت للسائلة: «أَحَرورِيّةٌ أنتِ»؟ إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هذا، إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة؛ ثم قالت: «كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة» وهذا يرجح التعبد، على التعليل بالمشقة. وقول ابن المسيّب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع: «هي السُّنَّةُ يا ابنَ أخي» وهو كثير. ومعنى هذا التعليل أن لا علة.

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو تُرِكَ الناسُ والنظرَ لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي. والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل. فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسباباً معلومة لا تُتعدى؛ كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حدّاً في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العِدد، والنصاب والحول في الزكوات. وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين، وهو المعبر عنه بالسرائر؛ كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر. فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه.

وإلى هذا المعنى[1] يشير أصل سد الذرائع؛ لكن له نظران: «**نظر**»: من جهة تشعبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه، كما في مذهب مالك مثلاً، مع أن كثيراً من التكليفات ثبت كونها موكولة إلى أمانة المكلف. فعلى هذا لا ينبغي أن يلتفت منه[2] إلا إلى المنصوص عليه. «**ونظر**»: من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ إن انتشرت فروعه، وقد فهم من الشرع الالتفات إلى كليِّهِ، فليُجْرَ بحسب الإمكان في مظانه؛ وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرّها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه. وهو أصل مقطوع به على الجملة، قد اعتبره السلف الصالح، فلا بد من اعتباره. ومن الناس من توسط **بنظر ثالث**، فخص هذا المختلف فيه بالظاهر[3]، فسلّط الحكام على ما اطلعوا عليه منه ضبطاً لمصالح العباد، ووكَل من لم يُطَّلع عليه إلى أمانته.

---

(١) أي: فقاعدة سد الذرائع التي هي منع الشارع لأشياء لجرها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه هذه القاعدة تلتئم وتتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق، وهو ضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي. والضبط في هذا أقرب إلى الانقياد، لكن لسد الذرائع نظران الخ. أي: فلا يؤخذ هكذا بطريق كلي بل لا بد فيه من إدخاله تحت هذا الضابط الذي قرره.

(٢) أي: من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه لأن كثيراً من التكاليف وكَّلها الشارع إلى أمانة المكلف، فلا نتوسع في ضبطها وتقييدها، بحجة سد الذرائع وخوف الانتشار. والنظر الأخر أنه وإن انتشرت فروعه لكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها، فمتى أمكن إجراء الضوابط في مظانها أخذ بها وعول عليها. فيكون هذا توسطاً بين الأمرين، وإعمالاً لكلا النظرين.

(٣) كأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر. لكن هذا الثالث فرق بينهما بما قاله.

المسألة التاسعة عشرة

كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه[١]. وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد[٢] فلا بد فيه من اعتبار التعبد؛ لأوجه:

أحدها: أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف[٣] من حيث هو مكلف، عرف المعنى الذي لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم، فإنه عبد مكلف، فإذا أمره سيده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء؛ بخلاف المصلحة فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأي المحققين. وإذا كان كذلك فالتعبد لازم لا خِيرَة فيه، واعتبارُ المصلحة فيه الخيرة. وما فيه الخيرة يصح تخلفه عقلاً. وإذا وقع الأمر والنهي شرعاً لم يصح تخلفهما عقلاً[٤]، فإنه محال. فالتعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم بإطلاق[٥]، واعتبار المصالح غير لازم بإطلاق، خلافاً لمن ألزم اللطف والأصلح. وأيضاً فإنه[٦] لازم على رأي من ألزم الأصلح. وقال بالحسن والقبح العقليين؛ فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر؛ لأن مخالفته قبيحة، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضاً، فإن تحصيلها واجب عقلاً بالفرض. فالأمران على مذهبهم لازمان. ولا يقول أحد منهم إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد.

والثاني: أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة في شرع الحكم، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثَمَّ حكمة ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك، وغايتنا أنا فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم، فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعي، ولم نعلم حصر المصلحة

---

(١) أي: لا قياس فيه ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية. ولم يقل: (ففيه التفريع) لأنه ـ مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس ـ فإن الذي يعنيه هو إثبات أن فيه أيضاً نوعاً من التعبد، بمعنى من المعاني التي سيقررها.

(٢) أي: دون أن يثبت التعبد، وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد، وإلا لتناقض الكلام. وقوله: (فلا بد من اعتبار التعبد) ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذي يجب ألا يدخله القياس والتفريع، بل المراد به أن يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها. وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا في كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها: هل تعينت هذه العلة للمصلحة بحيث لا يكون للحكم علة مصلحة إلا هذه؟ فهذا التوقف نوع من التعبد، بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلاً كاملاً، وغير ذلك من المعاني الآتية التي يتقرر بها معنى التعبد في الأوجه المذكورة بعد، فالتعبد هنا بمعنى عام لا ينافي القياس والتفريع إذا وجدت شروطه.

(٣) أي: فعليه الانقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتثال بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة في التكليف غير لازمة فضلاً عن قصدها.

(٤) أي: عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهي حتى يؤدى.

(٥) أي: سواء فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعاني. وكذا اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد، وهو ظاهر، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعاني كما قال.

(٦) أي: التعبد.

والحكم بمقتضاها في ذلك الذي ظهر. وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل. وذلك غير جائز. فقد بقي لنا إمكان حكمة أخرى شرع لها الحكم، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد[١].

فإن قيل: لو جاز ذلك لم نقض بالتعدي[٢] على حال؛ فإنا إذا جوزنا وجود حكمة أو مصلحة أخرى لم نجزم بأن الحكم لها[٣] فقط، لجواز أن تكون جزء علة[٤]، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكمة التي جهلناها وإن وجدت فيه العلة التي علمناها، فإذا أمكن ذلك لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لا علة سوى ما ظهر. ولا سبيل إلى ذلك. فكذلك لا سبيل إلى القياس ولا القضاء بأن ذلك الحكم مشروع لتلك العلة.

فالجواب: أن القضاء بالتعدي لا ينافي جواز[٥] التعبد؛ لأن القياس قد صح كونه دليلاً شرعياً، ولا يكون شرعياً إلا على وجهٍ نقدر على الوفاء به عادة، وذلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم، ولم نكلف أن ننفي ما عداها؛ فإن الأصوليين مما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم، أو كون ذلك الظاهر جزء علة لا علة كاملة، لكن غلبة الظن بأن ما ظهر مستقل بالعلية، أو صالح لكونه علة، كافٍ في تعدي الحكم به. وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة، وكل منها مستقل، وجميعها معلوم، فنعلل بإحداها مع الإعراض عن الأخرى، وبالعكس، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع، أو لا تكون فيه. وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر. فإذا ثبت هذا لم يبق للسؤال مورد. فالظاهر هو المبني عليه حتى يتبين خلافه. ولا علينا.

والوجه الثالث[٦] أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين، **أحدهما**: ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة؛ كالإجماع، والنص، والإشارة،

---

(١) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلاً.

(٢) أي: تعدي الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن في القياس في المسائل التي عرف فيها اعتبار المعاني والعلل.

(٣) أي: للحكمة الموجودة الظاهرة في الأصل.

(٤) أي: وجزء العلة لا يعدي الحكم للفرع، ولا يبنى عليه قياس. وقوله: (أو لجواز الخ) عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله: (لم نجزم بأن الحكم لها فقط) الذي يشمل صورتين: أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة، أو يكون الحكم لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة. فقوله أولاً: (لجواز) توجيه للاحتمال الأول. وقوله: (أو لجواز) توجيه للاحتمال الثاني. وقوله: (خلو النوع عن تلك الحكمة) أي: المستقلة أيضاً كما أن المعلومة مستقلة. وقوله: (فإذا أمكن ذلك) أي: احتمال أن تكون المعلومة جزء علة، واحتمال أن تكون ليست وحدها المعلل بها وإن كانت علة كاملة. وقوله: (سوى ما ظهر) أي: لا يوجد جزء آخر متمم للعلة المعلومة، ولا علة أخرى كاملة يصح أن يبني عليها الحكم. وقوله في الجواب: (لكن غلبة الظن كاف) فيه جواب التجويز الأول وقوله: (وأيضاً) فيه جواب التجويز الثاني.

(٥) جعله جوازاً فكأنه لا يلزم المجتهد أن يراعي إمكان حكمة أخرى وأنه يعتبر كأمر كمالي، بخلاف الوجه الأول وهو امتثال المأمورات، على تفصيل في ذلك معروف في الفروع من جهة النية وعدمها.

(٦) هذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد في نوع خاص مما اعتبر فيه المعاني دون التعبد بخلاف الوجهين السابقين فعامان في سائر فروعه. والوجه الرابع عام أيضاً وكذلك الخامس والسادس.

والسبر، والمناسبة، وغيرها. وهذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به، ونقول إن شرعية الأحكام لأجله. **والثاني**: ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة، ولا يطلع عليه إلا بالوحي؛ كالأحكام[١] التي أخبر الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أبهة الإسلام. وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو، وقذف الرعب، والقحط، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي.

وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثَم مصالح أخر غير ما يدركه المكلف، لا يقدر على استنباطها، ولا على التعدية بها في محل آخر، إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبد المحض؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل[٢]. وإذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به. ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حدّ الشارع فيه، من غير زيادة ولا نقصان.

والرابع: أن السائل إذا قال للحاكم: لِمَ لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب بأني نهيت عن ذلك، كان مصيباً؛ كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم التثبت في الحكم، كان مصيباً أيضاً. والأول جواب التعبد المحض. والثاني: جواب الالتفات إلى المعنى. وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد، وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هنالك تعبداً، وإلا لم يصح توجه القصد إلى ما لا يصح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد. فلمّا صح القصد مطلقاً صح المقصود له مطلقاً. وذلك جهة التعبد. وهو المطلوب.

والخامس: أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال[٣] للعقل فيه؛ بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان

---

(١) فمثلاً ورد: ﴿**استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً ويمددكم بأموال وبنين**﴾ [نوح: ١٠ - ١٢] الآية. هل يجعل الاستغفار علة أيضاً في قوة الأبدان وسعة العلم، وغير ذلك، فيقاس على الإمداد بالأموال والبنين، وقال تعالى: ﴿**ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم**﴾ [الأنفال: ٤٦] هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة البدنية والأموال وغيرها فهذه أسباب ذكرها الشرع عللاً لأحكام، لكنها لا تعلم إلا من جهته، فهل يدخل فيها القياس والتفريع، يقول المؤلف إنها مع كونها علل بها الشرع لا يصح أن يدخلها القياس والتفريع، لأنها وإن كانت أحكاماً عادية إلا أن عللها ليست مما تدرك العقول ترتب هذه الأحكام عليها فلا بد أن تكون تعبدية نقف فيها عندما أثبت الشارع فقط، لأن التشابه الذي ندركه فيما نريد أن نجعله فرعاً إنما هو في المطلقات والعمومات المعلل بها، وليس هذا القدر كافياً في صحة العلية، حتى يتأتى الإلحاق والقياس.

(٢) لعل فيه حذف كلمة (به).

(٣) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الإجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضاً لأنه لا بد في المعتبر منها أن يكون مؤثراً أو ملائماً وكل منهما لا بد أن يستند إلى نص أو إجماع. أما المؤثر فهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص كما في الحدث بالمس لقوله عليه السلام: (من مس ذكره فليتوضأ) أو إجماع كولاية المال بالصغر. وأما الملائم فهو ما رتب الحكم على وفقه في الأصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع. وسمي ملائماً لكونه مناسباً لما اعتبره الشارع. ومثاله الصغر في حمل نكاح =

الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس. فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات. وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبدياً.

ومن هنا يقول العلماء: إن من التكاليف «ما هو حق لله خاصة» وهو راجع إلى التعبد، «وما هو حق للعبد» ويقولون في هذا الثاني: إن فيه حقاً لله؛ كما في قاتل العمد إذا عُفي عنه ضُرب مائةً وسُجن عاماً، وفي القاتل غِيلةً إنه لا عفو فيه، وفي الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالقذف والسرقة لا عفو فيه وإن عفا مَن له الحق، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة، ولا من مسقط العدة عن مطلق المرأة[1]، وإن كانت براءةُ رحمها حقّاً له، وما أشبه ذلك من المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عُقل المعنى الذي لأجله شُرع الحكم. فقد صار إذاً كل تكليف حقاً لله، فإن ما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً.

ومن هذاالموضع يقول كثير من العلماء: إن «النهي يقتضي الفساد بإطلاق» علمت مفسدة النهي أم لا، انتفى السبب الذي لأجله نهى عن العمل أوْ لا، وقوفاً مع نهي الناهي؛ لأنه حقه، والانتهاء هو القصد الشرعي في النهي. فإذا لم يحصل فالعمل باطل بإطلاق. فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد. وإذا لم يخلُ فهو مما يفتقر إلى نية كالطهارات وسائر العبادات.

إلا أن التكاليف التي فيها حق العبد منها ما يصح بدون نية، وهي التي فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد؛ كردّ الودائع والمغصوب والنفقات الواجبة. ومنها ما لا يصح إلا بنية، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله؛ كالزكاة والذبائح والصيد. والتي تصح بدون نية إذا فعلت بغير نية لا يثاب عليها، فإنْ فعلها بنية الامتثال وهي نية التعبد أثيب عليها. وكذلك التروك إذا تركت بنية. وهذا متفق عليه. ولو كانت حقوقاً للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق لما حصل الثواب فيها أصلاً؛ لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة، من حيث هي مكتسبة مأمور بها، والمأمور به متقرب إلى الله به، وكل طاعة من حيث هي طاعة لله عبادة؛ وكل عبادة مفتقرة إلى نية. فهذه الأمور من حيث هي طاعة مفتقرة إلى نية.

فإن قيل: إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب، لا من كونها طاعة متقرباً بها.

قيل: هذا غير صحيح؛ إذ لو كان كذلك لصح الثواب بدون النية؛ لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية، لكن الثواب مفتقر في حصوله إلى نية. وأيضاً فلو حصل الثواب بغير

= الثيب الصغيرة على نكاح البكر الصغيرة في أن الولاية للأب عند الحنفية. ويبقى الكلام في السبر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك. فعليك بالنظر فيها لتعرف: هل يشملها كلامه وأن المصالح فيها أيضاً بوضع الشرع؟

(١) لعل الأصل: (عن المرأة المطلقة).

نية لأثيب الغاصب إذ أخذ منه المغصوب كرهاً، وليس كذلك باتفاق، وإن حصل حق العبد. فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة. والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه. وإذا كان هذا جارياً في كل فعل وترك، ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجملة.

وهو دليل **سادس** في المسألة.

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يفتقر كل عمل إلى نية، وأن لا يصح عمَلُ مَنْ لم ينو، أو يكون عاصياً.

قيل: قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المغلّب، وقد تكون جهة التعبد هي المغلبة. فما كان المغلب فيه التعبد فمسلّم ذلك فيه، وما غلب فيه جهة العبد فحق العبد يحصل بغير نية، فيصح العمل هنا من غير نية ولا يكون عبادة لله. فإن راعى جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة، فلا بد فيه من نية، أي لا يصير عبادة إلا بالنية، لا أنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها، بل بمعنى أن النية في الامتثال صيرته عبادة، كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم، أو أقرض بقصد دنيوي. وكذلك البيع والشراء، والأكل والشرب والنكاح والطلاق، وغيرها، ومن هنا كان السلف رضي الله عنهم يثابرون على إحضار النيات في الأعمال، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم.

فصل

ويتبين بهذا أمور:

منها: أن كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد، فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق. فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً[١] فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية.

كما أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد. ولذلك قال في الحديث: «حقُّ العباد على الله إذا عَبَدُوه ولم يُشرِكوا به شيئاً ألاَّ يُعَذِّبهم»[٢] وعادتهم في تفسير «حق الله» أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول «وحق العبد» ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا. فإن كان من المصالح الأخروية فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله. ومعنى «التعبد» عندهم أنه ما لا يعقل معناه[٣] على الخصوص. وأصل العبادات راجعة إلى حق الله. وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد.

---

(١) كالقصاص، فالعفو عنه حق للعبد، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله.

(٢) رواه مسلم.

(٣) أي: ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساساً للقياس أما العلل العامة فهي موجودة حتى في التعبدي، كما سبقت الإشارة إليه.

فصل

والأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي ثلاثة أقسام:

أحدها: ما هو حق لله خالصاً؛ كالعبادات. وأصله التعبد كما تقدم. فإذا طابق الفعلُ الأمرَ صحّ، وإلا فلا.

والدليل على ذلك: أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس. وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدَّه لا يُتعدى. فإذا وقع[1] طابق قصد الشارع أوْ لا، خالف. وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل، فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل. وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عندما حده الشارع، فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق، لا بفعل غير مطابق.

والنهي في هذا القسم أيضاً نظير الأمر؛ فإن النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه، إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد باطلاق، وإما لأن النهي يقتضي أن الفعل المنهي عنه غير مطابق لقصد الشارع: إما بأصله؛ كزيادة صلاة سادسة أو ترك الصلاة، وإما بوصفه؛ كقراءة القرآن في الركوع والسجود، والصلاة في الأوقات المكروهة، إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه، ولأمر به أو أذن فيه؛ فإن الإذن هو المعروف أولاً بقصد الشارع فلا تتعداه.

فعلى هذا إذا رأيتَ مَن يصحح المنهي عنه بعد الوقوع، أو المأمور به من غير المطابق، فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهي عنده، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا نهي حتم، وإما لرجوع جهة المخالفة إلى وصف منفك؛ كالصلاة في الدار المغصوبة بناء على القول بصحة الانفكاك، وإما لعدِّ النازلة من باب المفهوم والمعنى المعلل بالمصالح، فيجري على حكمه. وقد مرَّ أن هذا قليل، وأن التعبد هو العمدة.

والثاني: ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلَّبُ في حق الله. وحكمه راجع إلى الأول؛ لأن حق العبد إذا صار مطَّرحاً شرعاً فهو كغير المعتبر؛ إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر، والفرض خلافه؛ كقتل النفس، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالفتن ونحوها. فإذا رأيت من يصحح المنهي أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع، فذلك للأمور الثلاثة الأول[2]، ولأمر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو المغلّب.

والثالث: ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلّب. وأصله معقولية المعنى. فإذا

---

(١) أي: الوقوف المذكور.

(٢) انظر لِمَ لم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا، وهو عد النازلة من باب المعلل فيجري على حكمه، مع أنه في هذا أقرب من سابقه، لأن سابقه كان في التعبد المحض الذي يبعد فيه الحمل على هذا الوجه، بخلاف هذا النوع الثاني الذي فيه الحقان، فإن حمله على المعلل أقرب من سابقه. إلا أن يقال: أنه أهدر الرابع رأساً، حيث قال: (وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة) فلذلك لم يلتفت إليه هنا.

طابق مقتضى الأمر والنهي فلا إشكال في الصحة؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلاً أو آجلاً حسبما يتهيأ له. وإن وقعت المخالفة فهنا نظر، أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد. فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد الوقوع، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ، أوْ لا. فإن فرض غيرَ حاصل فالعمل باطل؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل. وإن حصل - ولا يكون[١] حصوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف - صحّ وارتفع مقتضى النهي بالنسبة إلى حق العبد[٢]. ولذلك يصحِّح مالكٌ بيعَ المدبر إذا أعتقه المشتري؛ لأن النهي لأجل فوت العتق. فإذا حصل[٣] فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المملوك. وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حق الغير إذا أسقط ذو الحق حقه؛ لأن النهي قد فرضناه لحق العبد، فإذا رضي بإسقاطه فله ذلك. وأمثلة هذا القسم كثيرة. فإذا رأيت مَن يصحح العمل المخالف بعد الوقوع، فذلك لأحد الأمور الثلاثة[٤].

المسألة العشرون

لمّا كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين، ومبنية على بذل النعم للعباد لينالوها ويتمتعوا بها، وليشكروا الله عليها فيجازيَهم في الدار الأخرى، حسبما بين لنا الكتاب والسنة، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرّفتنا بهذين مبنيّةً على بيان وجه الشكر في كل نعمة[٥]، وبيانِ وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً.

وهذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يستدل عليهما. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨] وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الملك: ٢٣] وقال: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾﴾ [البقرة: ١٥٢] وقوله: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَٱشْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١١٤﴾﴾ [النحل: ١١٤] وقال: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧] الآية! والشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالكلية. ومعنى بالكلية أن يكون جارياً على

---

(١) لأنه لا يتأتى أن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد، ثم يكون هذا الفعل المنهي عنه بنفسه محصلاً لهذه المصلحة.

(٢) أي: وأما بالنسبة إلى حق الله: وهو الإقدام على المخالفة فلم يرتفع مقتضاه من الإثم سواء من جهة البائع أو جهة المشتري. وفضل العتق شيء آخر.

(٣) أي: وقد حصل على وجه أبلغ، لأنه نجز عتقه. بخلاف المدبر، فإن عتقه مؤجل وقد لا يتم.

(٤) وتطبيقه في مسألة العبد جارٍ على الوجه الثالث، وهو أن المخالفة راجعة إلى وصف منفك: فالعتق وقع على ذات العبد الذي يمكن انفكاكه عن كونه مدبراً إلى أن يكون قناً صرفاً مثلاً كما قالوه في الدار المغصوبة فالصلاة تنفك عن المكان المغصوب، والمكان المغصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة، لأن الوصف ليس من الأوصاف اللازمة.

(٥) وهو ما يشير إليه فيما بعد قوله: (والثاني من جهة الوضع التفصيلي الخ) وقوله: وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً، أي بوجه عام، سيشير إليه بقوله: (من جهة الوضع الكلي الخ) والآيات من هذا النوع الثاني الكلي الإجمالي: أما التفصيل فيكون بذكر تفاصيل الأحكام الشرعية وبيان ما يحل تناوله وما لا يحل الخ.

مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «حق اللَّهِ على العباد أن يعْبُدوه ولا يشركوا به شيئاً»(١).

ويستوي في هذا ما كان من العبادات أو العادات.

أما العبادات: فمن حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة، فهي مصروفة إليه.

وأما العادات: فهي أيضاً من حق الله تعالى على النظر الكلي؛ ولذلك لا يجوز تحريم ما أحلّ الله من الطيبات، فقد قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾؟ [الأعراف: ٣٢] الآية! وقال تعالى :﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧] فنهى عن التحريم وجعله تعدّياً على حق الله تعالى. ولما همّ بعض أصحابه بتحريم بعض المحللات قال عليه الصلاة والسلام: «من رغِبَ عن سنَّتي فليسَ مِنِّي»(٢) وذم الله تعالى من حرم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ وَلَا وَصِيلَةٖ وَلَا حَامٖ﴾ [المائدة: ١٠٣] وقوله: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٞ وَحَرْثٌ حِجْرٞ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٣٨] الآية! فذمهم على أشياء في الأنعام والحرث اخترعوها، منها مجرد التحريم. وهو المقصود ههنا.

وأيضاً: ففي العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً أيضاً، ولا خيرة فيه للعبد، فهو حق لله تعالى صرفاً في حق الغير، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات، لا في الأمر الكلي(٣). ونفس المكلف أيضاً داخلة في هذا الحق؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف.

فإذاً العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين: **أحدهما**: من جهة الوضع الأول الكلي الداخل تحت الضروريات. **والثاني**: من جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل بين الخلق، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة. فصار الجميع ثلاثة أقسام(٤). وفيها(٥) أيضاً حق للعبد من وجهين: **أحدهما**: جهة الدار الآخرة، وهو كونه مجازىً عليه بالنعيم، موَقًّى بسببه عذاب الجحيم. **والثاني**: جهة أخذه للنعمة(٦) على أقصى كمالها فيما يليق بالدنيا؛ لكن بحسبه

---

(١) رواه مسلم.

(٢) تقدم.

(٣) أي: فليس كل حق للعبد له إسقاطه، فالنفس للشخص حق المحافظة عليها ولله ذلك الحق أيضاً، ولكنه لا يسقط إذا أسقطه العبد بتعريضها للتلف بل يؤاخذ المعتدي والمتعرض. وهكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال. وهو ما يشير إليه قوله: (من جهة الوضع الكلي الداخل تحت الضروريات).

(٤) لأن العادات فيها حق الله الصرف، وهو النظر الكلي، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله، وحق لله على العبد بالنسبة لغيره يسقط إذا أسقطه العبد، وحق له كذلك لا يسقط ولو أسقطه. فالأخيران حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لأشخاص آخرين كما هو ظاهر في الأمثلة بخلاف القسم الأول فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلاً، بقطع النظر عن عبد آخر.

(٥) أي: في العادات. والوجه الأول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها.

(٦) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقاً من حقوقه بحسب ما هيأه له من ذلك كما قال: **﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا﴾** [الأعراف: ٣٢] فجعل ذلك حقاً له، لكن =

في خاصة نفسه، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢] وبالله التوفيق.

القسم الثاني من الكتاب
فيما يرجع إلى مقاصد المكلَّف في التكليف وفيه مسائل

المسألة الأولى

أن الأعمالَ بالنيات، والمقاصدَ معتبرةٌ في التصرفات، من العبادات والعادات. والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر.

ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة؛ وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام، والعملُ الواحد يُقصد به أمر فيكون عبادة[1]، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك؛ بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً؛ كالسجود لله أو للصنم.

وأيضاً: فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية. وإذا عرى عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون.

وقد قال تعالى[2]: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾[الزمر: ٢]، ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقال: ﴿وَلَا يَأْتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَـٰرِهُونَ﴾ [التوبة: ٥٤]، ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ [البقرة: ٢٣١] بعد قوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٣١]، ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: ١٢]، ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ﴾ ـ إلى قوله: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ [آل عمران: ٢٨] وفي الحديث: «إنما الأعمالُ بالنيات. وإنما لِكلِّ امرىءٍ ما نَوَى» إلى آخره[3]، وقال: «مَن قاتلَ لِتكون كلمةُ اللَّهِ هيَ العليا فهو في سبيل الله»[4]. وفيه: «أنا أغنى الشركاءِ عنِ الشركِ. فمن عمِلَ عملاً أشركَ معي فيه شريكاً تركتُ نصيبي لِشريكي»[5]

= لا مطلقاً بل حسبما سن له ورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك، فليس الناس في ذلك سواء.

(١) كما تقدم في العادات المغلب فيها حق العبد، تكون عبادة بالنية، فإذا فقدت النية خرجت عن كونها، عبادة كالمباحات يأخذها من جهة الإذن الشرعي أو من جهة الحظ الصرف، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة، والرياء والجاه فتكون معصية.

(٢) رجوع لأصل الدعوى، وبيان اعتبار النية في العبادات والعادات.

(٣) تقدم.

(٤) (سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية ويقاتل رياء، أي: ذلك في سبيل الله؟ فقال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله) أخرجه الخمسة كما في «**التيسير**».

(٥) أقرب الروايات إلى هذه الرواية رواية ابن ماجه والبيهقي كما في «**الترغيب والترهيب**» وقد رواه مسلم بلفظ: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك معي غيري تركته وشركه».

وتصديقه قول الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠] وأباح عليه الصلاة والسلام للمُحْرِم أكل لحم الصيد ما لم يصِدْه أو يُصَد له[١]. وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه.

لا يقال: إن المقاصد وإن اعتبرت على الجملة، فليست معتبرة بإطلاق وفي كل حال؛ والدليل على ذلك أشياء:

منها: الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعاً، فإن المكرَه على الفعل يعطي ظاهره أنه لا يَقصد فيما أُكره عليه امتثالَ أمر الشارع؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله. فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أمر به، لأن الفرض أن العمل لا يصح إلا بالنية المشروعة فيه، وهو لم ينو ذلك فيلزم أن لا يصح، وإذا لم يصح كان وجوده وعدمه سواء، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضاً ثانياً، ويلزم في الثاني ما لزم في الأول؛ ويتسلسل، أو يكون الإكراه عبثاً[٢]. وكلاهما محال، أو يصح العمل بلا نية، وهو المطلوب.

ومنها: أن الأعمال ضربان: عادات، وعبادات. فأما العادات فقد قال الفقهاء إنها لا تحتاج في الامتثال بها إلى نية، بل مجرد وقوعها كافٍ؛ كرد الودائع والمغصوب، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها، فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات؟ وأما العبادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها. فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية في الوضوء؛ وكذلك الصوم والزكاة، وهي عبادات وألزموا الهازل العتق والنذر، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة. وفي الحديث: «ثلاثٌ جِدُّهنَّ جِدٌّ وهزلُهُنَّ جِدٌ: النكاحُ والطلاقُ والرَّجعة»[٣] وفي حديث آخر: «من نكَحَ لاعباً أو طلَّق لاعباً فقد جاز»[٤] وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. «أربعٌ جائزاتٌ إذا تكلم بهن: الطلاق والعتاق والنكاح والنذر». ومعلوم أن الهازل من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل به، وفي مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر أن صومه

---

(١) أي: فللقصد دخل في الحل والحرمة.

(٢) أي: أن الإكراه إما أن يتسلسل، وإما أن يقف عند حدّ دون أن يحصل غرض الشارع من الفعل امتثالاً، فيكون الإكراه الذي حصل عبثاً لم يفد مقصود الشارع، والعبث من الشارع محال، كما أن التسلسل في ذاته محال. فلم يبق إلا أن يكون العمل صحيحاً مؤدياً غرض الشارع بدون النية فلا يتم الأصل المدعى.

(٣) رواه في «**الجامع الصغير**»: «ثلاث جدهن جدّ وهزلهن جدّ الخ» عن أبي داود والترمذي وابن ماجه. قال شارحه المناوي: قال الترمذي: حسن غريب. وتعقبه الذهبي بأن فيه عبد الرحمٰن بن حبيب المخزومي قال النسائي: منكر الحديث ومما أنكر عليه هذا الخبر.

وذكر الحديث في «**منتقى الأخبار**» باللفظ الذي ذكره في «**الجامع الصغير**» عن الخمسة إلا النسائي قال شارحه الشوكاني. وأخرجه أيضاً الحاكم وصححه، والدارقطني ولما ذكر ما قاله النسائي في عبد الرحمٰن قال: ووثقه غيره. قال الحافظ: فهو على هذا حسن.

(٤) ذكر الشوكاني روايات بمعناه أخرجها عبد الرزاق عن علي موقوفاً وعن عمر موقوفاً؛ وعن أبي ذر مرفوعاً: «من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز ومن أعتق وهو لاعب فعتقه جائز ومن نكح وهو لاعب فنكاحه جائز» وفي إسناده انقطاع.

صحيح[١]، ومن سلَّم من اثنتين في الظهر مثلاً ظاناً للتمام فتنفل بعدها بركعتين، ثم تذكر أنه لم يتم أجزأت عنه ركعتا النافلة عن ركعتي الفريضة؛ وأصل مسألة الرفض مختلف فيها. فجميع هذا ظاهر في صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة[٢].

ومنها: أن من الأعمال ما لا يمكن فيه قصد الامتثال عقلاً، وهو النظر الأول المفضي إلى العلم بوجود الصانع، والعلم بما لا يتم الإيمان إلا به؛ فإن قصد الامتثال فيه محال حسبما قرره العلماء. فكيف يقال: إن كل عمل لا يصح بدون نية؟ وإذا ثبت هذا كله دلّ على نقيض الدعوى، وهو أنه ليس كل عمل بنية، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقاً.

لأنا نجيب عن ذلك بأمرين:

أحدهما: أن نقول: إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان:

«ضرب»: هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار. وهنا يصح أن يقال: إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً، قصد به امتثال أمر الشارع أو لا، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة، فإن كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض، حسناً كان أو قبيحاً، مطلوب الفعل أو الترك، أو غير مطلوب شرعاً. فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهؤلاء غير مكلفين، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة، فليس هذا النمط بمقصود للشارع، فبقي ما كان مفعولاً بالاختيار لا بد فيه من القصد، وإذ ذاك تعلقت به الأحكام، ولا يتخلف عن الكلية عمل ألبتة. وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين؛ فإنه إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك، فيتنزل على ذلك الحكم الشرعي بالاعتبار وعدمه، وإما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على حال؛ وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف. فالممسك عن المفطِّرات لنوم أو غفلة وإن صححنا صومه فمن جهة خطاب الوضع، كأن الشارع جعل نفس الإمساك سبباً في إسقاط القضاء أو في صحة الصوم شرعاً، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً. وكذلك ما في معناه.

«والضرب الثاني»: ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك. أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما فلا إشكال فيه. وأما العاديات فلا تكون تعبديات إلا بالنيات. ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه؛ لكنه في الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه، فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة، بناء على منع التكليف بما لا يطاق. أما تعلق الوجوب بنفس العمل[٣] فلا إشكال في صحته؛

---

(١) هو وإن كان قولاً ضعيفاً يكفي في ترويج السؤال.

(٢) فالمدة التي وقع عليها الرفض عريت عن قصد العبادة. وكذا الركعتان لم ينوِ فيهما الفرضية، ونية النفل لا تجزي عن نية الفرض عنده.

(٣) الذي هو النظر. فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة، وهو ممكن، فيتوجه التكليف به. وأما قصد الامتثال =

لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل، فإنه محال، فصار في عداد ما لا قدرة عليه، فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعاً.

والثاني: من وجهي الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به.

فأما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر فلا يصح فيه عبادة، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعاً؛ كأخذ الأموال من أيدي الغُصّاب. وما افتقر منها إلى نية التعبد فلا يجزىء فعلها بالنسبة إلى المكرَه في خاصة نفسه حتى ينوي القربة؛ كالإكراه على الصلاة. لكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها؛ لأن باطن الأمر غير معلوم للعباد، فلم يطلبوا بالشق عن القلوب.

وأما الأعمال العادية ـ وإن لم تفتقر في الخروج عن عهدتها إلى نية ـ فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، وإلا كانت باطلة[(١)]. وبيان بطلانها في كتاب الأحكام. وما ذكر من الأعمال التعبدية فإن القائل بعدم اشتراط النية فيها بانٍ على أنها كالعاديات ومعقولة المعنى، وإنما تشترط النية فيما كان غير معقول المعنى. فالطهارة والزكاة من ذلك. وأما الصوم[(٢)] فبناء على أن الكف قد استحقه الوقت فلا ينعقد لغيره، ولا يصرفه قصد سواه. ولهذا نظائر في العاديّات؛ كنكاح الشّغار، فإنه عند أبي حنيفة منعقد على وجه الصحة وإن لم يقصدوه[(٣)].

وأما النذر والعتق وما ذكر معهما فقد تقدم أن القاصد لإيقاع السبب غيرَ قاصد للمسبب لا ينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه. والهازل كذلك؛ لأنه قاصد لإيقاع السبب[(٤)] بلا شك، وهو في المسبب إما غير قاصد له بنفي ولا إثبات، وإما قاصد أن لا يقع. وعلى كل تقدير فيلزمه المسبب شاء أم أبى. وإذا قلنا بعدم اللزوم فبناء على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه[(٥)]، وإنما قصد مجردَ الهزل باللفظ، ومجردُ الهزل لا يلزم عليه حكم إلا حكم نفس

= بهذا النظر فغير ممكن، لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا النظر فصار القصد غير ممكن، فلا يخاطب به.

(١) أي بالمعنى الثاني المتقدم في مبحث البطلان، وهو عدم ترتب الثواب عليه في الآخرة.

(٢) مذهب الحنفية: أن ما كان وقته معيناً كرمضان والنذر المعين لا يشترط فيه التبييت ولا التعيين حتى إذا قصد غيره كأن نوى برمضان قضاء رمضان الفائت، أو نوى بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلاً. فإن الصوم لا ينصرف إلا لصاحب الوقت ويصح.

(٣) مذهب أبي حنيفة أن الوليين لو صرحا بأن يكون بضع كل صداقاً للأخرى صح العقد ووجب مهر المثل لهما. وهذا مبني على أن العقد يصح ولو مع نفي المهر عنده فإن الشغار آيل إلى نفي المهر. ويظهر أن الأصل: (وإن قصدوه) أي: قصدوا الشغار، أي: فقد قصدوا ضد النكاح الشرعي ومع ذلك لم يبطل، لأن العقد يصرفه إلى الحقيقة الشرعية فيصح ويلزم مهر المثل، ويكون الشرط باطلاً وقد يقال قوله: (وإن لم يقصدوه) أي: الوجه الذي به يصح العقد، بل قصدوا ما ينافيه، فتكون العبارة صحيحة، إلا أنه يبقى الكلام مع المؤلف في التمثيل به لأنه إذا كان المهر غير ركن ولا شرط في صحة العقد، بل مع نفيه في صلب العقد يصح. فقصده وعدم قصده لا يفيد في موضوعنا.

(٤) وهو مجرد اللفظ.

(٥) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعتق، فغير وجيه، لما ذكره =

الهزل وهو الإباحة أو غيرها. وقد علل اللزوم في هذه المسائل بأن الجِد والهزل أمر باطن[١]، فيحمل على أنه جد ومصاحب للقصد لإيقاع مدلوله. أو يقال[٢] إنه قاصد بالعقد الذي هو جدٌّ شرعيٌّ اللعبَ، فناقض مقصود الشارع، فبطل حكم الهزل فيه، فصار إلى الجد.

ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انعقد على الصحة، فالنية الأولى مستصحبة حكماً حتى يقع الإفطار الحقيقي، وهو لم يكن، فصحّ الصوم. ومثله نيابة ركعتي النافلة عن الفريضة؛ لأن ظن الإتمام لم يقطع عند المصحِّح حكم النية الأولى، فكان السلامُ بينهما والانتقالُ إلى نية التنفل لغواً لم يصادف محلاً. وعلى هذا السبيل تجري مسألة الرفض.

وأما النظر الأول: فقصد التعبد فيه محال، وقد تقدم بيانه في الوجه الأول، وبالله التوفيق.

المسألة الثانية

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصدُه في العمل موافقاً لقصده في التشريع. والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوبُ من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يَقصد خلافَ ما قصد الشارع. ولأن المكلف خُلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة ـ هذا محصول العبادة ـ فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة. وأيضاً فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة، لأن الأعمال بالنيات. وحقيقة ذلك[٣] أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه. وأقلُّ ذلك خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «كُلّكم راعٍ وكلكّم مسؤولٌ عن رَعِيَّته» وفي القرآن الكريم: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧] وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] وقوله: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ

= آنفاً. وإن كان مراده غير قاصد لنفس المعنى الموضوع له اللفظ، فغير واضح، ونية الهزل باللفظ لا تخرجه عن كونه فاهماً معناه وملاحظاً له؛ غايته أنه لا يكون قاصداً به حصول المسبب. هذا ما يقتضيه الهزل. فهذا القول كما ترى.

(١) أي: وهي مسائل كما ترى لها آثاراً عظمى في النسب والحرية والالتزامات، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة، فيعمل أسبابها الظاهرة كما هي؛ ولا يقبل فيها محاولة الهزل لأنه أمر باطن فيجب أن يحمل على الجد. وإلا لانفتح باب واسع يفسد العصم. ويضيع الحرية والالتزامات التي يلتزمها المكلف بالنذر، حتى تكون دعواه الهزل كأنها ندم على ما حصل.

(٢) لا ينافي الوجه قبله. ويصح ضمه إليه وإعمالهما معاً.

(٣) أي: حقيقة كون العبد مكلفاً بالمحافظة على الضروريات وما يرجع إليها، أن يكون خليفة الله في إقامتها بمباشرته الأسباب الظاهرة التي رسمها الله تعالى في الشرائع وأودع في العقول إدراكها.

ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٥] والخلافة عامة وخاصة حسبما فسرها الحديث حيث قال: «الأميرُ راعٍ والرجلُ راعٍ على أهلِ بيتِهِ، والمرأةُ راعيةٌ على بيتِ زوجِها وولَدِهِ. فكُلّكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعِيَّته»[١] وإنما أتى بأمثلة[٢] تبين أن الحكم كلي عام غير مختص، فلا يتخلّف عنه فرد من أفراد الولاية، عامة كانت أو خاصة. فإذا كان كذلك فالمطلوب منه أن يكون قائماً مَقامَ من استخلَفه، يُجري أحكامَه ومقاصدَه مجارِيهَا. وهذا بيِّن.

فصل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ما ذكر في كتاب الأحكام[٣]، وفي مسألة دخول المكلف في الأسباب[٤]؛ إذ مر هنالك خمسة أوجه منها يؤخذ القصد الموافق والمخالف. فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى يتبين له ما أراد إن شاء الله.

المسألة الثالثة

كل[٥] من ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل.

أما أن العمل المناقض باطل، فظاهر؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة.

وأما أن مَن ابتغى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها، فالدليل عليه أوجه:

أحدها: أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة

---

(١) جزء من حديث أخرجه أحمد والشيخان وأبو داود والترمذي عن ابن عمر.

(٢) أي: فليس الغرض الحصر فيما ذكره؛ لأنه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخص ورعايته لما رسم بالنسبة لنفسه؛ ولم يذكر في هذه الرواية أيضاً ولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر فهذا يدل على ما قال وهو أنه إنما ذكر أمثلة فقط.

(٣) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد.

(٤) في المسألة السادسة من النوع الرابع، وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة؛ حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين دينياً ودنيوياً؛ ثم جعل الديني من حيث قصد المكلف نوعين، وجعل الدنيوي من حيث قصده ثلاثة أقسام.

(٥) دليل منطقي مؤلف من صغرى، وكبرى. ثم النتيجة. وقال إن الكبرى ظاهرة، ولم يترك التنبيه عليها فقال: (فإن المشروعات إنما وضعت الخ) ودلل على الصغرى بالأدلة الستة. إلا أنه بالتأمل يرى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخيراً: (فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ) هو في الواقع بيان وشرح للتنبيه على المقدمة الكبرى، وبسط للكلام فيما ينبني عليه قوله: (فإذا خولفت لم يكن الخ) فهذا الكلام في الدليل الأول مرتبط ارتباطاً تاماً ببيان المقدمة الكبرى وليس بنا حاجة إليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى. ويكفي في الدليل الأول أن يقول: لأنه إذا قصد المكلف غير ما قصده الشارع فقد جعل ما قصده الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمل الخ. ولا حاجة لما قبل ذلك من المقدمات.

وتعيين الآخر للمفسدة فقد بيّن الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد. فإذا قصد المكلف عين ما قصده الشارع بالإذن فقد قصد وجه المصلحة على أتمّ وجوهه، فهو جدير بأن تحصل له. وإن قصد غير ما قصده الشارع ـ وذلك إنما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد؛ لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحاً ـ فقد جعل ما قصد الشارع مهملَ الاعتبار، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً. وذلك مضادة للشريعة ظاهرة.

والثاني[١]: أن حاصل هذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسناً فهو عند هذا القاصد ليس بحسن. وما لم يره الشارع حسناً فهو عنده حسن. وهذه مضادة أيضاً.

والثالث: أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥] الآية! وقال عمر بن عبد العزيز: «سنّ رسولُ اللّهِ ﷺ وولاةُ الأمر مِن بعده سنناً الأخذُ بها تصديقٌ لكتابِ الله، واستكمالٌ لطاعة الله، وقوةٌ على دين الله. مَن عمل بها مُهتدٍ؛ ومن استنصَرَ بها منصورٌ؛ ومن خالفها اتَّبع غيرَ سبيل المؤمنين، وولاَّهُ الله ما تولى، وأصلاهُ جهنم، وساءت مصيرا» والأخذ في خلاف مآخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة.

والرابع: أن الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارعُ ذلك القصدَ آخذٌ في غير مشروع حقيقة، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلاً، وإذا لم يأت به ناقضَ الشارعَ في ذلك الأخذ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به.

والخامس: أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها[٢] في الأمر والنهي؛ فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائلَ لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصدَ الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصودٌ وسيلة عنده. وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع، وهدمٌ لما بنَاه.

---

(١) قريب مما قبله لأن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالباً لتوهم أن المصلحة والحسن فيما قصد.

(٢) فالنكاح مثلاً طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه، فإذا قصد به تحليل الزوجة لغيره كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع فما كان مقصوداً عند الشارع صار وسيلة عنده، وهذا مناقضة للشريعة.

وقد يقال: هو عند الشارع أيضاً وسيلة، إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه، لا للتحليل، فلا يخرج هذا الدليل عن مآل الدليل الأول، وهو أن ما قصده الشارع مهمل الاعتبار عنده، وما أهمله الشارع اعتبره. أما محاولة جعله دليلاً مستقلاً من حيث كان مقصوداً في نظر الشارع فجعله هو وسيلة فغير واضح، لأنه وسيلة على كل حال، إلا أن المقصد مختلف.

وجوابه: أن ذلك جارٍ في بعض التكاليف، كما إذا مثل بالصلاة والصوم والحج وهكذا من العبادات المحضة إذا قصد بها الرياء مثلاً فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاهٍ أو إسقاط عقوبات تركها في الدنيا. كإسقاط القتل عن تارك الصلاة. فالشارع اعتبر هذه العبادة مقاصد تطلب لذاتها، لكن الشخص جعلها وسيلة إلى غرض من أغراضه، وبهذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هذا الدليل، ويؤيده ما يذكره في المسألة الرابعة تمثيلاً للضرب الثاني من القسم الثالث بمن يصلي رياء لينال دنيا الخ.

والسادس: أن هذا القاصد مستهزىء بآيات الله؛ لأن من آياته أحكامه التي شرعها، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗاۚ﴾ [البقرة: ٢٣١]، والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله. ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا بإظهار الإسلام غير ما قصده الشارع: ﴿أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمۡ تَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ [التوبة: ٦٥] والاستهزاء بما وضع على الجد مضادة لحكمته ظاهرة. والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

وللمسألة أمثلة كثيرة؛ كإظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال، لا لإقرار للواحد الحق بالوحدانية، والصلاة لينظر إليه بعين الصلاح، والذبح لغير الله، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر في الدنيا، والسلف ليجرّ به نفعاً، والوصية بقصد المضارة للورثة، ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها، وما أشبه ذلك.

وقد يعترض هذا الإطلاق[1] بأشياء منها: ما تقدم في المسألة الأولى؛ كنكاح الهازل وطلاقه وما ذكر معهما، فإنه قاصد غير ما قصد الشارع بلفظ النكاح والطلاق وغيرهما. وقد تقدم جوابه «ومن ذلك» المكره بباطل، فإنه عند الحنفية تنعقد تصرفاته شرعاً فيما لا يحتمل الفسخ بالإقالة كما تنعقد حالة الاختيار؛ كالنكاح والطلاق والعتق واليمين والنذر[2]. وما يحتمل الإقالة ينعقد كذلك، لكن موقوفاً على اختيار المكره ورضاه، إلى مسائل من هذا النحو. ومنها: أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ثلاثاً وغير ذلك مقصودٌ به خلافُ ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة. ومن تتبع الأحكام الشرعية ألفَى منها ما لا ينحصر، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غيرُ ما قصده الشارع فلا يلزم أن يكون باطلاً.

والجواب أن مسائل الإكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناء على أنها مقصودة للشارع، بأدلة قررها الحنفية. ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقصود للشارع على ذلك الوجه ثم يصححه؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي، والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء، فكيف يقال إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع؟ هل هذا إلا عين المحال؟ وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقاً، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصداً في استجلاب المصالح ودرء المفاسد، بل الشريعة لهذا وضعت؛ فإذا صحح مثلاً نكاح المحلل فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه مِن قصد الشارع الإذنُ في استجلاب مصلحة الزوجين فيه، وكذلك سائر المسائل؛ بدليل صحته في النطق بكلمة الكفر خوف القتل أو التعذيب، وفي سائر المصالح العامة والخاصة؛ إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة. فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة. ولهذا موضع يذكر فيه في هذا القسم إن شاء الله تعالى.

---

(١) وهو الكلية في رأس المسألة، وبعبارة أخرى نتيجة القياس المشار إليه سابقاً.

(٢) أي: فقصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدها ومع كونها وقعت على غير ما شرعت ووقعت مناقضة للشريعة لم تبطل، بل وقعت صحيحة.

المسألة الرابعة

فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً. وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته. فالجميع **أربعة أقسام**.

أحدها: أن يكون موافقاً وقصده الموافقة، كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها، ويقصد بها امتثال أمر الله تعالى، وأداء ما وجب عليه أو ندب إليه، وكذلك ترى الزنى والخمر وسائر المنكرات، يقصد بذلك الامتثال، فلا إشكال في صحة هذا العمل.

والثاني: أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة، كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك. فهذا أيضاً ظاهر الحكم.

والثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقاً وقصده المخالفة وهو ضربان:

أحدهما: أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً **والآخر** أن يعلم بذلك.

فالأول: كواطىء زوجته ظاناً أنها أجنبية، وشارب الجُلاَّب ظاناً أنه خمر، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته، وكان قد أوقعها وبرىء منها في نفس الأمر. فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة. ويحكي الأصوليون في هذا النحو الاتفاق على العصيان في مسألة «من أخّر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل» وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهي لم تحصل؛ لأنه إنما نهى عن ذلك لأجل ما ينشأ عنها من المفاسد، فإذا لم يوجد هذا لم يكن مثلَ مَن فعله فحصلت المفسدة. فشارب الجلاب لم يذهب عقله، وواطىء زوجته لم يختلط نسب مَن خُلق مِن مائه. ولا لحق المرأةَ بسبب هذا الوطىء معرة، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة. وكذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذا الأصل. فالحاصل أن هذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة.

فإن قيل: فهل وقع العمل على الموافقة أو المخالفة؟ فإن وقع على الموافقة فمأذون فيه، وإذا كان مأذوناً فيه فلا عصيان في حقه، لكنه عاص باتفاق. هذا خلف. وإن وقع مخالفاً فهو غير مأذون فيه، ولا عبرة بكونه موافقاً في نفس الأمر، وإذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لو كان مخالفاً في نفس الأمر، فكان يجب الحد على الواطىء، والزجر على الشارب، وشبه ذلك، لكنه غير واجب باتفاق أيضاً. هذا خلف.

فالجواب: أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين، فإنه وإن كان مخالفاً في القصد قد وافق في نفس العمل. فإذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكاً حرمة الأمر والنهي، فهو عاصٍ في مجرد القصد، غير عاصٍ بمجرد العمل. وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله، غير آثم من جهة حق الآدمي[1]،

---

(١) أي: حقه نفسه، فإنه مأذون له في التمتع بزوجته وبشرب الجلاب مثلاً، وليس مطالباً بصلاة بعد أن أداها، إلا أنه انتهك حرمة الأمر والنهي ولم يبال بهما. فمن جهة أنه فعل حقاً له مأذوناً فيه لا يتوجه عليه حدّ ولا غيره، كالغاصب في مثاله لا يعقل أن نطالبه بمتاع للشخص الذي ظن أنه اغتصب متاعه، والواقع أنه مال نفسه. فكذلك لا يتوجه عليه حدّ ولا غيره. فيبقى حق الله في الأمر والنهي، وقد انتهكه.

كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب منه، فإذا هو متاع الغاصب نفسه. فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي. والقاعدة أن كل تكليف مشتملٌ على حق الله وحق العبد.

ولا يقال: إذا كان فوت المفسدة أو عدم فوت المصلحة مسقطاً لمعنى الطلب، فليكن كذلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله، أو زنى فلم يتخلق ماؤه في الرحم بعزل أو غيره، لأن المتوقع من ذلك غير موجود، فكان ينبغي أن لا يترتب عليه حد، ولا يكون آثماً إلا من جهة قصده خاصة.

لأنا نقول: لا يصح ذلك؛ لأن العامل قد تعاطى[١] السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة، وهو الشرب والإيلاج المحرَّمان في نفس الأمر، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل، ولم يضع الشارع الحد بإزاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب، بل بإزاء تعاطي أسبابه خاصة. وإلا فالمسببات ليست من فعل المتسبب، وإنما هي من فعل الله تعالى، فالله هو خالق الولد من الماء، والسكر عن الشرب، كالشبع مع الأكل، والري مع الماء، والإحراق مع النار، كما تبين في موضعه. وإذا كان كذلك فالمولج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله، فلا بد من إيقاع مسببه وهوالحد. وكذلك سائر ما جرى هذا المجرى، مما عمل فيه بالسبب لكنه أعقم. وأما الاثم فعلى وفق ذلك. وهل يكون في الإثم مساوياً لمن أنتج سببه أم لا؟ هذا نظر آخر، لا حاجة إلى ذكره ههنا.

والثاني: أن يكون الفعل أو الترك موافقاً إلا أنه عالم بالموافقة، ومع ذلك فقصده المخالفة. ومثاله أن يصلي رياء لينال دنيا أو تعظيماً عند الناس، أو ليدرأ عن نفسه القتل وما أشبه ذلك. فهذا القسم أشد من الذي قبله. وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد، وسائل لأمور أخر لم يقصد الشارع جعْلَهَا لها، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل، لأن القصد مخالف لقصد الشارع عيناً فلا يصح جملة. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] وقد تقدم[٢] بيان هذا المعنى.

والقسم الرابع: أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصد موافقاً، فهو أيضاً ضربان:

أحدهما: أن يكون مع العلم بالمخالفة، **والآخر**: أن يكون مع الجهل بذلك.

فإن كان مع العلم بالمخالفة[٣] فهذا هو الابتداع، كإنشاء العبادات المستأنفة والزيادات

---

(١) أي: بخلاف من فعل الموافق بقصد المخالفة في هذا القسم، فإنه لم يتعاط السبب في الواقع وإن كان قصد السبب المخالف لكنه أخطأه.

(٢) في المسألة الأولى.

(٣) أي: فيكون الفعل مخالفاً في الواقع لما شرعه الشارع، وهو يعلم أنه لم يشرعه، ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة، متأولاً غالباً أن هذا الفعل يعد طاعة. فهذا هو معنى مخالفة الفعل أي: في الواقع. وموافقة القصد أي: لما يزعمه طاعة وعبادة، وإن كان يعلم أنه لم يرد في الشرع جعله عبادة. فلا يقال: إن هذا القسم الأول من قسمي الرابع =

على ما شرع، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل. ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة، والموضع مستغن عن إيراده ههنا وسيأتي له مزيد تقرير بعد هذا إن شاء الله. والذي يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة، لعموم الأدلة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وفي الحديث: «كل بدعة ضلالة» وهذا المعنى في الأحاديث كالمتواتر.

فإن قيل: إن العلماء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة، والمذموم منها بإطلاق هو المحرم، وأما المكروه فهو الذم[1] فيه بإطلاق وما عدا ذلك فغير قبيح شرعاً. فالواجب منها والمندوب حسن بإطلاق وممدوح فاعله ومستنبطه، والمباح حسن باعتبار. فعلى الجملة من استحسن من البدع ما استحسنه الأولون، لا يقول: إنها مذمومة ولا مخالفة لقصد الشارع، بل هي موافقة أيّ موافقة. كجمع الناس على المصحف العثماني، والتجميع في قيام رمضان في المسجد، وغير ذلك من المحدثات الحسنة التي اتفق الناس على حسنها، أعني السلف الصالح والمجتهدين من الأمة، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. فجميع هذه الأشياء داخلة تحت ترجمة المسألة؛ إذ هي أفعال مخالفة للشارع لأنه لم يضعها، مقترنة بقصد موافق لأنهم لم يقصدوا إلا الصلاح، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون البدع كلها مذمومة خلاف المدعى.

فالجواب: أن هذا كله ليس مما وقعت الترجمة عليه، فإن الفرض أن الفعل مخالف للفعل الذي وضعه الشارع، وما أحدثه السلف وأجمع عليه العلماء لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال، بيان ذلك أن جمع المصحف مثلاً لم يكن في زمان رسول الله ﷺ للاستغناء عنه[2] بالحفظ في الصدور، ولأنه لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدين، وإنما وقعت فيه نازلتان أو ثلاثة؛ كحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما، وقصة أبيّ بن كعب مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما؛ وفيه قال عليه الصلاة والسلام: «لا تُماروا في القرآن فإن المِراء فيه كفر»[3]، فحاصل الأمر أن جمع المصحف كان مسكوتاً عنه في زمانه عليه الصلاة والسلام، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن وكثر حتى صار أحدهم يقول لصاحبه: أنا كافر بما تقرأ به، صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد، فلم يكن فيها مخالفة، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في

= لا يتصور حصوله من العاقل لأنه كيف يعلم أنه مخالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع؟ فمحصل هذا الضرب أن الفعل موافق في زعمه وإن لم يكن جهلاً صرفاً كالضرب الثاني.

(١) لعل الأصل: (فليس الذم).

(٢) أي لا لأنه نهى عنه، حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفاً لما وضعه الشارع من النهي، بل كان الترك للاستغناء عنه.

(٣) رواه في «**كنوز الحقائق**» عن البخاري وكذلك ذكره الطبري في «**تفسيره**» ورواه في «**الترغيب والترهيب**» بلفظ: (المراء في القرآن كفر) عن أبي داود وابن ماجه في «**صحيحه**» عن أبي هريرة، والطبراني وغيره من حديث زيد بن ثابت.

الزمان المتقدم بدعة، وهو باطل باتفاق؛ لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين وهو الذي يسمى المصالح المرسلة. وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل، لا يتخلف عنه بوجه، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلاً. كيف وهو يقول: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[١]، «ولا تجتمع أمتي على ضلالة» فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع، فقد خرج هذا الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع. وأما البدعة المذمومة فهي التي خالفت ما وضع الشارع من الأفعال أو التروك، وسيأتي تقرير هذا المعنى بعد إن شاء الله.

وإن كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان[٢]: **أحدهما**: كون القصد موافقاً فليس بمخالف من هذا الوجه، والعمل وإن كان مخالفاً فالأعمال بالنيات، ونية هذا العامل على الموافقة لكن الجهل أوقعه في المخالفة، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحاً لا يجري مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجملة لا مطّرح على الإطلاق، **والثاني**: كون العمل مخالفاً، فإن قصد الشارع بالأمر والنهي الامتثال، فإذا لم يمتثل فقد خولف قصده. ولا يعارض المخالفةَ موافقةُ القصد[٣] الباعث على العمل؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل على وجه، ولا طابق القصد العمل، فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً فلا يحصل الامتثال.

وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه[٤]، ويعارضه في الترجيح؛ لأنك إن رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح فيتعارضان أيضاً. ولذلك صار هذا المحل غامضاً في الشريعة. ويتبين ذلك بإيراد شيء من البحث فيه.

وذلك أنك إذا رجحت جهة القصد الموافق بأن العامل ما قصد قط إلا الامتثال والموافقة، ولم ينتهك حرمة للشارع بذلك القصد، عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بمخالفته، وإن كان مقيداً فقصد المكلف لم يصادف محلاً فهو كالعبث. وأيضاً إذا لم يصادف محلاً صار غير موافق؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الانفراد[٥].

فإن قلت: إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع، كما ذكر عمن آمن[٦] في الفترات

---

(١) رواه أحمد والبزار موقوفاً. وروي مرفوعاً بإسناد ساقط.

(٢) أي: من النظر، نظر يفيد صحته واعتباره، ونظر يفيد بطلانه واطراحه.

(٣) أي: قصد المكلف الذي حمله على العمل وهو الامتثال، وقوله: (ولا طابق القصد العمل) أي: قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل، لأن العمل ليس فيه امتثال، وإنما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع. فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذي لم يصادف محلاً. وقوله: (فصار المجموع مخالفاً) أي: العمل ـ وهو ظاهر ـ والقصد أيضاً، لأنه لم يصادف محلاً، وصار كأنه قصد المخالفة في عمل مخالف.

(٤) أي: كما قرره في بيان الوجهين. وقوله: (في الترجيح) أي: كما سيقرره في قوله: (ويتبين ذلك الخ) الذي ذكر فيه ثلاثة مباحث في ترجيح اعتبار القصد ومعارضتها من جانب من يهمل القصد ما لم يوافق العمل أيضاً.

(٥) أي: بل لا بد من وقوعه على عمل مشروع. فالمشروع هو المجموع.

(٦) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله، وخالف المشركين في ذبائحهم وفي كثير من أعمالهم، فكان =

وأدرك التوحيد، وتمسك بأعمال يعبد الله بها وهي غير معتبرة، إذ لم تثبت في شرع بعد[١].

قيل لك: إنْ فُرض أولئك في زمان فترة لم يتمسكوا بشريعة متقدمة، فالمقاصد الموجودة لهم منازع[٢] في اعتبارها بإطلاق، فإنها كأعمالهم المقصود بها التعبد: فإن قلت باعتبار القصد كيف كان، لزم ذلك في الأعمال؛ وإن قلت بعدم اعتبار الأعمال لزم ذلك في القصد. وأيضاً فكلامنا فيما بعد الشرائع لا فيما قبلها، وإن فرضنا أن من نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين[٣] ببعض الشرائع المتقدمة فذلك واضح.

فإن قيل: قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات» يبين أن هذه الأعمال وإن خالفت قد تعتبر، فإن المقاصد أرواح الأعمال، فقد صار العمل ذا روح على الجملة، وإذا كان كذلك اعتبر. بخلاف ما إذا خالف القصد ووافق العمل، أو خالفا معاً، فإنه جسد بلا روح[٤]، فلا يصدق عليه مقتضى قوله: «الأعمال بالنيات» لعدم النية في العمل.

قيل: إن سُلِّم فمعارض بقوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ عملٍ ليس عليه أمرُنا فهو رَدٌّ»[٥] وهذا العمل ليس بموافق لأمره عليه الصلاة والسلام، فلم يكن معتبراً بل كان مردوداً. وأيضاً: فإذا لم ينتفع بجسد بلا روح، كذلك لا ينتفع بروح في غير جسد؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت مخالفة، فهي في حكم العدم، فبقيت النية منفردة في حكم عملي فلا اعتبار بها، وتكثر المعارضات في هذا من الجانبين، فكانت المسألة مشكلة جداً.

ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد فتلافَوا من العبادات ما يجب تلافيه، وصححوا المعاملات. ومال فريق إلى الفساد بإطلاق، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع، ميلاً إلى جانب العمل المخالف[٦]. وتوسط فريق فأعملوا الطرفين على الجملة، لكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجه، ويعمل مقتضى الفعل في وجه آخر. والذي يدل على إعمال الجانبين أمور:

أحدها: أن متناول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد ـ إذ لم يتلبس

= يحيي الموءودة، وكان يقول: الشاة خلقها الله تعالى، وأنزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض النبات وأنتم تذبحونها لغير الله.

(١) أي: عند تمسكه بها لم تكن ثبتت في شرع، فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه. وليس بلازم في المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها، بل إذا اعتبرها بعد وروده أيضاً يكون تقرير الكلام صحيحاً.

(٢) أي: للمجتهدين أنظار مختلفة فمنهم من يصححها، ومنهم من لا يصححها. وهي كأعمالهم المقصود بها التعبد، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم في ذلك، فالمصحح لمقاصدهم مصحح لأعمالهم، وبالعكس.

(٣) أي: كما ورد عن زيد بن عمرو أنه قال: اللهم إني أشهدك أني على ملة إبراهيم. وقوله: (فذلك واضح) أي: لخروجه عن فرض المسألة فإن عمله يكون موافقاً كما أن قصده كذلك.

(٤) أي: في صورة العمل الموافق والقصد المخالف. أما فيما خولفا معاً فلا روح ولا جسد.

(٥) ذكره في «**منتقى الأخبار**» بلفظ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» وقال: متفق عليه. قال في «**التيسير**»، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» أخرجه الشيخان وأبو داود وفي رواية: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» ا هـ.

(٦) أي: ميلاً منهم إلى أن العمل متى كان مخالفاً بطل، ولو كان القصد موافقاً.

إلا بما اعتقد إباحته ـ ومخالفةُ الفعل، لأنه فاعل لما نهي عنه، فأعمل مقتضى الموافقة في إسقاط الحدّ والعقوبة، وأعمل مقتضى المخالفة[١] في عدم البناء على ذلك الفعل وعدم الاعتماد عليه، حتى صُحِّح ما يجب أن يصحح، مما فيه تلافٍ، ميلاً فيه إلى جهة القصد أيضاً، وأهمل ما يجب أن يُهمل مما لا تلافي فيه.

فقد اجتمع في هذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما؛ كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخِر بتقدم نكاح غيره إلا بعد بنائه بها، فقد فاتت[٢] بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن، وروي مثله عن علي رضي الله عنهم. ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم، فالأول أولى بها قبل نكاحها، والثاني أولى بعد دخوله بها، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان. وفي الحديث: «أيُّما امرأةٍ نُكحتْ بغير إذن مواليها فنكاحها باطلٌ باطلٌ باطلٌ[٣]. فإن دخل بها فلها المهرُ بما أصابَ مِنها» وعلى هذا يجري باب السهو في الصلاة، وباب الأنكحة الفاسدة في تشعب مسائلها.

والثاني: أن عمدة مذهب مالك بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبارُ الجهل في العبادات اعتبارَ النسيان على الجملة، فعدّوا مَن خالف في الأفعال أو الأقوال جهلاً على حكم الناسي،

---

(١) أي: على الجملة، بدليل قوله: (حتى صحح الخ) فمقتضى موافقة القصد انبنى عليه عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبة في الآخرة. ومقتضى المخالفة فصل فيه: فما لا تلافي فيه أهمل وما فيه التلافي صحح، مراعى فيه جانب القصد. وقوله: (يتزوجها) أي: يعقد عليها (رجلان) ودخل بها الثاني ثم علم بعقد الأول، فتفوت على الأول وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح، لترجحه بالدخول بدون علم ميلاً إلى جانب القصد الموافق. وأما مسألة المفقود ففيها الأمران معاً: البناء على الفعل المخالف وتصحيحه إذا قدم زوجها أي: علمت حياته بعد البناء ميلاً إلى صحة القصد وإلى الترجح بالدخول مع عدم علمه بحياته، وعدم البناء عليه، وإهماله إذا قدم قبل البناء كما هو أحد القولين. والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله: (تزوجت) لأنه إن كان المراد بالنكاح في قوله: (قبل نكاحها) العقد فقط فخلاف أصل المسألة، وإن كان المراد به البناء فهو عين الفرض الثالث الذي قوله: (وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان). إلا أن يقال: إن معنى قوله: (تزوجت) حلت للأزواج بحكم الحاكم. ثم رأيت في «**الاعتصام**» ما نصه: (في امرأة المفقود إذا قدم قبل نكاحها فهو أحق بها وإن كان بعد نكاحها الخ ما قال هنا ـ ثم قال: فإنه يقال: الحكم لها بالعدة من الأول إن كان قطعاً لعصمته فلا حق له فيها ولو قدم قبل تزوجها، أو ليس بقاطع للعصمة فكيف تباح لغيره وهي في عصمة المفقود؟)، وبهذا تعلم أن قوله: (تزوجت) التي استشكلناها ليس في كتابه «**الاعتصام**» وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه.

(٢) وفي «**الاعتصام**»: فقد بانت. ويرد عليه أنه إذا تحقق أن الذي لم يبن هو الأول فدخول الثاني بها دخول بزوج غيره وكيف يكون غلطه على زوج غيره مبيحاً على الدوام ومصححاً لعقده الذي لم يصادف محلاً ومعطلاً لعقد نكاح صحيح مجمع عليه مع أن الغلط يرفع عن الغالط الإثم والعقوبة لا إباحة زوج غيره ومنع زوجها عنها اهـ.

(٣) أي: فيفسخ النكاح لمخالفته للمشروع، ويكون لها المهر. ويسقط الحد والعقوبة، وصحح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر. ويبقى الكلام في أن هذا إنما يكون من مسألتنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولي، أما إذا حصل مع العلم بالركنية فلا يكون منها. فهل حكمة كذلك؟ وإذا كان الحكم في العلم كالحكم في حال الجهل لا تكون المسألة مما يدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول المؤلف، ولا تكون المسألة مبنية على هذه القاعدة بل لها مبنى آخر. وسيأتي في فصل مراعاة الخلاف في أواخر الكتاب ما ينحو هذا النحو في البناء بعد الوقوع، ومراعاة الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحاً، فيثبت استحقاق الميراث مثلاً، إلى غير ذلك مما له علاقة بموضوعنا، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة وموافقة. بل بنوه هناك على قاعدة أخرى.

ولو كان المخالف في الأفعال دون القصد مخالفاً على الإطلاق لعاملوه معاملة العامد، كما يقوله ابن حبيب ومن وافقه، وليس الأمر كذلك، فهذا واضح في أن للقصد الموافق أثراً. وهو بيِّن في الطهارات والصلاة والصيام[١] والحج وغير ذلك من العبادات. وكذلك في كثير من العادات كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشربة وغيرها.

ولا يقال: إن هذا ينكسر في الأمور المالية، فإنها تُضمن في الجهل والعمد لأنا نقول الحكم في التضمين في الأموال آخرَ؛ لأن الخطأ فيها مساوٍ للعمد في ترتب الغرم في إتلافها.

والثالث: الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة؛ ففي الكتاب: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥] وقال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وفي الحديث: «قال قد فعلتُ» وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وفي الحديث. «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه»[٢] وهو معنى متفق عليه في الجملة لا مخالف فيه. وإن اختلفوا فيما تعلق به رفع المؤاخذة، هل ذلك مختص بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا، فلم يختلفوا[٣] أيضاً أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح. فإذا كان كذلك ظهر أن كل واحد من الطرفين معتبر على الجملة، ما لم يدل دليل من خارج على خلاف ذلك والله أعلم.

المسألة الخامسة

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذوناً فيه على ضربين: **أحدهما**: أن لا يلزم عنه إضرار الغير. **والثاني**: أن يلزم عنه ذلك. وهذا الثاني ضربان: **أحدهما**: أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار؛ كالمرخِّص في سلعته قصداً لطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير. **والثاني**: أن لا يقصد إضراراً بأحد وهو قسمان: **أحدهما**: أن يكون الإضرار عاماً؛ كتلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، والامتناع من بيع داره أو فدانه وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره. **والثاني**: أن يكون خاصاً وهو نوعان: **أحدهما**: أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فهو محتاج إلى فعله؛ كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، عالماً أنه إذا حازه استضرّ غيره بعدمه، ولو أُخذ من يده استضرّ. **والثاني**: أن لا يلحقه بذلك ضرر، وهو على ثلاثة أنواع: **أحدها**: ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً، أعني القطع العادي، كحفر البئر خلف

---

(١) عاملوا الجاهل بحرمة الشهر أو بحرمة الفطر معاملة الناسي، فلا كفارة. وكذا كل ما ذكروه في التأويل القريب هو من باب الجهل، وعدوه كالناسي لا كفارة عليه. وكذا في الأطعمة والأشربة لا حرمة في تعاطي المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم، كشارب الخمر معتقداً أنه جلاب مثلاً، وآكل المتنجس معتقداً طهارته لا شيء عليه. وعليك باستيفاء البحث في الفروع.

(٢) تقدم.

(٣) أي: بل أجمعوا على أنه لا بد من نوع من المؤاخذة، وهو مع اتفاقهم على رفع المؤاخذة في الجملة يدل على اعتبار الطرفين.

باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه فلا بد، وشبه ذلك. **والثاني**: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها[١] أن لا تضر أحداً، وما أشبه ذلك. **والثالث**: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً وهو على وجهين: **أحدهما**: أن يكون غالباً كبيع السلاح[٢] من أهل الحرب، والعنب من الخمّار، وما يغش به ممن شأنه الغش. ونحو ذلك. **والثاني**: أن يكون كثيراً لا غالباً، كمسائل بيوع الآجال[٣] فهذه ثمانية أقسام.

فأما الأول: فباقٍ على أصله من الإذن، ولا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، لثبوت الدليل على الإذن ابتداء.

وأما الثاني: فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار، لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام؛ لكن يبقى النظر في هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير: هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه؟ أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد؟ هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة، وهو جارٍ على مسألة[٤] الصلاة في الدار المغصوبة. ومع ذلك فيحتمل في الاجتهاد تفصيلاً.

وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة، أو درء تلك المفسدة، حصل له ما أراد؛ أوْ لا. فإن كان كذلك فلا إشكال في منعه منه، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار، فلينقل عنه ولا ضرر عليه، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار. وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير، فحق الجالب أو الدافع مقدَّم. وهو ممنوع من قصد الإضرار، ولا يقال: إن هذا تكليف بما لا يطاق، فإنه إنما كلف بنفي قصد الإضرار، وهو داخل تحت الكسب، لا بنفي الإضرار بعينه.

وأما الثالث: فلا يخلو أن يلزم من منعه الإضرار به بحيث لا ينجبر[٥]، أوْ لا. فإن لزم قدِّم حقه على الإطلاق؛ على تنازع يضعف مُدرَكه من مسألة التُّرس التي فرضها الأصوليون فيما إذا تترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل[٦] أهل

---

(١) أي: وقد تضر بعض الناس ندوراً، فاستعمال الشخص لها مع ندور الضرر سيأتي حكمه أنه باق على الإذن.

(٢) الفرض أن يكون الضرر خاصاً لا عاماً وهل بيع السلاح من أهل الحرب يكون ضرره خاصاً مع أن تلقي السلع ضرره عام؟ وكذا يقال في بيع العنب ممن يصنعه خمراً، وبيع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به: هل كل هذا من الخاص؟ وسيأتي له مثله في إعطاء المال للمحاربين وللكفار في فداء الأسرى.

(٣) كمثاله الآتي في بيع الجارية لزيد بن أرقم.

(٤) مما كان فيه النهي لوصف منفك. ففي صحته خلاف.

(٥) كفقد الحياة أو عضو من أعضائه وما ماثل ذلك.

(٦) وقد يقال: إن الفرض أنه يلحقه ضرر لا ينجبر إذا منع من استعمال حقه. وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر. فالضرر إما أن يلحقه وحده، وإما أن يلحق كثيراً من الناس. كبيع الحاضر للبادي أما مسألة الترس فيقول: إنه يلزم من الأخذ بحقه وعدم قتله استئصال أهل الإسلام، يعني هو وغيره من سائر المسلمين أو جميع الجيش على =

الإسلام. وإن أمكن[١] انجبار الإضرار ورفعه جملة، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب أو الدافع مما همَّ به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقي السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصُّنَّاع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله ﷺ من غيره، مما رضى أهله وما لا. وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوصَ مضرة[٢].

وأما الرابع: فإن الموضع في الجملة يحتمل نظرين: نظرٌ من جهة إثبات الحظوظ، ونظرٌ من جهة إسقاطها. فإن اعتبرنا الحظوظ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استضر غيره بذلك؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشارع مقصود. ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل، وأبيح الدرهم بالدرهم إلى أجل، للحاجة الماسة للمقرض، والتوسعةِ على العباد؛ والرَّطبُ باليابس في العريَّة، للحاجة الماسة في طريق المواساة، إلى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع إليها. وإذا ثبت هذا فما سبق إليه الإنسان من ذلك قد ثبت حقه فيه شرعاً، بحوزه له دون غيره. وسبقُه إليه لا مخالفة فيه للشارع، فصح. وبذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعاً إلا مع إسقاط السابق لحقه، وذلك لا يلزمه، بل قد يتعين عليه حق نفسه في الضروريات، فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه، لأنه من حقه على بينة، ومن حق غيره على ظن أو شك. وذلك في دفع الضرر واضح. وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدمها يضر به.

وقد سئل الداودي: هل ترى لمن قدَر أن يتخلص من غُرم هذا الذي يسمى بالخراج إلى السلطان أن يفعل؟ قال: نعم، ولا يحل له إلا ذلك. قيل له: فإنْ وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يردونه على أموالهم، هل لمن قدَر على الخلاص من ذلك أن يفعل؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلد بتمام ما جعل عليهم. قال: ذلك له. قال: ويدل على ذلك قول مالك رضي الله عنه - في الساعي يأخذ من غنم أحد الخلطاء شاة وليس في جميعها[٣] نصاب -: إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه، لا يرجع مَن أخذت منه على أصحابه بشيء. قال: ولست آخذ في هذا بما روي عن سحنون، لأن الظلم لا أسوة فيه، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه في ظلم مخافَة أن يوضع الظلمُ على غيره. والله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ[٤] عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ

= الأقل، فالضرر لاحق به على كل حال، فلذلك قصر الضرر على الترس واستبقى سائر المسلمين أو سائر الجيش، فالفرق بين المسألتين واضح على هذا التصوير أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الإسلامي في هذه الجهة مثلاً فإنه يتناسب مع الفرض.

(١) بأن يكون في أمور مالية مثلاً.

(٢) أي: مضرة لا تنجبر أما أصلها فهو الفرض.

(٣) أي: ليس في مجموع غنم الخلطاء شاة، بأن كان المجموع أقل من أربعين، وبذلك صح أنه مظلمة من باب الغصب.

(٤) فقد حصر السبيل والمؤاخذة في نفس الظالم أما غيره فلا سبيل عليه، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للمظلوم في حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حينئذٍ على غير الظالم.

﴿ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الشورى: ٤٢] هذا ما قال. ورأيت في بعض المنقولات نحو هذا عن يحيى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه، مع العلم بأنه يطرحه على غيره، إذا كان المطروح جوراً بيناً. وذكر عبد الغني في «**المؤتلف والمختلف**» عن حماد بن أبي أيوب، قال: قلت لحماد بن أبي سليمان: إني أتكلم فترفع عني النوبة، فإذا رفعت عني وضعت على غيري. فقال: إنما عليك أن تكلم في نفسك، فإذا رفعت عنك فلا تبالي على من وضعت.

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك، وإعطاء المال للمحاربين، وللكفار في فداء الأسارى، ولمانعي الحاجّ حتى يؤدوا خراجاً. كل ذلك انتفاعٌ أو دفع ضرر بتمكين من المعصية. ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر، أو قتل الكافر المسلمَ. بل قال عليه الصلاة والسلام: «وَدِدتُ أني أقتلُ في سبيل اللّهِ ثم أحيا ثم أقتل» الحديث[1] ولازم ذلك دخول قاتله النار، وقول أحد ابني آدم ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ﴾ [المائدة: ٢٩] بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة، لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام، ولأن جانب الجالب والدافع أولى، وقد تقدم الكلام على هذا قبل.

فإن قيل: هذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن: «لا ضرر ولا ضرار» وما تقدم واقع فيه الضرر، فلا يكون مشروعاً بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض وإما مجاناً، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهراً لمَّا كان إمساكه مؤدياً إلى إضرار المضطر. وكذلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكره قهراً، لما صار منعه مؤدياً لإضرار الغير، وما أشبه ذلك.

فالجواب: أن هذا كله لا إشكال فيه، وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع. وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن. وأيضاً فقد تعارض هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، وإضرار من لا يد له ولا ملك. والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق. والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الإضرار. وكيف ومِن شأن الشارع أن ينهى عنه؟ ألا ترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الإضرار أثم وإن كان محتاجاً إلى ما فعل. فهذا يدلك على أن الشارع لم يقصد الإضرار بل عن الإضرار نَهى، وهو الإضرار بصاحب اليد والملك.

وأما مسألة المضطر فهي شاهد لنا، لأن المكره على الطعام ليس محتاجاً إليه بعينه حاجة يضر به عدمها، وإلا فلو فرضته كذلك لم يصح إكراهه، وهو عين مسألة النزاع، وإنما يكره على البذل من لا يستضر به فافهمه. وأما المحتكر فإنه خاطىء باحتكاره، مرتكب للنهي، مضر بالناس؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لا يستضر هو به. وأيضاً فهو من القسم الثالث الذي يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة. هذا كله مع اعتبار الحظوظ.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الإيمان.

وإن لم نعتبرها فيتصور هنا وجهان:

أحدهما: إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على سواء، وهو محمود جداً، وقد فعل ذلك في زمان رسول الله ﷺ، وقال عليه الصلاة والسلام: «إن الأشعريِّين إذا أرمَلوا في الغزو أو قلّ طعامُ عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوبٍ واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناءٍ واحد. فهم مني وأنا منهم»(١) وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه، أو غير ذلك ممن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوباً، وأنه قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد، فهو على ذلك واحد منهم. فإذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجان لنفسه دون غيره ممن هو مثله، بل ممن أمر بالقيام عليه؛ كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده. فعلى هذا الترتيب كان الأشعريون رضي الله عنهم، فقال عليه الصلاة والسلام: «فهُم مني وأنا منهم»؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هذا المعنى الإمام الأعظم، وفي الشفقة الأب الأكبر؛ إذ كان لا يستبد بشيء دون أمته. وفي «**مسلم**» عن أبي سعيد قال: «بينما نحن في سفرٍ مع رسول الله ﷺ إذ جاء رجل على راحلةٍ له ـ قال ـ فجعل يصرف بصره يميناً وشمالاً. فقال رسول الله ﷺ: «مَن كان معه فَضلُ ظهْرٍ فليَعُد به على من لا ظَهَر له، ومن كان معه فضلٌ مِن زادٍ فليَعدُ به على من لا زاد له ـ قال ـ فذكر من أصناف المال ما ذكر، حتى رأينا أنه لا حقّ لأحد منا في فضل» وفي الحديث أيضاً: «أن في المال حقاً سوى الزكاة». ومشروعية الزكاة والإقراض والعرية والمنحة وغير ذلك مؤكد لهذا المعنى. وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق، وهو لا يقتضي استبداداً. وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل، ولا يكون موقعاً على نفسه ضرراً ناجزاً، وإنما هو متوقع أو قليل يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره. وهو نظر مَن يُعدُّ المسلمين كلهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيان المرصوص يشُدُّ بعضهُ بعضاً»(٢). وقوله: «المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»(٣) وقوله: «المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه»(٤) وسائر ما في المعنى من الأحاديث؛ إذ لا يكون شدّ المؤمن للمؤمن على التمام إلا بهذا المعنى وأسبابه. وكذلك لا يكونون كالجسد الواحد إلا إذا كان النفع وارداً عليهم على السواء، كل أحد بما يليق به؛ كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قسمة عدل لا يزيد ولا ينقص. فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج إليه أو أقل لخرج عن اعتداله. وأصل هذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض، وما أُمروا به من اجتماع الكلمة، والأخوة وترك الفرقة،

---

(١) تقدم.

(٢) رواه في «**الجامع**» عن الشيخين والترمذي والنسائي عن أبي موسى وليس فيه لفظ: (المرصوص).

(٣) أخرجه في «**الجامع الصغير**» عن أحمد ومسلم بلفظ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الخ».

(٤) كذلك ذكره في «**الإحياء**» وقال عنه العراقي رواه الشيخان من حديث أنس: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

وهو كثير. إذ لا يستقيم ذلك إلا بهذه الأشياء وأشباهها مما يرجع إليها.

والوجه الثاني: الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ، وذلك أن يترك حظه لحظ غيره، اعتماداً على صحة اليقين، وإصابةً لعين التوكل، وتحمّلاً للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله. وهو من محامد الأخلاق، وزكيات الأعمال. وهو ثابت من فعل رسول الله ﷺ، ومن خُلقه المرضي. وقد كان عليه الصلاة والسلام: «أجودَ الناس بالخير، وأجودَ ما كان في شهر رمضان، وكان إذا لقيه جبريل أجودَ بالخير من الريح المُرسَلة»، وقالت له خديجة: «إنكَ تَحمل الكَلَّ وتُكسب المعدومَ وتُعين على نوائبِ الحقّ» وحمل إليه تسعون ألفَ درهم، فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها، فما ردّ سائلاً حتى فرغ منه وجاءه رجل فسأل فقال: «ما عندي شيءٌ، ولكن ابتعْ عليّ فإذا جاءنا شيء قضيناه» فقال له عمر: ما كلّفك الله ما لاَ تقدر عليه. فكره النبي ﷺ ذلك. فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله أنفِق ولا تخف من ذي العرش إقلالاً. فتبسم النبي ﷺ وعُرف البِشرُ في وجهه وقال: «بهذا أُمِرتُ» ذكره الترمذي. وقال أنس: كان النبي ﷺ لا يدّخر شيئاً لغد. وهذا كثير.

وهكذا كان الصحابة. وقد علمت ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الإنسان: ٨] وما جاء في «**الصحيح**» في قوله: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩] وما روي عن عائشة، وهو مذكور في باب الأسباب من كتاب الأحكام عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحظوظ.

وهو ضربان: «إيثار بالمِلك» من المال، وبالزوجة بفراقها لتحل للمؤثَر، كما في حديث المؤاخاة المذكور في «**الصحيح**». «وإيثار بالنفس» كما في «**الصحيح**»[1] أن أبا طلحة ترّس على النبي ﷺ يوم أحد، وكان النبي ﷺ يتطلع ليَرى القوم، فيقول له أبو طلحة: لا تُشْرِف يا رسولَ اللّهِ يصيبك سهمٌ من سهام القوم. نحري دون نحرك. ووقى بيده رسولَ الله ﷺ فشَلّت. وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام؛ إذ كان في غزوة أقرب الناس إلى العدوّ. ولقد فزع أهل المدينة ليلة فانطلق ناسٌ قِبلَ الصوت، فتلقاهم رسول الله ﷺ راجعاً، قد سبقهم إلى الصوت، وقد استبرأ الخبرَ على فرس لأبي طلحة عري والسيف في عنقه وهو يقول: «لن تراعُوا». وهذا فعلُ مَن آثر بنفسه. وحديث عليّ بن أبي طالب في مبيته على فراش رسول الله ﷺ إذ عزم الكفار على قتله مشهور. وفي المثل السائر: «والجود بالنفس أقصى غاية الجود»، ومن الصوفية من يُعرِّف المحبة بأنها الإيثار. ويدل على ذلك قول امرأة العزيز في يوسف عليه السلام: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١] فأثرَته بالبراءة على نفسها.

قال النووي: أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفس، بخلاف القربات فإن الحق فيها لله. وهذا مع ما قبله[2] على مراتب، والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام. وقد ورد أن النبي ﷺ قبل من أبي بكر جميع ماله، ومن عمر النصف، وردّ أبا لبابة وكعب بن مالك إلى

---

(١) تقدم.

(٢) وهو الإيثار بالمال.

الثلث. قال ابن العربي: لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر. هذا ما قال.

وتحصل أن الإيثار هنا مبني على إسقاط الحظوظ العاجلة، فتحمّلُ المضرة اللاحقة بسبب ذلك لا عتب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعي. فإن أخل بمقصد شرعي فلا يعد ذلك إسقاطاً للحظ ولا هو محمود شرعاً، أما أنه ليس بمحمود شرعاً فلأن إسقاط الحظوظ إما لمجرد أمر الآمر، وإما لأمر آخر، أو لغير شيء. فكونه لغير شيء عبث لا يقع من العقلاء. وكونه لأمر الآمر يضاد كونه مخلاً بمقصد شرعي، لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الآمر. وإذا لم يكن كذلك فهو مخالف له، ومخالفة أمر الآمر ضد الموافقة له. فثبت أنه لأمر ثالث، وهو الحظ. وقد مر بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ. هذا تمام الكلام في القسم الرابع، ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ.

وأما **القسم الخامس**: وهو أن لا يلحق الجالب أو الدافع ضرر، ولكن أداؤه إلى المفسدة قطعي عادة، فله نظران: «**نظر**» من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً، من غير قصد إضرار بأحد. فهذا من هذه الجهة جائز لا محظور فيه. «**ونظر**» من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه، فإنه من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكميلي؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع. وإما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة، مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرة؛ وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر.

وعلى كلا التقديرين فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لا بد فيه من أحد أمرين: إما تقصير[1] في النظر المأمور به وذلك ممنوع، وإما قصد إلى نفس الإضرار وهو ممنوع أيضاً، فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل، لكن إذا فعله فيعد متعدياً بفعله، ويضمن ضمان المتعدي على الجملة، وينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة، ولا يعد قاصداً له ألبتة، إذا لم يتحقق قصده للتعدي. وعلى هذه القاعدة تجري مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، وما لحق بهما من المسائل التي هي في أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار الغير. ولأجل هذا[2] تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة[3] والعمل الأصلي صحيحاً؛ ويكون عاصياً بالطرف الآخر، وضامناً إن كان ثَمَّ ضمان،

---

(١) وذلك في تقدير أنه فاعل لمأمور به. وقوله: (وإما قصد إلى نفس الإضرار) وذلك يكون في التقديرين محتملاً. إلا أنه يقال: إن قصد الإضرار في التقديرين خلاف فرض القسم الخامس، كما صرح به قوله: (فله نظران نظر الخ). وكما هو أصل المقسم في أول المسألة حيث قال: (والثاني ألا يقصد إضراراً الخ) وقد يجاب بأن قوله: (وأما قصد) أي: مظنة قصد فعومل بهذه المظنة وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح به في قوله: (فإنه من هذا الوجه مظنة لقصد الخ). إلا أنه يبقى الكلام في قوله: (ولا يعد قاصداً له ألبتة) الذي معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد. ولعله أريد أنه يعامل معاملة المخطىء في التضمين للمتلف وفي الدية. فعليك باستيفاء المبحث.

(٢) أي: لوجود النظرين السالفين وأن أحدهما جائز لا محظور فيه ويمكن انفكاكه عن الآخر.

(٣) نقل بعضهم هنا عن القرافي دعواه أن صحة العبادة وإجزاءها لا تستلزم الثواب عليها وقبولها عند المحققين. =

ولا تضاد في الأحكام لتعدد جهاتها. ومن قال هنالك بالفساد يقول به هنا. وله في النظر الفقهي مجال رحب يرجع ضابطه إلى هذا المعنى[١]. هذا من جهة إثبات الحظوظ. ومعلوم أن أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هذا شأنه ألبتة.

وأما السادس: وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الاذن، لأن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة، إجراء للشرعيات مُجرى العاديات في الوجود. ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة ـ مع معرفته بندور المضرة عن ذلك ـ تقصيراً في النظر، ولا قصداً إلى وقوع الضرر، فالعمل إذاً باق على أصل المشروعية.

والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها؛ كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط. وإباحة القصر في المسافة المحدودة، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف. ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة[٢]. وكذلك إعمال خبر الواحد[٣] والأقيسة الجزئية في التكاليف، مع إمكان إخلافها والخطأ فيها من وجوه. لكن ذلك نادر فلم يعتبر، واعتبرت المصلحة الغالبة. وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب.

وأما السابع: وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً فيحتمل الخلاف. أما أن الأصل الإباحة والإذن فظاهر، كما تقدم في السادس، وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظناً، فهل يجري الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين[٤]؟ أم لا لجواز تخلفهما وإن كان التخلف نادراً. ولكن اعتبار الظن هو الأرجح؛ لأمور:

أحدها: أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم، فالظاهر جريانه هنا:

= وقال: إن الفقهاء قديماً وحديثاً على خلاف هذه الدعوى اهـ ولا يخفى عليك أن هذا الموضع ليس محل تحقيق هذا البحث وإنما محله المسألة الأولى في الصحة والبطلان (ج ١) فليراجع. على أنه تقدم للشاطبي هناك أنه تطلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب، والبطلان بمعنى عدم رجائه؛ كما إذا دخل الصلاة رياء أو نحوه فمع كونها لا تقضى لا ثواب عليها كما صرحوا به في الفروع.

(١) الذي هو النظر الثاني، وهو علمه بالضرر ومظنة أن يقصده؛ وهو من هذا الوجه ممنوع والفعل مخالف مناقض لقصد الشارع وما ناقض الشريعة باطل.

(٢) أي: فلما كان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة في هذه الصنعة كما تقدم في بيان المشقة المعتادة لم يعتبر هذا النادر.

(٣) أي: في الجزئيات، كما قيد به في الأقيسة؛ كالعمل برواية فلان وهي تحتمل الخطأ والكذب الخ وكقياس النباش على السارق مثلاً، وهو قياس جزئي عمل به مع احتماله الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الأقيسة التي تتجاوز خمسة وعشرين. وقيد الجزئيات ضروري فيهما، لأن التعبد بأصل القياس وكذا برواية الآحاد من الأصول القطعية في الدين. كما سبق له إشارة إلى ذلك.

(٤) أي: في الوجه الخامس، وهما التقصير في النظر إلى المأمور به وقصد نفس الإضرار. وقوله: (لجواز تخلفهما) إبداء فرق بينه وبين الخامس الذي قيل فيه إن أداءه للمفسدة قطعي عادة.

والثاني: أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل[١] في هذا القسم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] فإنهم قالوا: لتكُفَّنّ عن سبب آلهتنا، أو لنُسبَّنَّ إلهك! فنزلت. وفي «**الصحيح**»[٢]: «إن مِن أكبر الكبائر شتمَ الرجل والديه» قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه» وكان عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المنافقين؛ لأنه ذريعة إلى قول الكفار: إن محمداً يقتل أصحابه. ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي ﷺ: «راعِنَا» مع قصدهم الحسن، لاتخاذ اليهود لها ذريعة إلى شتمه عليه الصلاة والسلام. وذلك كثير كله مبني على حكم أصله[٣] وقد ألبس حكم ما هو ذريعة إليه.

والثالث: أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه. والحاصل من هذا القسم أن الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد إليه، فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية؛ إلا أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون، منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل؛ فإن المتسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه. فإن حمل محمل التعدي فمن جهة أنه مظنة للتقصير. وهو أخفض رتبة من القسم الخامس. ولذلك وقع الخلاف فيه هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد إلى ذلك الشيء. أم لا؟ هذا نظر إثبات الحظوظ. وأما نظر إسقاطها فأصحابه في هذا القسم مثلهم في القسم الخامس. بخلاف القسم السادس فإنه لا قدرة للإنسان على الانفكاك عنه عادة.

وأما الثامن: وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً فهو موضع نظر والتباس. والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن كمذهب الشافعي وغيره، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان، إذ ليس هنا إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة.

وأيضاً: فإنه لا يصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصراً ولا قاصداً كما في العلم والظن؛ لأنه ليس حمله على القصد إليهما[٤] أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما. وإذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوي جداً؛ إلا أن مالكاً اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعاً. وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه؛ لأنه من الأمور الباطنة. لكن له مجال

---

(١) ظاهره أنه نوع منه، فلا يتم به الاستدلال عليه بتمامه. ولكن بالتأمل يرى أن هذا القسم كله ذريعة إلى ما يظن جلبه مفسدة، ولعل غرضه أن ما نص عليه بالفعل من جزئياته في الآيات والأحاديث داخل فيه، فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياساً فيتم الدليل ويظهر قوله: (داخل في هذا القسم).

(٢) أخرجه في «**التيسير**» عن الستة إلا النسائي.

(٣) من إذن أو خلافه كما في مسألة السب المذكورة في الحديث، فإن أصله بدون المتذرع إليه ممنوع، فحكم الأصل المنع. والذريعة كذلك بخلاف بقية الأمثلة فإن الأصل مأذون فيه، ولكنه أخذ حكم ما ترتب عليه.

(٤) أي: إلى المفسدة ـ كالمعصية مثلاً وإن لم يتضرر بها أحد، والإضرار أي للغير.

هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة[١] ذلك. فكما اعتبرت المظنة[٢] وإن صح التخلف، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد. ولهذا أصل وهو حديث[٣] أم ولد زيد بن أرقم وأيضاً فقد يشرع الحكم لعلة مع كون فواتها كثيراً، كحدّ الخمر، فإنه مشروع للزجر، والازدجار به كثير لا غالب[٤]، فاعتبرنا الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل. فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه، كما أن الأصل في مسألتنا الإذن. فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر، وخرج عن الأصل هنا من الإباحة، لحكمة سد الذريعة إلى الممنوع.

وأيضاً: فإن هذا القسم مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة[٥] فكما اعتبرت في المنع هناك فلتعتبر هنا كذلك.

وأيضاً فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير: فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين[٦] وعن شرب النبيذ بعد ثلاث[٧] وعن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها. وبين عليه الصلاة والسلام أنه إنما نهى عن بعض ذلك لئلا يتخذ ذريعة، فقال: «لو رخَّصت في هذه لأوشك أن تجعلوها مثلَ هذه»[٨] يعني أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا. ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثر وقوعها. وحرم[٩] عليه

---

(١) توسع زائد عما بنى عليه الثامن، وهو كثرة الوقوع. فقد اعتبر في هذا مظنة الكثرة أيضاً وإن لم تعرف الكثرة بالفعل.

(٢) أي: في السابع. وقوله: (لأنها مجال للقصد) تعليل غير واضح، لم يدفع حجة الأولين بأنه لا يعدو أن يكون احتمالاً لا يبلغ علماً ولا ظناً.

(٣) هو حديث أم يونس، قالت ما معناه أنها باعت أم ولد زيد جارية له بثمانمائة درهم إلى العطاء وشرطت عليه أنه إذا باعها لا يبيعها إلا لها ثم اشترتها منه قبل الأجل بستمائة. فاستفتت عائشة فقالت: بئس ما شريت ـ أي: لوجود الشرط الذي يخالف عقد البيع مع أنه لا يبيعها إلا لها ـ وبئسما اشتريت الخ، وبالغت في الزجر عن هذا. أي: فكثيراً ما يكون القصد من هذا البيع التوصل إلى دفع قليل كالستمائة في كثير هو الثمانمائة، وتوسط الجارية حيلة، والأجل له فرق المائتين. فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالباً. هذا غرضه، ولكن ذلك بحسب زمانهم. أما اليوم فإنه الغالب في القصد قطعاً.

(٤) قد لا يسلم.

(٥) مجرد الاشتراك في التعبير عنه بلفظ: (كثرة) لا يفيد في الاشتراك في الحكم، بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال، وأما ذلك ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة. فهذا يشبه المغالطة في الاستدلال.

(٦) عن جابر أن رسول الله ﷺ: «نهى أن ينبذ التمر والزبيب جميعاً، ونهى أن ينبذ الرطب والبسر جميعاً» رواه الجماعة إلا الترمذي **«نيل الأوطار»** (ج ٩).

(٧) ينظر في جعل هذا من الكثير لا الغالب؛ فالظاهر أن تأديته لمفسدة الإسكار غالبة لا سيما في البلاد الحارة، بل وبعد اثنين فيها ومن هذا يعلم أن قوله بعد: (ووقوع المفسدة الخ) في حيز المنع.

(٨) روى النسائي قال: نهى رسول الله ﷺ وفد عبد القيس حين قدموا عليه عن الدباء، وعن النقير والمزفت والمزاد المجبوبة، وقال: «انتبذ في سقائك وأوكه واشربه حلواً» قال بعضهم: ائذن لي يا رسول الله في مثل هذا. قال: «إذاً تجعلها مثل هذه» وأشار بيده يصف ذلك (راجع **«نيل الأوطار»** ج ٩).

(٩) بالتأمل في هذه الأمثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعاً عادياً كقطع الرحم في مسألة الجمع. وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذي محرم، وكالخلوة بالأجنبية. وليس بلازم في المفسدة خصوص الزنا، بل يكفي في التحريم ما يكون من مقدماته، وهو مظنون في غالب الناس فيطرد الباب. وكالبيع =

الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية. وأن تسافر مع غير ذي محرم[١] ونهى عن بناء المساجد على القبور، وعن الصلاة إليها[٢] وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وقال: «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[٣]، وحرّم نكاح ما فوق الأربع لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ [النساء: ٣] وحرمت خطبة المعتدة تصريحاً، ونكاحها. وحرّم على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح، وكذلك الطيب وعقد النكاح للمُحرم. ونهى عن البيع والسلف، وعن هدية المِديان، وعن ميراث القاتل، وعن تقدم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين. وحرم صوم يوم عيد الفطر، وندب إلى تعجيل الفطر وتأخير الفطر وتأخير السحور، إلى غير ذلك مما هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري[٤]. والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة. فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل إما لضروري أو حاجي أو تحسيني، ولعله يقرر في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

المسألة السادسة

كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار[٥]. والدليل على ذلك أوجه:

أحدها: أن المصالح إما دينية أخروية، وإما دنيوية. أما الدينية فلا سبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسبما تقدم، وليس الكلام هنا فيها، إذ لا ينوب فيها أحد عن أحد، وإنما النظر في الدنيوية التي تصح النيابة فيها، فإذا فرضنا أنه مكلف بها فقد تعينت عليه، وإذا تعينت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين، فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلاً.

والثاني: أنه لو كان الغير مكلفاً بها أيضاً لما كانت متعينة على هذا المكلف، ولا كان مطلوباً بها ألبتة؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة، وقد قام بها الغير بحكم

= والسلف فالغالب فيه المفسدة ومثله هدية المديان. وعليك بالنظر في الباقي فقد يسلم في مثل الطيب للمحرم، فالغالب أن مجرده لا يكون سبباً في إفساد الحج بالنكاح.

(١) روى أحمد: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها: فإن ثالثهما الشيطان» وروى أيضاً: «لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له فإن ثالثهما الشيطان، إلا محرم» اهـ «**نيل الأوطار**» (ج ٦).
وروى الشيخان: «لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم الخ» اهـ «**نيل الأوطار**» (ج ٥).

(٢) روى مسلم: «لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا عليها أو إليها» وقال ابن عباس: «لعن رسول الله ﷺ زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج» اهـ «**نيل الأوطار**» (ج ٤).

(٣) رواه ابن عدي. وقد روى ابن حبان هذه الجملة وجعل الخطاب فيها لجماعة الإناث «**نيل الأوطار**».

(٤) قد يكون الشيء أكثر في الوقوع من مقابله، ولكنه لا يصل إلى أن يكون هو الغالب ومقابله نادر.

(٥) يأتي له محترزه في قوله: (اللهم إلا أن تلحقه ضرورة فإنه عند ذلك الخ) وفي الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه، لأنه لا يتحقق التكليف بمصالح نفسه إلا مع الاختيار فلم يفد أمراً زائداً على ما تضمنه التكليف، لأنه أحد شروطه.

التكليف، فلزم أن لا يكون هو مكلفاً بها، وقد فرضناه مكلفاً بها على التعيين، هذا خلف لا يصح.

والثالث: أنه لو كان الغير مكلفاً لها فإما على التعيين، وإما على الكفاية وعلى كل تقدير فغير صحيح. أما كونه على التعيين فكما تقدم، وأما على الكفاية فالفرض أنه على المكلف عيناً لا كفاية، فيلزم أن يكون واجباً عليه عيناً[1]، غير واجب عليه عيناً[2] في حالة واحدة. وهو محال.

اللهم إلا أن تلحقه ضرورة، فإنه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها، فيجب على الغير القيام بها. ولذلك شرعت الزكاة، والصدقة، والإقراض، والتعاون، وغسل الموتى ودفنهم، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم، وما أشبه ذلك من المصالح التي لا يقدر المحتاج إليها على استجلابها، والمفاسد التي لا يقدر على استدفاعها. فعلى هذا يقال: كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضرر، فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيده كان سيده مطلوباً بالقيام بمصالحه، والزوجة كذلك صيرها الشارع للزوج كالأسير تحت يده، فهو قد ملك منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع والظاهرة من جهة القيام على ولده وبيته، فكان مكلفاً بالقيام عليها، فقال الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣٤] الآية[3].

المسألة السابعة

كل مكلف بمصالح غيره فلا يخلو أن يقدر مع ذلك على القيام بمصالح نفسه أولاً - أعني المصالح الدنيوية المحتاج إليها -

فإن كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه. والدليل على ذلك أنه إذا كان قادراً على الجميع، وقد وقع عليه التكليف بذلك، فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلة من جهة هذا المكلف، فطلب تحصيلها من جهة غيره غير صحيح؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل. وهو محال. وأيضاً فما تقدم[4] في المسألة قبلها جار هنا. ومثال ذلك السيد، والزوج، والوالد، بالنسبة إلى الأمة أو العبد، والزوجة، والأولاد؛ فإنه لما كان قادراً على القيام بمصالحه ومصالح من تحت حكمه لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كلف به. فإذا فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره سقط عنه الطلب بها ويبقى النظر في دخول الضرر على

---

(١) بالفرض الأصلي.

(٢) يفرض أن الغير مكلف به كفاية، الذي يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضاً مكلفاً به كفاية؛ لأنه لا يتأتى أن يكون الشيء الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعيناً.

(٣) لأنه يدخل في قوله تعالى: «وبما أنفقوا من أموالهم» نفقات الزوجة غير المهر كما هو أحد التفسيرين، ولذلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة، فكان من حقها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعي.

(٤) أي: من الأدلة الثلاثة، كما أن هذا الدليل جارٍ في تلك المسألة أيضاً بتغيير بسيط في المقدمة الأولى، فيقال: إذا كان قادراً على مصالح نفسه وقد وقع عليه التكليف بذلك الخ.

الزوجة والعبد والأمة، ينظر فيه من جهة أخرى[١] لا تقدح في هذا التقرير.

وإن لم يقدر على ذلك ألبتة أو قدر لكن مع مشقة معتبرة في إسقاط التكليف، فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة.

فإن كانت خاصة سقطت، وكانت مصالحه هي المقدمة؛ لأن حقه مقدم على حق غيره شرعاً، كما تقدم في القسم الرابع من المسألة الخامسة؛ فإن معناه جارٍ هنا على استقامة، إلا إذا أسقط حظه فإن ذلك نظر آخر قد تبين أيضاً.

وإن كانت المصلحة عامة فعلَى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه، على وجه لا يخل بأصل مصالحهم، ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة أو تزيد عليها. وذلك أنه إما أن يقال للمكلف لا بد لك من القيام بما يخصك وما يعم غيرك، أو بما يخصك فقط، أو بما يعم غيرك فقط. والأول لا يصح؛ فإنا قد فرضناه مما لا يطاق، أو مما فيه مشقة تسقط التكليف، فليس بمكلف بهما معاً أصلاً. والثاني أيضاً لا يصح؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كما تقدم قبل هذا، إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة في نفسه، فإنه لا يكلف إلا بما يخصه على تنازع[٢] في المسألة، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة، فذلك واجب عليهم، وإلا[٣] لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة. وهو باطل بما تقدم من الأدلة[٤]. وإذا وجب عليهم تعين على هذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة، وهو الثالث من الأقسام المفروضة.

فصل

إذا تقرر هذا القسم الثالث متعين على من كلف به على أن يقوم الغير بمصالحه، فالشرط في قيامهم بمصالحه أن يقع من جهة لا تخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر.

وقد تعين ذلك في زمان السلف الصالح؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مُرصداً لمصالح المسلمين، لا يكون فيه حق لجهة معينة إلا لمطلق المصالح كيف اتفقت، وهو: «مال بيت المال» فيتعين لإقامة مصلحة هذا المكلف ذلك الوجه بعينه، ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصاً بمثل هذه الوجوه، فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين؛ إذ لو فرض على غير ذلك الوجه لكان فيه ضرر على القائم، وضرر على المقوم لهم.

أما مضرة القائم فمن جهة لحاق المنة من القائمين إذا تعينوا في القيام بأعيان المصالح، والمنُّ يأباها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات. وقد اعتبر الشارع هذا المعنى في مواضع كثيرة؛ ولذلك شرطوا في صحة الهبة وانعقادها القبول، وقالت جماعة إذا وُهب الماءُ

(١) كأن يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة. ويجري في الرقيق حكمه أيضاً.

(٢) أي: كما تقدم نظيره في مسألة الترس، وإن كان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره.

(٣) أي: وإلا نقل أنه لا يصح، بل قلنا: إنه يقدم المصلحة الخاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة في القيام بالعامة. لزم تقديم الخاصة على العامة بإطلاق وبدون القيد المذكور وهو باطل.

(٤) التي هي النهي عن تلقي السلع. والاتفاق على تضمين الصناع، إلى غير ذلك.

لعادم الماء للطهارة لم يلزمه قبوله وجاز له التيمم، إلى غير ذلك. وأصله قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤] فجعل المن من جملة ما يبطل أجر الصدقة، وما ذاك إلا لما في المن من إيذاء المتصدق عليه. وهذا المعنى موجود على الجملة في كل ما فرض من هذا الباب. هذا وجه. ووجه ثانٍ ما يلحقه من الظنون المتطرقة، والتهمة اللاحقة، عند القبول من المعين؛ ولذلك لم يجز باتفاق للقاضي ولا لسائر الحكام أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أجرة على فصل الخصومة بينهما، وامتنع قبول هدايا الناس للعمال، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول الذي هو كبيرة من كبائر الذنوب.

وأما مضرة الدافع فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التعيين، وقد يتيسر له ذلك في وقت دون وقت، أو في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، ولا ضابط في ذلك يرجع إليه. ولأنها تصير بالنسبة إلى المتكلف لها أُخَيَّة الجزية، التي ليس لها أصل مشروع إذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال. هذا إلى ما يلحق في ذلك من مضادة أصل المصلحة التي طلب ذلك المكلف بإقامتها؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة إلى الميل لجهة المُبالِغ في القيام بالمصلحة، فيكون سبباً في إبطال الحق وإحقاق الباطل، وذلك ضد المصلحة. ولأجل الوجه الأول جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾ [الشعراء: ١٠٩]، ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ﴾ [سبأ: ٤٧]، ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴿٨٦﴾﴾ [ص: ٨٦] إلى سائر ما في هذا المعنى. وبالوجه الآخر[1] عُلِّل إجماع العلماء على المنع من أخذ الأجرة من الخصمين. وهذا كله في غاية الظهور، والله أعلم.

فصل

هذا كله فيما إذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومفسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره.

فإن كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره فهي مسألة التُّرس وما أشبهها، فيجري فيها خلاف كما مر. ولكن قاعدة «منع التكليف بما لا يطاق» شاهدة بأنه لا يكلف بمثل هذا، وقاعدة «تقديم المصلحة العامة على الخاصة» شاهدة بالتكليف به فيتواردان على هذا المكلف من جهتين، ولا تناقض فيه؛ فلأجل ذلك احتمل الموضع الخلاف.

وإن فرض في هذا النوع إسقاط الحظوظ فقد يترجح جانب المصلحة العامة. ويدل عليه أمران: أحدهما: قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها. فمثل هذا داخل تحت حكمها، والثاني: ما جاء في خصوص الإيثار في قصة[2] أبي طلحة في تتريسه على رسول الله ﷺ بنفسه، وقوله: «نَحرِي

(١) وهو كونه ذريعة إلى الميل الخ. وقد تقدم في كلامه تعليل آخر لهذا وهو ما يلحقه من الظنون والتهم فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معاً، وقد يقال: إن الإجماع علته هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه، والأول لا يقتضي هذا الإجماع. إلا أن يقال ضمه إليه يقوي سند الإجماع.

(٢) وظاهر أنها في الموضوع، وأنها مصلحة عامة في مقابلة مصلحته الخاصة، وحياة أبي طلحة حياة شخص، وحياة الرسول حياة أمة.

دونَ نحرِك» ووقايته له حتى شَلت يده، ولم ينكر ذلك رسول الله ﷺ؛ وإيثارِ[١] النبي ﷺ غيره على نفسه في مبادرته للقاء العدو دون الناس، حتى يكون متقى به. فهو إيثار راجع إلى تحمل أعظم المشقات عن الغير. ووجه عموم المصلحة هنا في مبادرته ﷺ بنفسه ظاهر؛ لأنه كان كالجُنَّة للمسلمين، وفي قصة أبي طلحة أنه كان وقى بنفسه مَن يعم بقاؤه مصالح الدين وأهله، وهو النبي ﷺ، وأما عدمه فتعم مفسدته الدين وأهله، وإلى هذا النحو مال أبو الحسن النوري حين تقدم إلى السياف وقال: «أوثر أصحابي بحياة ساعة» في القصة المشهورة.

وإن كانت أخروية كالعبادات اللازمة عيناً، والنواهي اللازم اجتنابها عيناً، فلا يخلو أن يكون دخوله في القيام بهذه المصلحة مخلاً بهذه الواجبات الدينية والنواهي الدينية قطعاً، أو لا.

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها إذا كان الإخلال بها عن غير تقصير؛ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق. ولا أظن هذا القسم واقعاً، لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع. ومثال هذا التزاحم في العادات غير واقع.

وإن لم يخل بها لكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعد خلافه كمالاً، فهذا من جهة المندوبات، ولا تعارض المندوبات الواجبات؛ كالخطرات في ذلك الشغل العام تخطر على قلبه وتعارضه، حتى يحكم فيها بقلبه وينظر فيها بحكم الغلبة[٢] وقد نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نحو هذا، من تجهيز الجيش وهو في الصلاة، ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «إني لأسمعُ بكاء الصبي» الحديث[٣]!

وإن لم يخل بها ولا أورثها نقصاً بعد ولكن ذلك متوقع، فإنه[٤] يحل محل مفاسد تدخل عليه، وعوارض تطرقه، فهل يعد ذلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين، أم لا؟ كالعالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة؛ وكذلك السلطان أو الوالي العدل الذي يصلح لإقامة تلك الوظائف، والمجاهد إذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة، وكان ذلك الترك مؤدياً إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة، فالقول هنا بتقديم العموم

---

(١) انظر ماذا يقال في هذا؟ هل يقال: إنها من الموضوع وإن ما يتعلق به ﷺ خاص في مقابلة عام لأهل المدينة؟ إذا قيل هذا فإنه يتنافى مع ما تقدم في قصة أبي طلحة، أما المؤلف فوجه القصتين باختلاف الاعتبار: فجعل إيثاره عليه السلام لأهل المدينة من الموضوع حقيقة وأنه خاص في مقابلة عام. وجعل إيثار أبي طلحة خاصاً لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله. فعليك بالنظر في الجمع.

(٢) فنظره فيها واشتغاله بها حتى يبت فيها رأياً وهو في الصلاة لم يكن باختياره بل غلب عليه الفكر في المصلحة العامة. وهو في الحديث جولان الفكر في حالة الأم حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام.

(٣) تقدم.

(٤) أي: فإن التوقع والترقب لحصول مفاسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل: أي فالمقام في ذاته كما يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفاسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل، بل يتوقع له ذلك. وقد لا يحصل التوقع ولا الحصول بالفعل، بل يسلم منهما. أي: والتوقع احتمال قوي؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل؟ أم لا؟

أولى؛ لأنه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة، فإن إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك، وقد فرضنا هذا الخائف مطالباً بها، فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لا يدخله في تكليف ما لا يطيقه أو ما يشق عليه، والتعرض للفتن والمعاصي راجع إلى اتباع هوى النفس خاصة، لا سيما في المنهيات، لأنها مجرد ترك، والترك لا يزاحم الأفعال في تحصيله. والأفعال إنما يلزمه منها الواجب، وهو يسير، فلا ينحل عن عنقه رباط الاحتياط لنفسه، وإن كان لا يقدر على القيام بذلك إلا مع المعصية فليس بعذر؛ لأنه أمر قد تعين عليه فلا يرفعه عنه مجرد متابعة الهوى؛ إذ ليس من المشقات. كما أنه إذا وجبت عليه الصلاة أو الجهاد عيناً أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وإن فرض أنه يقع به، بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع.

فإن قيل: كيف هذا؟ وقد علم أنه لا يسلم من ذلك، فصار كالمتسبب لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه.

فالجواب: أنه لو كان كذلك ـ وقد تعين القيام بذلك العام ـ لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذلك باطل باتفاق. نعم قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة، فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطاً عنه بسبب الخوف. وإنما حاصل هذا أنه وقع في مخالفة أسقطت عدالته، فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال.

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة، لوجود غيره مثلاً ممن يقوم بها، فهو موضع نظر قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغَناء ليس لغيره ـ وإن كان لغيره غناء أيضاً ـ فينحتم أو يترجح الطلب. والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء، قائمٍ من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

فصل

وقد تكون المفسدة مما يلغي مثلها في جانب عظم المصلحة، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها. ولذلك مثال واقع:

حكى عياض في «**المدارك**» أن عضد الدولة فناخسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر بن مجاهد والقاضي ابن الطيب، ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة. فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه: هؤلاء قوم كفرة فسقة، لأن الديلم كانوا روافض لا يحل لنا أن نطأ بساطهم، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال أن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم. ولو كان خالصاً لله لنهضت. قال القاضي ابن الطيب فقلت لهم: كذا قال المحاسبي وفلان ومن في عصرهم: «إن المأمون فاسق لا يحضر مجلسه» حتى ساق أحمدَ بنَ حنبل إلى طَرسوس وجرى عليه ما عرف، ولو ناظروه لكفوه عن هذا الأمر، وتبين له ما هم عليه

بالحجة. وأنت أيضاً أيها الشيخ تسلك سبيلهم، حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد، ويقولوا بخلق القرآن ونفي الرؤية. وها أنا خارج إن لم تخرج. فقال الشيخ: «إذا شرح الله صدرك لهذا فاخرج» إلى آخر الحكاية. فمثل هذا إذا اتفق يلغى في جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفاسد، فلا يكون لها اعتبار. وهو نوع من أنواع الجزئيات التي يعود اعتبارها على الكلي بالإخلال والفساد، وقد مر بيانه في أوائل هذا الكتاب والحمد لله.

المسألة الثامنة

التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها. فهذا لا إشكال فيه، ولكن ينبغي أن لا يخليه من قصد التعبد؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد، إذ ليست بعقلية، حسبما تقرر في موضعه[1]، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد. فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية، وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف؛ فكَم ممن فَهِم المصلحة فلم يَلوِ على غيرها فغاب عن أمر الآمر بها! وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد.

وأيضاً فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر، إلا دليل ناص على الحصر، وما أقلَّه إذا نظر في مسلك العلة النصي[2] إذ يقلّ في كلام الشارع أن يقول مثلاً: «لم أشرع هذا الحُكم إلا لهذه الحِكم». فإذا لم يثبت الحصر، أو يثبت في موضع ما ولم يطرد، كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود أيضاً من شرع الحكم، فنقص عن كمال غيره.

والثاني: أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع، مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه. وهذا أكمل من الأول؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد، والقصدُ إليه في التعبد؛ فإن الذي يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا، ثم عمل لذلك القصد، فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة، غافلاً عن امتثال الأمر فيها، فيشبه مَن عملها مِن غير ورود أمر[3]، والعامل على هذا الوجه عمله عاديّ فيفوت قصد التعبد؛ وقد يستفزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق، أو الوجاهة عنده، أو نيل شيء من الدنيا، أو غير ذلك من المقاصد المردية بالأجر؛ وقد يعمل هنالك لمجرد حظه، فلا يكمل[4] أجره كمال من يقصد التعبد.

والثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فَهِم قصد المصلحة أو لم يفهم. فهذا أكمل وأسلم.

أما كونه أكمل فلأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً، ومملوكاً ملبياً، إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر. وأيضاً: فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلاً،

---

(١) مسألة الحسن والقبح في كتب «الأصول» وتقدم للمؤلف فيه كلام في جملة مواضع.

(٢) لأنه الدليل الذي يؤخذ به في ذلك.

(٣) بل بمجرد هواه. وهذا مذموم، فيكون فعل ما يشبه المذموم.

(٤) تقدم أن من يأخذ في السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملاً لمجرد الحظ. ولكنه لا يخلو من الأجر، لأنه لم يأخذه على أنه أمر عادي بمجرد الهوى الذي هو الحظ المذموم.

ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل، فصار مؤتمراً في تلبيته التي لم يقيدها ببعض المصالح دون بعض.

وأما كونه أسلم فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية، واقف على مركز الخدمة، فإن عرض له قصد غير الله رده قصد التعبد، بل لا يدخل عليه في الأكثر، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح، فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً؛ فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه. وأيضاً فإن حظه هنا ممحوٌ من جهته، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي. والعملُ على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها. ولهذا بسطٌ في كتاب الأحكام. وبالله التوفيق.

المسألة التاسعة

كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال. وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة.

أما حقوق الله تعالى فالدلائل على أنها غير ساقطة، ولا ترجع لاختيار المكلف كثيرة. وأعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها؛ كالطهارة على أنواعها، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، الذي أعلاه الجهاد[1]، وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات، والأكل والشرب واللباس، وغير ذلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها حق الله تعالى أو حق الغير من العباد؛ وكذلك الجنايات كلها على هذا الوزان جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها ألبتة. فلو طمع أحد في أن يسقط طهارة للصلاة أيّ طهارة كانت، أو صلاة من الصلوات المفروضات، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذلك، لم يكن له ذلك، وبقي مطلوباً بها أبداً، حتى ينقضي عن عهدتها. وكذلك لو حاول استحلال مأكول حي مثلاً من غير ذكاة، أو إباحة ما حرم الشارع من ذلك، أو استحلال نكاح بغير ولي أو صداق، أو الربا أو سائر البيوع الفاسدة، أو إسقاط حدّ الزنى أو الخمر أو الحرابة، أو الأخذ بالغرم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه، وأشباه ذلك، لم يصح شيء منه. وهو ظاهر جداً في مجموع الشريعة، حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى إسقاط حق الله.

فلأجل ذلك لا يعترض هذا بأن يقال مثلاً: إن حق العبد ثابت له في حياته وكمال جسمه وعقله وبقاء ماله في يده، فإذا أسقط ذلك بأن سلط يد الغير عليه فإما أن يقال بجواز ذلك له أوْ لا؛ فإن قلت: «لا» وهو الفقه كان نقضاً لما أصّلت؛ لأنه حقه. فإذا أسقطه اقتضى ما تقدم أنه مخير في إسقاطه، والفقه يقتضي أن ليس له ذلك. وإن قلت: «نعم» خالفت الشرع؛ إذ ليس

---

(١) لأنه نهى عن المنكر، بل عن أنكر المنكرات، وتغيير له باليد، فإن الجهاد شرع لتكون كلمة الله هي العليا، فمن وقف في طريق ذلك حق على المسلمين حربه حتى يذعن ويترك العناد.

لأحد أن يقتل نفسه، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه، ولا مالاً من ماله، فقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] ثم توعد عليه. وقال: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] الآية! وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه، وحرم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة، فما ظنك بتفويته جملة؟ وحجر على مبذر المال، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال. فهذا كله دليل على أن ما هو حق للعبد لا يلزم أن تكون له فيه الخيرة.

لأنا نجيب بأن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد، لا من حقوق العباد. وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك. فإذا أكمل تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي[1] به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد إسقاطه.

اللهم إلا أن يبتلى المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه، ولا تسببه، وفات بسبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه، فهنالك يتمحض حق العبد، إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه، فله الخيرة فيمن تعدى عليه، لأنه قد صار حقاً مستوفى في الغير كدين من الديون، فإن شاء استوفاه، وإن شاء تركه. وتركه هو الأولى إبقاء على الكلي؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿٤٣﴾﴾ [الشورى: ٤٣] وقال: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ٤٠] وذلك أن القصاص والدية إنما هي جبر لما فات المجني عليه من مصالح نفسه أو جسده، فإن حق الله قد فات ولا جبر له. وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالأمراض إذا كان التطبب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب[2] على تفصيل في ذلك مذكور في الفقهيات. وأما المال فجارٍ على ذلك الأسلوب، فإنه إذا تعين الحق للعبد فله إسقاطه، وقد قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾﴾ [البقرة: ٢٨٠] بخلاف ما إذا كان في يده فأراد التصرف فيه وإتلافه من غير مقصد شرعي يبيحه الشارع، فلا. وكذلك سائر ما كان من هذا الباب. وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فمن حق الله تعالى؛ لأنه تشريع مبتدأ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكم؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح تحلِّل به أو تحرِّم. فهو مجرد تعدٍّ فيما ليس لغير الله فيه نصيب، فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة.

فإن قيل: فقد تقدم أيضاً أن كل حق للعبد لا بد فيه من تعلق حق الله به، فلا شيء من حقوق العباد إلا وفيه لله حق، فيقتضي أن ليس للعبد إسقاطه، فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيراً، فقسم العبد إذاً ذاهب، ولم يبق إلا قسم واحد.

فالجواب: أن هذا القسم الواحد هو المنقسم؛ لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً له

---

(١) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلاً.

(٢) ينظر ليطبق على ما ذكره قبل؛ حتى لا يعد مخالفاً له.

بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل. وقد تقدم[١] هذا المعنى مبسوطاً في هذا الكتاب. وإذا كان كذلك فمن هنا ثبت للعبد حق ولله حق.

فأما ما هو لله صرفاً[٢] فلا مقال فيه للعبد.

وأما ما هو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك، لا من جهة أنه مستقل بالاختيار. وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة ويكفيك من ذلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرف فيما بيده من غير حجر عليه، إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات. وإنما الشأن كله في فهم الفرق بين ما هو حق لله. وما هو حق للعباد. وقد تقدمت الإشارة إليه في آخر النوع الثالث من هذا الكتاب. والحمد لله.

المسألة العاشرة

التحيل بوجه سائغ مشروعٍ في الظاهر أو غيرِ سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أوَ لا ينقلِب إلا مع تلك الواسطة، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له ـ فكأن التحيل مشتمل على مقدمتين: **إحداهما**: قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر، «والأخرى» جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معانٍ وسائلَ إلى قلب تلك الأحكام ـ هل[٣] يصح شرعاً القصد إليه والعمل على وفقه؟ أم لا؟

وهو محل يجب الاعتناء به. وقبل النظر في الصحة أو عدمها لا بد من شرح هذا الاحتيال.

وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء، إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب؛ كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشباه ذلك، وحرم الزنى والربا والقتل ونحوها؛ وأوجب أيضاً أشياء مرتبة على أسباب، وحرم أخر كذلك؛ كإيجاب الزكاة والكفارات والوفاء بالنذور والشفعة للشريك، وكتحريم المطلقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق، وما أشبه ذلك. فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه

---

(١) أي: في المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع، والفصل الذي بعدها في تقسيم الأفعال إلى ثلاثة أقسام. فقوله بعد: (في آخر النوع الثالث) غير ظاهر.

(٢) أي: أو كان حقه تعالى مغلباً. وقوله: (وما هو للعبد) أي: ما كان حقه فيه مغلباً، كحق المدبر ألا يباع مثلاً، وكالأمور المالية، وغيرها مما ذكر في هذه المسألة قبل هذا وما ذكره هنا. فكل هذا حق العبد فيه مغلب، فله إسقاطه. وعلى هذا يفهم قوله: (تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة) أي: وإن كان فيه حق لله ولكنه غلب حق العبد، فاجتمع كلام المؤلف أولاً وآخراً، وقوله: (في أنواع المتناولات) أي: لا في جنسها، فليس له أن يمتنع عن الأكل أو الشرب أو اللباس أو المسكن وما أشبه ذلك. لأن هذا من حق الله ومن الضروريات التي بها إقامة الحياة.

(٣) الجملة الاستفهامية عن قوله: (التحليل بوجه الخ).

من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً.

فهذا التسبب يسمى «حيلة» و«تحيلاً»؛ كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الحضر فإنها تجب عليه أربعاً، فأراد أن يتسبب في إسقاطها كلها بشرب خمر أو دواءٍ مُسْبِت، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه، أو قصرِها فأنشأ سفراً ليقصر الصلاة. وكذلك من أظله شهر رمضان فسافر ليأكل، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه بوجه من وجوه الإتلاف كي لا يجب عليه الحج، وكما لو أراد وطء جارية الغير فغصبها وزعم أنها ماتت فقضى عليه بقيمتها فوطئها بذلك، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها فقضى الحاكم بذلك ثم وطئها، أو أراد بيع عشرة دراهم نقداً بعشرين إلى أجل فجعل العشرة ثمناً لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين إلى أجل، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سبباً مُجهِزاً كإشراع الرمح وحفر البئر ونحو ذلك، وكالفرار من وجوب الزكاة بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقِه أو تفريق مجتمعه. وهكذا سائر الأمثلة في تحليل الحرام، وإسقاط الواجب. ومثله جار في تحريم الحلال؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرة لتحرم عليه. أو إثبات حق لا يثبت؛ كالوصية للوارث في قالب الإقرار بالدين. وعلى الجملة فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام أخر، بفعلٍ صحيح الظاهر لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف، أو من خطاب الوضع.

المسألة الحادية عشرة

الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة[١]. والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، لكن في خصوصات[٢] يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع.

فمن الكتاب: ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [البقرة: ٨] إلى آخر الآيات فذمهم وتوعدهم وشنع عليهم. وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام إحرازاً لدمائهم وأموالهم، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي. وبهذا المعنى كانوا في الدرك الأسفل من النار. وقيل فيهم: إنهم يخادعون الله والذين آمنوا. وقالوا عن أنفسهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤] لأنهم تحيلوا بملابسة إلى أغراضهم الفاسدة. وقال تعالى في المرائين بأعمالهم: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾ [البقرة: ٢٦٤] الآية! وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [النساء: ٣٨] وقال:

---

(١) سيأتي في الفصل التالي للمسألة الثانية عشرة أن بعض ما يصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحاً مشروعاً. فلذا قال: (في الجملة).

(٢) سيأتي له حديث: (لا ترتكبوا) وهو عام. فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلاً مستقلاً كافياً للعموم.

﴿يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢] فذم وتوعد[١]؛ لأنه إظهار للطاعة لقصد دنيوي[٢] يتوصل بها إليه، وقال تعالى في أصحاب الجنة: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ﴾ ـ الآية! إلى قوله: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ﴿٢٠﴾﴾ [القلم: ١٧ ـ ٢٠] لمَّا احتالوا على إمساك حق المساكين بأن قصدُوا الصِّرام في غير وقت إتيانهم[٣]، عذبهم الله تعالى بإهلاك مالهم، وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥] الآية وأشباهها؛ لأنهم احتالوا للاصطياد في السبت بصورة[٤] الاصطياد في غيره، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا﴾ ـ إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١] وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارَّتها، بأن يطلقها، ثم يمهلها حتى تشارِف انقضاء العدة، ثم يرتجعها، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة، وهكذا لا يرتجعها لغرض له فيها سوى الإضرار بها، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٨، ٢٢٩] أن الطلاق كان في أول الإسلام إلى غير عدد، فكان الرجل يرتجع المرأة قبل أن تنقضي عدتها، ثم يطلقها، ثم يرتجعها كذلك قصداً فنزلت: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]. ونزل مع ذلك: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٢٢٩] الآية! فيمن كان يضار المرأة حتى تفتدى منه، وهذه كلها حيل على بلوغ غرض[٥] لم يشرع ذلك الحكم لأجله، وقال تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: ١٢] يعني بالورثة، بأن يوصى بأكثر من الثلث أو يوصى لوارث احتيالاً على حرمان بعض الورثة، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا[٦] أَن يَكْبَرُوا۟﴾ [النساء: ٦] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٩] الآية! إلى غير ذلك من الآيات في هذا المعنى.

ومن الأحاديث: قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتفرِّق ولا يفرَّق بين مُجْتمع خَشْيَةَ الصَّدقة»[٧] فهذا نهي عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله، وقال[٨]: «لا تَرْتَكِبوا ما ارتكبت اليهودُ والنصارى يستحِلُّون مَحَارِمَ اللَّهِ بأدْنَى الحيل» وقال[٩]: «مَنْ أدخل فرساً بين

---

(١) التوعد في الآية الثانية أما بناء على عطف (والذين) على لفظ (الكافرين) قبله، أو على أنه مبتدأ وقوله بعد: ﴿فساء قريناً﴾ توعد بأن الشيطان يكون قرينه في النار فيتلاعنان.

(٢) في آيات المنافقين المقدمتان السابقتان موجودتان ففيها قلب الأحكام من عدم عصمة دمائهم وأموالهم إلى عصمتها، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختياراً لما قصدوا إليه من الإحراز المذكور. أما في آيات الرياء فتوجد مقدمة جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معنى وسيلة لغيره ولكن ما هو الحكم الذي أسقطوه أو قلبوه؟ تأمل.

(٣) كأنه كان في شرعهم أن من لا يحضر الجذاذ يسقط حقه، فاحتالوا بهذه الحيلة لسقوط حق المساكين.

(٤) بأن حفروا حياضاً وأشرعوا إليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج، فلا تقدر على الخروج لبعد العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الأحد وكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت ففي الحقيقة اصطيادها يوم السبت، في صورة أنه في يوم الأحد. وكان ذلك في زمن داود عليه السلام.

(٥) أي: من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائغ أو غير سائغ.

(٦) أي: بناء على أنهما مفعولان لأجله.

(٧) تقدم.

(٨) ينظر تخريجه.

(٩) تقدم.

فرسين وقد أمن[١] أن تُسْبق فهو قِمارٌ» وقال[٢]: «قاتلَ اللَّهُ اليهودَ حُرِّمَتْ عليهم الشحومُ فجمَلوها[٣] وباعوها وأكلوا أثمانَها»، وقال[٤]: «ليَشربَنَّ ناسٌ من أُمتي الخمرَ يُسَمّونها بغير اسمها، يُعْزَفُ على رُؤُسهم بالمعَازِف والمُغَنِّيات، يَخسِفُ[٥] الله بهم الأرضَ ويَجعلُ منهم القِرَدَةَ والخنازير» ويروى موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً: «يأتي على الناسِ زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسةِ أشياءَ: يستَحِلون الخمر بأسماءٍ يُسمُّونها بها، والسُّحتَ بالهدية، والقتلَ بالرهبة، والزنى بالنكاح، والربا بالبيع»[٦]، وقال: «إذا ضنَّ الناسُ بالدينارِ والدّرهم[٧] وتبايَعوا بالعِينَة، واتَّبعوا أذنابَ البقر، وتركوا الجهادَ في سبيل الله، أنزلَ اللَّهُ بهم بلاءً فلا يرفعُه حتى يُراجعوا دينَهم»[٨]، وقال: لعنَ اللَّهُ المحَلِّلَ والمحلَّلَ له»[٩] وقال: «لعنَ اللَّهُ الرَّاشِيَ والمُرْتشي»[١٠] ونهى عن هدية المديان فقال: «إذَا أقرضَ أحدُكم قرضاً فأهدَى إليه أو حملَه على الدابة، فلا يَرْكبْها ولا يقبلها إلا أن يكونَ جَرى بينَه وبينَه قَبْلَ ذلك[١١]» وقال: «القاتلُ لا

(١) أي: فهو عالم بأن الرهان على مسابقة ومع ذلك يدخل في صورة أن الأمر محتمل كما هو الشأن في عمل المسابقة.

(٢) تقدم.

(٣) أذابوها فصارت في صورة غير صورة الشحم، ولم يأكلوها هي بل أخذوا أثمانها فانتفعوا بها.

(٤) رواه ابن ماجه وابن حبان والطبراني في «**الكبير**» والبيهقي وإسناده حسن.

(٥) انظره مع مّا تقرر من أمن أمته ﷺ من المسخ والخسف ويكفي أنه موقوف، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستئناس وضمه إلى القوي فيقوى. وقد ورد في «**المصابيح**» عن أنس في شأن البصرة «أنه يكون بها خسف وقذف ورجم ومسخ إلى قردة وخنازير، وقد أوصاه ﷺ أن يكون بضواحيها لا في داخلها وأسواقها» فعليك باستكمال المقام. ومعروف أنهم يقولون أن الأمن فيما عدا ما بين يدي الساعة، فالتوفيق ميسور.

(٦) تقدم.

(٧) أي: بخلوا بإنفاقهما في سبيل الله وقوله: «وتبايعوا بالعينة» فسرت بأن تبيع الشيء بثمن لأجل ثم تشتريه نقداً بثمن أقل، فآلت المسألة إلى نقد عاجل قليل في نقد آجل كثير. وهو الربا بعينه، وذلك هو الواقع في قصة زيد بن أرقم.

(٨) رواه أحمد بهذا اللفظ. (٩) تقدم.

(١٠) رواه في «**الجامع الصغير**» بروايتين، الأولى: «لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم» وعن أحمد والترمذي والحاكم عن أبي هريرة قال شارحه العزيزي: قال الشيخ: حديث صحيح ـ وقال المناوي في «**شرحه للجامع الصغير**»: رواه الطبراني في «**الكبير**» عن أم سلمة قال: قال الهيثمي ورجاله ثقات وقال المنذري إسناده حسن. قال الترمذي: وفي الباب عن ابن عمر وعائشة. قال ابن حجر: وعبد الرحمٰن بن عوف وثوبان ا هـ.
أقول: وهذه الرواية رواها صاحب «**التيسير**». وقال: أخرجه أبو داود عن ابن عمرو والترمذي عنه وعن أبي هريرة. قال: مصححه قال في «**المنتقى**» في حديث ابن عمرو. أخرجه الخمسة إلا النسائي ا هـ. وقال الترمذي: حسن صحيح.
والرواية الثانية: «لعن الله الراشي والمرتشي والرائش الذي يمشي بينهما» رواه أحمد عن ثوبان قال المناوي وكذا الطبراني والبزار عن ثوبان قال المنذري: فيه أبو الخطاب لا يعرف. والهيثمي: فيه أبو الخطاب مجهول ا هـ وبه يعرف أن جزم السخاوي بصحة سنده مجازفة ا هـ.

(١١) رواه في «**الجامع الصغير**» بلفظ: «إذا أقرض أحدكم أخاه قرضاً فأهدى إليه طبقاً فلا يقبله، أو حمله على دابته فلا يركبها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك» عن سعيد بن منصور في «**سننه**» وابن ماجه والبيهقي عن أنس قال العزيزي: وهو حديث صحيح.

يَرِث»[١] وجعل هدايا الأمراء غلولاً، ونهى[٢] عن البيع والسلف[٣]، وقالت عائشة[٤]: أبلغي زيد بنَ أرقم أنه قد أبطل جِهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتُبْ. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز.

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين.

المسألة الثانية عشرة[٥]

لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات.

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله، والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد؛ فإذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من دفع أو نفع، كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله لا لغير ذلك، أو المصلي رئاء الناس ليُحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا، فهذا العمل ليس من المشروع في شيء؛ لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل، بل المقصود به ضد تلك المصلحة.

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلاً: إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشح ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرّضة للتلف؛ فمن وهب في آخر الحول ماله هروباً[٦] من وجوب الزكاة عليه، ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذلك استوهبه، فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له، ورفع لمصلحة إرفاق المساكين. فمعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع إليها؛ لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له، وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً، وجلب لمودته وموآلفته، وهذه الهبة على الضد من ذلك. ولو كانت على المشروع من التمليك الحقيقي لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة، ورفعاً لرذيلة الشح، فلم يكن هروباً عن أداء الزكاة. فتأمل[٧] كيف كان القصد المشروع في العمل لا يهدم قصداً شرعياً، والقصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي!

---

(١) تقدم.

(٢) لأنه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل إذ أن اقتران البيع بالسلف يجعل الثمن أقل من ثمن المثل، في مقابلة القرض الذي لا يكون إلا لله.

(٣) تقدم.

(٤) تقدم.

(٥) تفصيل وافٍ لما أجمل في المسألة قبلها.

(٦) سيأتي له بلفظ (هرباً) وهو الصحيح لغة.

(٧) فالهبة المشروعة لا تنافي قصد الشارع من الزكاة، وهو رفع الشح، والإرفاق بالناس، والإحسان إليهم. أما الهبة الصورية كالصورة التي فرضها فإنها تنافي قصد الشارع في رفع الشح عن النفوس والإحسان إلى عباده.

ومثله أن الفدية شرعت للزوجة هرباً من أن لا يقيما حدود الله في زوجيتهما، فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها، خوفاً من الوقوع في المحظور. فهذه بذلت مالها طلباً لصلاح الحال بينها وبين زوجها، وهو التسريح بإحسان، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالاً ولا مآلاً؛ فإذا أضرَّ بها لتفتدي منه فقد عمل هو بغير المشروع حين أضرّ بها لغير موجب، مع القدرة[1] على الوصول إلى الفراق من غير إضرار، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحاً بإحسان، ولا خوفاً من أن لا يقيما حدود الله؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزاً لها من جهة الاضطرار والخروج من الإضرار، وصار غير جائز له إذ وضع على غير المشروع.

وكذلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص. أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته. وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع. وقد مرّ بيان هذا فيما تقدم. فإذا صار المكلف في كل مسألة عنت له يتبع رُخَص[2] المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه، فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع[3] وأخر ما قدمه. وأمثال ذلك كثيرة.

فصل

فإذا ثبت لهذا فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهي عنها ما هدم أصلاً شرعياً وناقض مصلحة شرعية. فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلاً شرعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها، فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة. ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام:

أحدها: لا خلاف في بطلانه؛ كحيل المنافقين والمرائين.

والثاني: لا خلاف في جوازه؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، فإن نسبة التحيل بها في إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها، كنسبة[4] التحيل بكلمة الإسلام في إحراز الدم بالقصد الأول كذلك؛ إلا أن هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بخلاف الأول فإنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخروية[5] بإطلاق. والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق؛ إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة. فمعلوم أن ما يخل بمصالح

---

(١) لأن ذلك في يده دائماً.

(٢) في موضوعنا هي الحيل في تلك المذاهب.

(٣) أي: ولم يكن داخلاً مع سائر المكلفين تحت القانون العام المعين في هذا التكليف.

(٤) أي: في أن كلاً منهما نطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناها توصلاً إلى غرض دنيوي.

(٥) لما تقدم أنه استهزاء ومخادعة لله ولرسوله، لا دنيوية؛ لأن في ذلك مصلحة المنافق الدنيوية من إحراز دمه وماله. لكنها إذ عارضت المصلحة الأخروية أهملت وكانت باطلة.

الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلاً. ومن هنا جاء في ذم النفاق وأهله ما جاء، وهكذا سائر ما يجري مجراه، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع.

وأما الثالث: فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار، من جهة أنه لن يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه. فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعاً فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحيل جائز، أو مخالف فالتحيل ممنوع. ولا يصح أن يقال: إن من أجاز التحيل في بعض المسائل مقرٌّ بأنه خالف في ذلك قصد الشارع، بل إنما أجازه بناء على تحري قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز الذي علم قصد الشارع إليه؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علماً أو ظناً لا تصدر من عوام المسلمين، فضلاً عن أئمة الهدى وعلماء الدين، نفعنا الله بهم، كما أن المانع، إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولِما وضع في الأحكام من المصالح. ولا بد من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر صحتها. وبالله التوفيق.

فمن ذلك: نكاح المحلِّل فإنه تحيل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فقد نكحت المرأة هذا المحلل، فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقاً. ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منهم فهم المقاصد الشرعية، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا، حتى تذُوقِي عُسَيْلَته ويذوقَ عُسَيْلتك»[1] ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة، وقد حصل في المحلل. ولو كان قصد التحليل معتبراً في فساد هذا النكاح لبيّنه عليه الصلاة والسلام، ولأن كونه حيلة لا يمنعه، وإلا لزم ذلك في كل حيلة؛ كالنطق بكلمة الكفر للإكراه، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق. فإذا ثبت هذا وكان موافقاً للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع.

وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة، فمصلحة هذا النكاح ظاهرة؛ لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين، إذا كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح؛ ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد إلى البقاء المؤبد، لأن هذا هو التضييق الذي تأباه الشريعة، ولأجله شرع الطلاق، وهو كنكاح النصارى؛ وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين، من غير قصد إلى الرغبة في بقاء عصمة المنكوحة، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له إلا قضاء الوطر زمان الإقامة بها، إلى غير ذلك.

وأيضاً: لا يلزم إذا شرعت القاعدة الكلية لمصلحة أن توجد المصلحة في كل فرد من أفرادها عيناً، حسبما تقدم؛ كما في نكاح حل اليمين، والقائل: إن تزوجتُ فلانة فهي طالق، على رأي مالك فيهما، وفي نكاح المسافر، وغير ذلك.

هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا. وأما تقرير الدليل على المنع

---

(١) رواه في «**منتقى الأخبار**» عن الجماعة (ج ٧).

فأظهر، فلا نطول بذكره. وأقرب تقرير فيه ما ذكره عبد الوهاب في «**شرح الرسالة**»، فإليك النظر فيه.

ومن ذلك: مسائل بيوع الآجال؛ فإن فيها التحيل إلى بيع درهم نقداً بدرهمين إلى أجل، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه؛ وإن كان الأول ذريعة فالثاني غير مانع، لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة فتحرِّي المكلف تلك الوجوه غير قادح، وإلا كان قادحاً في جميع الوجوه المشروعة. وإذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد وإنما مقصوده الثاني. فالأول إذاً منزل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعاً من حيث هي وسائل، وهذا منها، فإن جازت الوسائل من حيث هي وسائل فليجز ما نحن فيه، وإن منع ما نحن فيه فلتمنع الوسائل على الإطلاق، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل، فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل.

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتنا وصحة قصد الشارع إليه، في قوله عليه الصلاة والسلام[١]: «بِع الجمع بالدراهم، ثم ابتَع بالدراهم جَنيباً»[٢] فالقصد ببيع الجمع بالدراهم، التوسل إلى حصول الجنيب بالجمع، لكن على وجه مباح. ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين، إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام.

وقول القائل[٣]: إن هذا مبني على القول بالذرائع غير مفيد هنا؛ فإن الذرائع على ثلاثة أقسام: «**منها**»: ما يسَدُّ باتفاق؛ كسبِّ الأصنام مع العلم بأنه مؤدٍ إلى سب الله تعالى، وكسَبِّ أبوي الرجل إذا كان مؤدياً إلى سب أبوي الساب، فإنه عُد في الحديث سبّاً من السابّ لأبوي نفسه، وحفرِ الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السم في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها. «**ومنها**»: ما لا يُسدّ باتفاق؛ كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر التجارات، فإن مقصودها الذي أبيحت له إنما يرجع إلى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها. «**ومنها**»: ما هو مختلف فيه. ومسألتنا من هذا القسم فلم نخرج عن حكمه بعدُ، والمنازعة باقية فيه.

وهذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة. وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة فطالعها في مواضعها[٤]. وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب[٥]، لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله، إذ كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذلك

---

(١) رواه في «**منتقى الأخبار**» عن البخاري، قال شارحه الشوكاني: وأخرجه أيضاً مسلم.

(٢) الجمع الخلط من التمر. والجنيب نوع جيد من التمر. والحديث مشهور في باب الربا في «**البخاري**» و«**مسلم**» و«**الموطأ**» وغيرها.

(٣) أي: المانع.

(٤) في كتاب «**أعلام الموقعين**» بسط عظيم في هذا الموضع.

(٥) لعل الأصل (للغريب) يعني في مقابلة الشهير الذي للمانعين.

كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه، من غير اطلاع على مأخذه، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه. وقد وجد هذا كثيراً. ولنكتف بهذين المثالين، فهما من أشهر المسائل في باب الحيل، ويقاس على النظر فيهما النظر فيما سواهما.

فصل

هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً. وقد مر منها فيما تقدم تفريعاً على المسائل المقررة كثير، وسيأتي منه مسائل أخر تفريعاً أيضاً. ولكن لا بد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان، وتعرّف بتمام المقصود فيه بحول الله.

فإن للقائل أن يقول: إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع؛ فبماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟ والجواب أن النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام.

أحدها: أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي، مجرداً[1] عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإن وقعت في بعض[2] فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف ألبتة؛ ويبالَغ في هذا حتى يُمنع القول بالقياس، ويؤكده ما جاء في ذم الرأي والقياس. وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي «الظاهرية» الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص. ولعله يشار إليه في كتاب القياس إن شاء الله، فإن القول به بإطلاق أخذ في طرفٍ تَشهدُ الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا.

والثاني: في الطرف الآخر من هذا، إلا أنه ضربان: **الأول**: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه. ويطرد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع. وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم «الباطنية» فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم. ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله. والأولى أن لا يلتفت إلى قول هؤلاء، فلننزل عنه إلى قسم آخر يقرب من

---

(١) فالمعاني والحكم والأسرار والمصالح التي تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة ما لم تدل عليها الألفاظ بوضعها اللغوي لا يعول عليها في هذا النظر، ولا تعتبر من مقاصد الشارع.

(٢) أي: فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولا معروف سرها. فالنسل مثلاً في النكاح ما وجه كونه مقصوداً للشارع؟ وهكذا. وقوله: (ويبالغ في ذلك حتى يمنع القول بالقياس) منع القول بالقياس مبني على هذا بناء ظاهراً، سواء أجري على عدم مراعاة المصالح رأساً أو على أنها إن وقعت في البعض فسرها غير معروف. لأنه لا يتأتى القياس على كلا القولين فقوله: (ويبالغ) أي: يؤكد صحة ما يقول فيلزم عليه عدم القول بالقياس، ويلتزم هذا اللازم.

موازنة الأول، وهو «**الضرب الثاني**» بأن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ[١]، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطّرح وقدم المعنى النظري. وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية. وهو رأى «المتعمقين في القياس» المقدمين له على النصوص. وهذا في طرف آخر من القسم الأول.

والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهو الذي أمّه أكثر «العلماء الراسخين»، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع. فنقول ـ وبالله التوفيق ـ إنه يعرف من جهات:

إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي؛ فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع. وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه، فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده. فهذا وجه ظاهر عام، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح وهو الأصل الشرعي.

وإنما قيد بالابتدائي تحرزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾، [الجمعة: ٩] فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول، كما نهى عن الربا والزنى مثلاً، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به، وما شأنه هذا ففي فهم قصد الشارع من مجرده نظر واختلاف، منشؤه[٢] من أصل المسألة المترجمة «بالصلاة في الدار المغصوبة».

وإنما قيد بالتصريحي تحرزاً من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمصرح به؛ كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء، فإن النهي والأمر ههنا إن قيل بهما فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به. فأما إن قيل بالنفي[٣] فالأمر أوضح في عدم القصد. وكذلك الأمر بما لا يتم المأمور إلا به، المذكور في مسألة «ما لا يتم الواجب إلا به» فدلالة الأمر

---

(١) لعل الأصل: (إلى المعاني النظرية) ليتسق الكلام مع ما يليه، وليكون هذا مقابلاً للنظر الأول. أما على هذه النسخة فإنه لا يوافق ما بعده، ولا يكون مقابلاً للأول.

(٢) فأصل البيع مباح، ولكنه اقترن به وصف باعتبار الزمان، وهو أنه يكون معطلاً عن السعي إلى الجمعة الذي هو واجب، وهو وصف منفك فيأتي فيه الخلاف.

(٣) كما هو رأي الإمام والغزالي، وهو المختار، يقولون ليس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً. والأول رأي القاضي ومن تابعه.

والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه، فليس داخلاً فيما نحن فيه. ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريحي.

والثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا. فإن كانت معلومة اتبعت، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه؛ كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار. وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه(١). وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا، إلا أن التوقف هنا له وجهان من النظر:

أحدهما: أن لا نتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين: لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل، وضلال على غير سبيل. ولا يصح الحكم على زيد بما وضع حكماً على عمرو ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أو لا، لأنا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكماً عليه، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع، فالتوقف هنا لعدم الدليل.

والثاني: أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي؛ لأن عدم نصبه دليلاً على التعدي دليل على عدم التعدي، إذ لو كان عند الشارع متعدياً لنصب عليه دليلاً، ووضع له مسلكاً؛ ومسالك العلة معروفة، وقد خُبِر بها محل الحكم فلم توجد له علة يشهد لها مسلك من المسالك، فصح أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع.

فهذان مسلكان كلاهما متجه في الموضع، إلا أن «الأول» يقتضي التوقف من غير جزم بأن التعدي المفروض غير مراد، ويقتضي هذا إمكان أنه مراد، فيبقى الناظر باحثاً حتى يجد مخلصاً، إذ يمكن أن يكون مقصودَ الشارع، ويمكن أن لا يكون مقصوداً له. **والثاني**: يقتضي جزم القضية بأنه غير مراد، فينبني عليه نفي التعدي من غير توقف، ويحكم به علماً أو ظناً بأنه غير مقصود له؛ إذ لو كان مقصوداً لنصب عليه دليلاً. ولمّا لم نجد ذلك دلّ على أنه غير مقصود، فإن أتى ما يوضح خلاف المعتقد رجع إليه، كالمجتهد يجزم القضية في الحكم ثم يطلع بعد على دليل ينسخ جزمه إلى خلافه.

فإن قيل: فهما مسلكان متعارضان؛ لأن أحدهما يقتضي التوقف، والآخر: لا يقتضيه. وهما في النظر سواء(٢)، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما، فلا يبقى إلا التوقف وحده، فكيف يتجهان معاً؟

---

(١) أي: في الأحكام الوضعية. وما قبله في الأحكام التكليفية، كما يرشد إليه تمثيله للقسمين، وما يأتي بعد أيضاً.

(٢) أي: وحينئذٍ فلا يبنى عليهما حكم، ولا يكون لها ثمرة: لأنهما متعارضان مع التساوي، فلا يتأتى ترجيح، فيسقطان. فكيف يتأتى الانتفاع بهما والعمل بمقتضاهما؟.

فالجواب: أنهما «قد يتعارضان» عند المجتهد في بعض المسائل فيجب التوقف؛ لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين. «وقد لا يتعارضان» بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين، فيقوى عنده مسلك التوقف في مسألة، ومسلك النفي في مسألة أخرى، فلا تعارض على الإطلاق.

وأيضاً: فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكسُ في البابين قليل. ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك؛ وامتنَع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما، ومَنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما ماثله. وغَلّب في باب العادات المعنى، فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه إنه تسعة أعشار العلم، إلى ما يتبع ذلك. وقد مر[1] الكلام في هذا والدليل عليه. وإذا ثبت هذا فمسلك النفي متمكن في العبادات، ومسلك التوقف متمكن في العادات.

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة «الحنفية»؛ والتعبدات في باب العادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة «الظاهرية» ولكن العمدة ما تقدم. وقاعدة النفي الأصلي والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة.

والجهة الثالثة: أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

مثال ذلك: النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد، وما أشبه ذلك. فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح؛ فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرىء من ذلك المنصوص. وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقوٍ لحكمته، ومستدعٍ لطلبه وإدامته، ومستجلبٌ لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل. فاستدللنا بذلك[2] على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه

---

(١) في المسألة الثامنة عشرة: (الأصل في العبادات التعبد، وفي العادات الالتفات إلى المعاني).

(٢) وهو مسلك المناسبة التي تتلقاها العقول السليمة بالتسليم. ويبقى النظر في عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التي قال فيها: (وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة) ومعلوم أن منها المناسبة. فإذا كان هذا من المناسبة كما قلنا احتيج إلى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة.

ذلك مقصود للشارع أيضاً؛ كما روي من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت عليّ بن أبي طالب، طلباً لشرف النسب، ومواصلة أرفع البيوتات، وما أشبه ذلك. فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ، وأن قصد التسبب له حسن.

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق، من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة، والسكن والموافقة؛ كما إذا أنكحها ليحلّها لمن طلقها ثلاثاً، فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل. وهو أشد في ظهور محافظة الشارع[1] على دوام المواصلة، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك.

وهكذا العبادات؛ فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه، ومقتضيه للدوام فيه سراً وجهراً. بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبوع ولا تأكيده؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم، كفعل المنافقين والمرائين، فإن القصد إلى هذه الأمور ليس بمؤكد ولا باعث على الدوام، بل هو مقوٍ للترك ومكسل عن الفعل، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه إلا ريثما يترصد به مطلوبَه، فإن بعد عليه تركه؛ قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ [الحج: ١١] الآية!

فمثل هذا المقصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله، وإن كان مقتضاه حاصلاً بالتبعية[2] من غير قصد؛ فإن الناكح على المقصد المؤكِّد لبقاء النكاح قد يحصل له الفراق فيستوي مع الناكح للمتعة والتحليل. والمتعبد لله على القصد المؤكِّد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم، فيستوي مع المتعبد للرياء والسمعة. ولكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكِّد حَرٍ بالدوام، وقاصد التابع غير المؤكِّد حر بالانقطاع.

فإن قيل: هذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضي المخالفة عيناً؟ أم يكتفى فيها بكونها لا تقتضي الموافقة؟ وبيان ذلك أن نكاح المتعة يقتضي المقاطعة عيناً فلا يصح؛ لأن مخالفته لقصد الشارع عينية. ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو لأخذ مالها أو ليوقع بها وما أشبه ذلك ـ مما لا يقتضي مواصلة ولكنه مع ذلك لا يقتضي عين المقاطعة ـ مخالفٌ لقصد الشارع في شرع النكاح، ولكنه لا يقتضي المخالفة عيناً؛ إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة وقوعها، ولا من وقوع المضارة وقوع الطلاق ضربة لازب، لجواز الصلح، أو الحكم على الزوج، أو زوال ذلك الخاطر السببي. وإن كان القصد الأول مقتضياً فليس اقتضاؤه عيناً.

---

(١) لعل الأصل: (في مضادة قصد الشارع) أي: أن نكاح المتعة الذي تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ما ذكر من التحليل وغيره في مضادة المواصلة التي يحافظ عليها الشارع؛ لأن التحليل لم يدخلا فيه على مدة، وقد لا يفارقها. نعم إن المعنيين متلازمان. فمتى كان نكاح المتعة أشد مضادة لقصد الشارع لورود النهي عنه كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة.

(٢) أي: قد يحصل بالتبعية.

فالجواب: أن اقتضاء المخالفة العينية لا شك في امتناعها وبطلان مقتضاها مطلقاً، في العبادات والعادات معاً، فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع في المقاصد وإن أمكن كونه مشروعاً في نفس الأمر؛ وكذلك لا يصح له أن يتزوج بذلك القصد. وأما ما لا يقتضي المخالفة عيناً كالنكاح بقصد المضارة، وكنكاح التحليل عند من يصححه، فإن هنا وجهين من النظر؛ فإن القصد وإن كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة. فمن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع. ومن ترجح عنده جانب عدم تعين المخالفة لم يمنع. ويظهر هذا في مثال نكاح المضارة؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز في نفسه على الإثم والممنوع. فالنكاح منفرد بالحكم في نفسه، وهل في البقاء أو الفرقة ممكن، إلا أن المضارة مظنة للتفرق. فمن اعتبر هذا المقدار منع. ومن لم يعتبره أجاز.

فصل

وهذا البحث مبني على أن للشارع مقاصد تابعة في العبادات والعادات معاً. أما في العادات فهو ظاهر، وقد مر منه أمثلة. وأما في العبادات فقد ثبت فيها.

فالصلاة مثلاً أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه، بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له، قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤] وقال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ[١] أَكۡبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وفي الحديث: «إن المُصَلِّي يُناجي ربه»[٢].

ثم إن لها مقاصد تابعة؛ كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا؛ في الخبر: «أَرِحْنا بها يا بلال»[٣] وفي «**الصحيح**»: «وجُعلتْ قرَّةُ عيني في الصلاة»[٤] وطلب الرزق بها؛ قال الله تعالى: ﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصۡطَبِرۡ عَلَيۡهَاۖ لَا نَسۡـَٔلُكَ رِزۡقٗاۖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكَۗ﴾ [طه: ١٣٢] وفي الحديث[٥] تفسير هذا المعنى. وإنجاح الحاجات، كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة. وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة. وكون المصلي في خفارة الله؛ في الحديث: «مَن صلَّى الصبحَ لم يَزل في ذمَّة الله»[٦] ونيل أشرف المنازل، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩﴾ [الإسراء: ٧٩] فأعطى بقيام الليل المقام المحمود.

وفي الصيام سدُّ مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصن في العزبة؛ في الحديث: «من استطاعَ منكم الباءَةَ فلْيتزوجْ ـ ثم قال: ومَن لم يستطِعْ فعليهِ بالصَّومِ

(١) هذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية. بدليل جعله النهي عن الفحشاء من التوابع.

(٢) جملة من حديث رواه أحمد بإسناد صحيح «**نيل الأوطار**» (ج ٣).

(٣) تقدم. (٤) تقدم.

(٥) سيأتي قريباً.

(٦) رواه في «**الترغيب والترهيب**» عن مسلم: «من صلى الصبح فهو في ذمة الله الخ».

فإنَّه له وِجاء»[١] وقال: «الصيامُ جُنّة»[٢] وقال: «ومن كان من أهل الصِّيامِ دُعِيَ من باب الرَّيَّان[٣]».

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية. وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدم، وبعد هذا يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائدها وسواها. وهي تابعة فينظر فيها بحسب التقسيم المتقدم: فالأول وهو المؤكد كطلب الأجر العام أو الخاص. وضده كطلب المال والجاه، فإن هذا القسم لا يتأكد به المقصد الأصلي، بل هو على خلاف ذلك. والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام، وسائر ماتقدم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ. وينبغي تحقيق النظر فيها. وفي الثاني المقتضى لعدم التأكد، وما يقتضي من ذلك ضد التأكد عيناً، وما لا يقتضيه عيناً.

وأيضاً: فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع، وحِليّ يحليه بها، وأول ذلك الثواب في الآخرة، من الفوز بالجنة والدرجات العلى. ولما كان هذا المعنى ـ إذا قصد ـ باعثاً على العمل الذي أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته، كان التعبد لله من جهته صحيحاً، لا دخل فيه ولا شوب؛ لأن القصد الرجوع إلى من بيده ذلك والإخلاص له. وما جاء في ذلك مما عده بعضهم طلباً للإجارة وصاحبه عبد سوء فقد مر الكلام عليه.

ومن ذلك: الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمد أو يعظم أو يعطى، فهذا عامل على الرياء، ولا يثبت فيه كما تقدم. وأيضاً فإن عمله على غير أصالة؛ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث. وإن فرض خالصاً لله لكن قصد به حصول هذه النتيجة فليس هذا القصد بمقوٍ للإخلاص لله، بل هو متروك لترك الإخلاص.

اللهم إلا أن يكون مضطراً إلى العطاء، فيسأل من الله العطاء، ويُسأل له لأجل ما أصابه من الضراء بسبب المنع وفقد الأسباب، ويكون عمله بمقتضى محض الإخلاص لا ليراه الناس، فلا إشكال في صحة هذا، فإنه عمل مقتضٍ لما شرع له التعبد[٤] ومقوٍّ له. وأصله قول الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢] وروي عن النبي ﷺ: «أنه كان إذا اضطر أهله إلى فضل الله ورزقه أمرهم بالصلاة»[٥] لأجل هذه الآية. فهذه صلاة لله يستمنح بها ما عند الله.

وعلى هذا المهيع جرى ابن العربي وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته، وتصح إمامته، وليقتدي به إذا كان مأموراً شرعاً بذلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك المقام، فلا بأس به

---

(١) تقدم. (٢) جزء من حديث أخرجه الستة.

(٣) جزء من حديث رواه بهذا اللفظ النسائي. وأخرج في «التيسير» عن الخمسة إلا أبا داود: «إن في الجنة باباً يقال له: الريان لا يدخله إلا الصائمون. فإذا دخلوا أغلق فلا يدخل منه أحد».

(٤) من الخضوع لله والانتصاب على قدم الذلة بين يديه.

(٥) تقدم هذا الحديث بمعناه.

عندهما، لأنه قائم بما أمر به، وتلك العبادة الظاهرة لا تقدح في أصل مشروعية العبادة. بخلاف من يقصد[(١)] ثبوت العدالة عند الناس أو الإمامة أو نحو ذلك، فإنه مخوف ولا يقتضي ذلك العمل المداومة، لأن فيه ما في طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة.

ومما ينظر فيه هنا الانقطاع إلى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحو ذلك، فيجري فيه الأمران[(٢)]. ودليل الجواز قوله تعالى: ﴿وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤] وحديث النخلة حين قال عمر لابنه عبد الله: «لأن تكونَ قلتَها أحبُّ إلي من كذا وكذا» وانظر في مسألة العتبية! فأرى أن اختلاف مالك وشيخه فيها إنما يتنزل على هذين الأمرين.

ومما يشكل من هذا النمط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل، والاطلاع على عالم الأرواح، ورؤية الملائكة وخوارق العادات، ونيل الكرامات، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية، وما أشبه ذلك. فلقائل أن يقول: إن قصد مثل هذا التعبد جائز وسائغ؛ لأن حاصله راجع إلى طلب نيل درجة الولاية، وأن يكون من خواص الله ومن المصطفينَ من الناس. وهذا صحيح في الطلب مقصود في الشرع الترقي إليه. ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هذا، ولا فرق. وقد يقال: إنه خارج عن نمط ما تقدم؛ فإنه تخرص على علم الغيب، ويزيد بأنه جعل عبادة الله وسيلة إلى ذلك، وهو أقرب إلى الانقطاع عن العبادة؛ لأن صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ [الحج: ١١] الآية. كذلك هذا إن وصل إلى ما طلب فرح به، وصار هو قصده من التعبد، فقوي في نفسه مقصوده وضعفت العبادة، وإن لم يصل رَمىَ بالعبادة، وربما كذَّب بنتائج الأعمال التي يهبها الله تعالى لعبادة المخلصين. وقد روي أن بعض الناس سمع بحديث: «مَنْ أخلصَ للَّهِ أربعينَ صباحاً ظَهرتْ ينابيعُ الحِكمةِ مِن قَلْبه على لِسَانه»[(٣)] فتعرض لذلك لينال الحكمة، فلم يفتح له بابها، فبلغت القصة بعض الفضلاء، فقال: «هذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله» وهكذا يجري الحكم في سائر المعاني المذكورة ونحوها. ولا أعلم دليلاً يدل على طلب هذه الأمور، بل ثم ما يدل على خلاف ذلك؛ فإن ما غيّب عن الإنسان مما لا يتعلق بالتكليف لم يُطلب بدركه، ولا حُضّ على الوصول إليه وفي كتب التفسير أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: ما بالُ الهلال يَبدُو رقيقاً كالخيط، ثم ينمو إلى أن يصير بدراً، ثم يصير إلى حالته الأولى؟ فنزلت: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ

---

(١) أي: ولم يكن مأموراً شرعاً بذلك، بحيث فقد شرطاً من الشروط السالفة.

(٢) وهما قصد أن يحمد أو يعظم أو يعطى، والقصد الذي قبله الذي لا مانع منه: وقوله: (ودليل الجواز) أي: جواز أحد القصدين وهو السابق: أما الثاني فلا يختلف في منعه.

(٣) ذكره في «**الترغيب والترهيب**» بلفظ: «من أخلص لله أربعين يوماً» وقال: ذكره رزين في كتابه عن ابن عباس، ولم أره في شيء من الأصول التي جمعها، ولم أقف له على إسناد صحيح ولا حسن، وإنما ذكر في كتاب الضعفاء «**كالكامل**» وغيره، ولكن رواه الحسن بن الحسن المروزي في «**زوائده**» في كتاب «**الزهد**» لعبد الله بن المبارك وذكره مرسلاً وكذا رواه أبو الشيخ ابن حبان وغيره عن مكحول مرسلاً ا هـ أقول: وقد ذكره في «**تذكرة الموضوعات**» بلفظ: «ما من عبد يخلص لله أربعين صباحاً إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» وقال عنه: ضعيف وقال الصاغاني في رسالة «**الموضوعات**»: إنه موضوع.

ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩] الآية! فجعل إتيان البيوت من ظهورها مثالاً شاملاً لمقتضى هذا السؤال، لأنه تطلبٌ لما لم يؤمر بتطلبه.

ولا يقال: إن المعرفة بالله وبصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته، ومن جملتها العوالم الروحانية، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس، واتساع في درجة العلم بالله تعالى.

لأنا نقول: إنما يطلب العلم شرعاً لأجل العمل، حسبما تقدم في المقدمات؛ وما في عالم الشهادة كافٍ وفوق الكفاية، فالزيادة على ذلك فضل. وأيضاً إن كان ذلك مطلوباً على الجملة كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] الآية فإن الجواب عن ذلك من وجوه:

أحدها: أن طلب الخوارق بالدعاء، وطلب فتح البصيرة للعلم به[١] لا نكير فيه؛ وإنما النظر فيمن أخذ يعبد الله ويقصد بذلك أن يرى هذه الأشياء، فالدعاء بابه مفتوح في الأمور الدنيوية والأخروية شرعاً ما لَم يَدْعُ بمعصية. والعبادة إنما القصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له، والخضوع بين يديه؛ فلا تحتمل الشركة. ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخروي مؤكِّد لإخلاص العمل لله في العبادة، لما ساغ القصد إليه بالعبادة؛ مع أن كثيراً من أرباب الأحوال يعزب عنهم هذا القصد، فكيف يُجعلان مثلين؟ أعني طلب الخوارق بالدعاء مع القصد إليها بالعبادة. ما أبعد ما بينهما لمن تأمل!

والثاني: أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذلك كله[٢] لكان لنا بعض العذر في التخطي عن عالم الشهادة إلى عالم الغيب، فكيف وفي عالم الشهادة من العجائب والغرائب، القريبة المأخذ، السهلة الملتمس، ما يفنَى الدهرُ وهي باقية، لم يبلغ منها في الاطلاع والمعرفة عشر المعشار! ولو نظر العاقل في أقل الآيات[٣]، وأذل المخلوقات، وما أودع باريها فيها من الحكم والعجائب، لقضى العجب. وانتهى إلى العجز في إدراكه. وعلى ذلك نبه الله تعالى في كتابه أن تنظر فيه: كقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾﴾ [الغاشية: ١٧، ١٨] إلى آخرها ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾﴾ [ق: ٦] إلى تمام الآيات. ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة إلا بخارقة، فإنه إحالة على ما يندر التوصل إليه. وإذا تأملت الآيات التي ذكر فيها الملائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أحيل على النظر فيه، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى

---

(١) أي: بالدعاء يعني أن طلب ذلك الدعاء لا نكير فيه، إنما النكير في أن يقصد هذا بالعبادة. وسيدنا إبراهيم طلب ذلك بالدعاء. لا بعبادة أخرى من العبادات. فليس طلب الخوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة.

(٢) أي: على كمالات الله، وتنزيهه، وقدرته الشاملة، إلى آخر ما أشار إليه. وبالتأمل يدرك الفرق بين الجوابين.

(٣) كالنحلة والنملة والفراشة. وما يسمى بالميكروبات، وغير ذلك، فقد ألفت المجلدات الضخمة فيما عرف لها من الخواص، واعترف علماؤها بأنهم لا يزالون في أوائل البحث.

ذواتها وحقائقها. فهذه التفرقة كافية في أن ذلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً، وإذا لم يكن مطلوباً لم ينبغِ أن يطلب.

والثالث: أن أصل هذا التطلب الخاص فلسفي؛ فإن الاعتناء بطلب تجريد النفس، والاطلاع على العوالم التي وراء الحس، إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين في فنون البحث، من المتألهين منهم ومن غيرهم. ولذلك تجدهم يقررون لطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية، من اشتراط التغذي بالنبات، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان، إلى غير ذلك من شروطهم التي لم تنقل في الشريعة، ولا وجد منها في السلف الصالح عين ولا أثر، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية، وما يتصل بذلك لم ينقل عن أحد منهم. وكفى بذلك حجة في أنه غير مطلوب، كما سيأتي على أثر هذا بحول الله تعالى.

والرابع: أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب المغيبات، كطلب الاطلاع على ما غيب عنا من المحسوسات النائية، كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية والمغيبات تحت أطباق الثرى؛ لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى. فكما لا يصح أن يقال بجواز التعبد لله قصد أن يطلع الأندلسي على قطر وبَغداد وخُراسان، وأقصى بلاد الصِّين، فكذلك لا ينبغي مثله في الاطلاع على ما ليس من قبيل المحسوسات.

والخامس: أنه لو فرض كون هذا سائغاً فهو محفوف بعوارض كثيرة، وقواطع معترضة، تحول بين الإنسان ومقصوده، وإنما هي ابتلاءات يبتلي الله بها عباده لينظر كيف يعملون. فإذا وازن الإنسان بين مصلحة حصول هذه الأشياء، وبين مفسدة ما يعترض صاحبها كانت جهة العوارض أرجح، فيصير طلبها مرجوحاً. ولذلك لم يخلد إلى طلبها المحققون من الصوفية، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر، حتى بالغ بعضهم فقال في طلب الثواب ما تقدم. وأشد العوارض طلب هذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضي وضعها الإخلاص التام، فلا يليق به طلب الحظوظ؛ فإن طالب العلم بالروحانيات إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها، وهذا لا يوجد. وإما لأنه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه، فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية، والعجائب المبثوثة في الأرض، لا لغير ذلك، وهذا مجرد حظ لا عبادة فيه. ومقصود الأمر أن مثل هذا لا يكون عاضداً لما وضعت له العبادة في الأصل، من التحقق بمحض العبودية.

فإن قيل: فقد سئل بعض السلف عن دواء الحفظ. فقال: ترك المعاصي. ومن مشهور القواعد أن الطاعة تعين على الطاعة، وأن الخير لا يأتي إلا بالخير كما في الحديث، كما أن الشر لا يأتي إلا بالشر. فهل للإنسان أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير؟ أم لا؟ فإن قلت: «لا» كان على خلاف هذه القاعدة، وإن قلت: «نعم» خالفت ما أصلت.

فالجواب: أن هذا نمط آخر. وذلك أن الإنسان قد يعلم أن الذي يصده مثلاً عن الخير الفلاني عمل شر، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك. فهذا عون بالطاعة على الطاعة، ولا إشكال فيه. وقد قال الله

تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: ٤٥]، وقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢] الآية! ومسألة الحفظ من هذا. وأما ما وقع الكلام فيه فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص!

فالحاصل(١) لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقوياً ومعيناً على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا فلا. وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها، فلا شك أنه مقصود للشارع، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

والثاني(٢): ما يقتضي زوالها عيناً، فلا إشكال أيضاً في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عيناً، فلا يصح التسبب بإطلاق.

والثالث: ما لا يقتضي تأكيداً ولا ربطاً، ولكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عيناً، فيصح في العادات دون العبادات(٣). أما عدم صحته في العبادات فظاهر. وأما صحته في العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب. ويحتمل الخلاف، فإنه قد يقال: إذا كان لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي وقصد الشارع التأكيد، فلا يكون ذلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع، فلا يصح. وقد يقال: هو وإن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف؛ إذ لم يقصد انحتام رفع ما قصد الشارع وضعه، وإنما قصد في التسبب أمراً يمكن أن يحصل معه مقصود الشارع. ويؤكد ذلك أن الشارع أيضاً مما يقصد رفع التسبب؛ فلذلك شرع في النكاح الطلاق، وفي البيع الإقالة، وفي القصاص العفو، وأباح العزل، وإن ظهر لبادىء الرأي أن هذه الأمور مضادة لقصد الشارع(٤)، لمّا كان كل منها غير مخالف له عيناً. ومثله(٥) ما إذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خاصة، ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلي من التناسل. فليس خلافاً لقصد الشارع كما تقدم، فكذلك غيره مما مضى تمثيله.

وليس من هذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بدّ، هو الاحتيال(٦) بالتسبب على تحصيل

---

(١) هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة. وقوله: (وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام إلى قوله: الجهة الرابعة) حاصل للجهة الثالثة برمتها عباداتها وعاداتها.

(٢) أي: ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات.

(٣) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ما حققه. أما مثل قطع الشهوة بالصيام فمع كونه من هذا قد أحاله على ما تقدم من طلب الحظوظ في العبادة. فليراجع.

(٤) أي: فلا يعول على ما ظهر ببادىء الرأي لما كان غير مخالف عيناً، فيكون حينئذٍ صحيحاً.

(٥) أي: وهذا مثل ما إذا قصد الخ. فمع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً آخر وهو قضاء الوطر، وهو قصد لا يخالف قصد الشارع عيناً فكان صحيحاً فكذلك ما هنا من الأمثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح فيكون صحيحاً أيضاً مثله.

(٦) لعل أصل العبارة هكذا: (وليس من هذا المخالفُ لقصد الشارع بلا بد، وهو الاحتيال الخ) أي: ليس من هذا =

أمر، على وجه يكون التسبب فيه عبثاً لا محصول تحته شرعاً إلا التوصل إلى ما وراءه، فإذا حصل انحل التسبب وانخرم من أصله، ولا يكون كذلك إلا وهو منخرم شرعاً في أصل التسبب، وأما إذا أمكن أن لا ينخرم أو أمكن أن لا يكون منخرماً من أصله فليس بمخالف للمقصد الشرعي من وجه؛ فهو محل اجتهاد. ويبقى التسبب إن صحبه نهي محل نظراً أيضاً[(١)]. وقد تقدم الكلام فيه والله أعلم.

والجهة الرابعة: ـ مما يعرف به مقصد الشارع ـ السكوت عن شرع التسبب[(٢)]، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له. وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

أحدهما: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ، فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها. وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم، كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين[(٣)] الصناع، وما أشبه ذلك مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله ﷺ، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها. فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال، فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل[(٤)].

والثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضى له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان. فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص[(٥)]؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع، إذ فهم من قصده الوقوف عندما حدّ هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه.

= النوع الذي أكد جوازه بما قرره ما يكون فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر بحيث يزول ما تسبب فيه بمجرد وصوله إلى غرضه، كما تقدم في بيوع الآجال، وكالهبة للفرار من الزكاة. فإنه لا يعد من هذا النوع الذي فيه الكلام هنا، وهو ما لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي ولا رفعه؛ لأن هذا في الحقيقة يؤدي إلى رفعه وانخرامه. وقوله: (وأما إذا أمكن) يعني وهو القسم الثالث هنا.

(١) وهو ما أشار إليه كثيراً بترجمة الصلاة في الدار المغصوبة.

(٢) أي: في الأعمال العادية، كتضمين الصناع. وقوله: (أو عن شرعية العمل) أي: في الأعمال العبادية، كتدوين المصحف.

(٣) ألم يكن في زمنه ﷺ صناع؟ بل كان. فالتمثيل به غير واضح لأن الموجب إذا كان موجوداً فإما أن يكون قد أخذ حكماً من الشارع غير ما كان جارياً قبل، أو لا. وعلى كل فهو حكم إما بإقرار ما كان موجوداً أو بتعديله فلا يظهر عده فيما نحن فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلاة عما يتعلق بذلك. وهو بعيد.

(٤) أي: في الجهة الثالثة، وهي ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقرىء من النصوص.

(٥) أي: فهو تقرير لنفس ما كان جارياً واعتبار له. وأنت ترى أصل الكلام عاماً في العادي والعبادي، ولكنه ساق الكلام في هذا القسم مساق الخاص بقسم العبادة وهو الذي يقال فيه بدعة وغير بدعة.

ومثال هذا سجود الشكر في مذهب مالك، وهو الذي قرر هذا المعنى[١] في العتبية من سماع أشهب وابن نافع؛ قال فيها: وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عز وجل شكراً. فقال: لا يفعل. ليس هذا مما مضى من أمر الناس. قيل له: إن أبا بكر الصديق ـ فيما يذكرون ـ سجد يوم اليمامة شكراً لله. أفسمعت ذلك؟ قال: ما سمعت ذلك، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبي بكر، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول: هذا شيء لم أسمع له خلافاً. فقيل له: إنما نسألك لنعلم رأيك فنرد ذلك به. فقال: نأتيك بشيء آخر أيضاً لم تسمعه مني: قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده؛ أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا؟ إذا جاءك[٢] مثل هذا مما قد كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء، فعليك بذلك؛ لأنه لو كان لذكر لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم. فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهذا إجماع. إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه. هذا تمام الرواية. وقد احتوت على فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم.

وتقرير السؤال أن يقال في البدع مثلاً إنها: «فعل ما سكت الشارع عن فعله، أو ترك ما أذن في فعله». أو تقول: «فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه، أو ترك ما أذن في فعله، أو أمرٌ خارج عن ذلك»[٣]. **فالأول**: كسجود الشكر عند مالك، حيث لم يكن ثَمَّ دليل على فعله، والدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات، **والثاني**: كالصيام مع ترك الكلام، ومجاهدة النفس بترك مأكولات معينة، **والثالث**: كإيجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقبة.

وهذا الثالث مخالف للنص الشرعي، فلا يصح بحال. فكونه بدعة قبيحة بيِّن.

وأما الضربان الأولان ـ وهما في الحقيقة فعل أو ترك لما سكت الشارع عن فعله أو تركه ـ فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع؟ وهما لم يتواردا[٤] مع المشروع على محل واحد، بل هما في المعنى كالمصالح المرسلة[٥]، والبدعُ إنما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع، ولا لوضع الأعمال. أما القصد فمسلم بالفرض[٦]، وأما الفعل فلم يشرع الشارع[٧] فعلاً نوقض بهذا العمل المحدَث،

---

(١) وهو الجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع.

(٢) هذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولاً، وبه يظهر قوله: (بشيء آخر لم تسمعه مني). راجع الجزء الثاني من «**الاعتصام**» في فصل: (ثم أتى بمأخذ آخر من الاستدلال الخ) تجد اختلافاً في اللفظ يؤدي إلى بعض الاختلاف في المعنى.

(٣) الإشارة لفعل ما سكت عنه وترك ما أذن فيه. فإن إيجاب شهرين متتابعين في الظهر لواجد الرقبة ليس مما سكت عنه الشارع، بل هو ضد لما نص عليه الشارع. وقوله: (أو أمر خارج عن ذلك) هذا ما زادت به العبارة عن سابقتها.

(٤) لأنه لا مشروع في هذا الفرض. وهو توجيه لإنكار الأمرين معاً.

(٥) أي التي لم يرد من الشارع فيها نص أو دليل بخصوصها، فهي مرسلة عن الدليل.

(٦) لأن فرض الكلام أنه وجد المقتضى للفعل مثلاً أو للترك، كحصول النعمة المستحقة للشكر في سجوده فلا مخالفة للقصد، لما علمناه سابقاً في (الجهة الثانية مما يدل على قصد الشارع).

(٧) أي وهو أصل الفرض أيضاً.

ولا تركاً لشيء فَعلَه هذا المحدِث، كترك الصلاة، وشرب الخمر؛ بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع، والمسكوت من الشارع لا يقتضي مخالفة، ولا يُفهِم[(١)] للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه. فإذا كان كذلك رجعنا إلى النظر في وجوه المصالح؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه، إعمالاً للمصالح المرسلة؛ وما وجدنا فيه مفسدة تركناه، إعمالاً للمصالح أيضاً؛ وما لم نجد فيه هذا ولا هذا فهو كسائر المباحات، إعمالاً للمصالح المرسلة أيضاً ـ فالحاصل أن كل محدثة يفرض ذمها تساوي المحدثة المحمودة في المعنى[(٢)]. فما وجه ذم هذه ومدح هذه؟ ولا نص يدل على مدح ولا ذم على الخصوص.

وتقرير الجواب ما ذكره مالك، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا ـ إذا وجد المعنى المقتضي للفعل أو الترك ـ إجماعٌ مِن كل ساكت على أن لا زائد على ما كان. وهو غاية في هذا المعنى. قال ابن رشد: الوجه في ذلك أنه لم يره مما شرع في الدين ـ يعني سجود الشكر ـ لا فرضاً ولا نفلاً؛ إذ لم يأمر بذلك النبي ﷺ ولا فعله؛ ولا أجمع المسلمون على اختيار فعله، والشرائعُ لا تثبت إلا من أحد هذه الوجوه ـ قال: واستدلاله على أن رسول الله ﷺ لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لو كان لنقل، صحيح؛ إذ لا يصح أن تتوفر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين، وقد أمروا بالتبليغ ـ قال: وهذا أصل من الأصول، وعليه يأتي إسقاط الزكاة من الخُضَر والبقول، مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبي ﷺ: «فيما سقَت السماءُ والعيونُ والبَعلِ العُشرُ. وفيما سقي بالنَّضْح نصفُ العشر»[(٣)] لأننا نزّلنا ترك نقل أخذ النبي ﷺ الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها، فكذلك ننزل ترك نقل السجود عن النبي ﷺ في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيه. ثم حكى خلاف الشافعي والكلام عليه. والمقصود[(٤)] من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعه، لا توجيه أنها بدعة على الإطلاق.

---

(١) هذه الزيادة لا حاجة إليها هنا. لأنه وإن كان المسكوت لا يفهم للشارع قصد معين فيه، ولكن أصل الموضوع أن قصد الشارع في هذه المسائل مسلم أنه يوافق البدعة، كشكر النعم المطلوب بوجه عام في موضوع سجود الشكر، وأن المقتضى موجود ولكنه لما لم يشرع له الحكم دل على أنه لا زائد عما هو مقرر فيه، ولا يعزب عنك أن المصالح المرسلة إنما تجري في غير العبادات.

(٢) أي في المصلحة والحكمة، لأن الفرض أن الجميع فيه المصلحة التي عرف اعتبار الشارع لها. وأي فرق بين سجود الشكر وجمع المصحف؟ أو بين الاجتماع للدعاء أدبار الصلوات وتدوين العلم؟ وكلاهما عون على الخير.

(٣) أخرجه النسائي وأبو داود وابن ماجه.

(٤) أي: مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه في السؤال والجواب معرفة طريقته في توجيه وبيان معنى كونها بدعة، يعني ليأخذ منه القاعدة العامة التي يريد تأصيلها هنا وهو أن البدعة ما كان المقتضى لها موجوداً في زمانه ﷺ ولم يشرع لهما حكماً زائداً، فيعلم أن السكوت دليل على أن قصده الوقوف عند هذا الحد، وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة. بل الذي يعنيه هو طريقة مالك في بيان بدعيتها. وكأن هذا شبه تبرؤ من تأييد كونها بدعة للأحاديث الواردة في سجوده ﷺ شكراً. راجع «المنتقى» في باب السهو.

وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلل وأنها بدعة منكرة، من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضي للتخفيف والترخيص للزوجين، بإجازة التحليل ليراجعا كما كانا أول مرة، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها إليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها. وهو أصل صحيح، إذا اعتبر وضح به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس منها، ودل على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل؛ فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل.

القسم الرابع من الموافقات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأدلة الشرعية

والنظر فيه فيما يتعلق بها على الجملة، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل. وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. فالنظر إذاً يتعلق بطرفين.

الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها:

أ ـ في كليات[١] تتعلق بها.

ب ـ في العوارض اللاحقة لها. والأول يحتوي على مسائل:

المسألة الأولى[٢]

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة[٣] في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون

---

(١) وسيذكرها في أربع عشرة مسألة. وقوله: (وفي العوارض) وسيذكرها في خمسة فصول: الإحكام والتشابه. الإحكام والنسخ، الأمر والنهي، العموم والخصوص، البيان والإجمال.

(٢) هذه المسألة تعتبر أماً لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية، بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصوليه بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معاً: فلا يستغني بالنظر في الجزئيات أي الأدلة التفصيلية عن النظر ـ في الوقت نفسه ـ للقاعدة الأصولية التي تعتبر كلية لها ليعرف بها هذا الجزئي من أي مرتبة هو، وما مقصد الشارع في مثله؟ كما أنه لا يستغني بالكلية فيجريها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معهما. وقد ساق المصنف تمهيداً لذلك أول المسألة. ثم بين وجه حاجة الجزئيات إلى الكليات بقوله (وإذا كان كذلك الخ) ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله (وكما أن الخ) ومد النفس في هذا الجانب لأنه موضع التوهم. لمخالفته المألوف في مثله.

(٣) أي إن المراتب الثلاثة لا تخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها. وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات، لا فرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته ولا بين الأمور العادية والعبادية. فلا فرق في ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها، ولا بين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلاً. والغرض التعميم. وأن =

محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها. وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً[١] أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره. فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣] وقال: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ٣٨] وفي الحديث: «تركتُكم على الجادَّة» الحديث[٢]! وقوله: «لا يَهْلِكُ عَلَى اللَّهِ إلاَّ هَالِكٌ»[٣] ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات[٤] وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمَدَّة[٥] من تلك

= الأدلة التفصيلية عامة شاملة، إن لم تكن من الكتاب فمن السنة أو الإجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة. فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة. وكما أن الأمر هكذا في الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضاً في كلياتها التي أخذت من استقرائها: هي أيضاً عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث، لا تخص أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض. بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئياً إضافياً. فتضبط مقاصدها ويتزن بها طريق إجرائها والعمل بها. فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتب الثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرائها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها. فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره: لأن ذلك إنما يعقل في فروع الأحكام لا في أصولها. وإلا لما كانت الشريعة تامة.
وهنا يخطر السؤال الذي يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه. وهو أنه هل يصح إذاً للمجتهد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفي بالكليات؟ كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلاً، يجري التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعاً، وهكذا يكون الشأن هنا، فيقال مثلاً إن هذا الجزئي إن كان ضرورياً قدم على الحاجي، وإن كان حاجياً قدم على ما بعده. والضروريات نفسها ما كان منها متعلقاً بالدين قدم على المتعلق بالنفس، وهذا يقدم على ما بعده منها، وهكذا، فيستغني بالنظر في الكليات عن النظر في الدليل الشرعي الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً. وكذا يستغني عن النظر في الجزئيات الإضافية اكتفاء بالكليات؟
فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على ما يظن، بل لا بد منهما معاً كما بسطه. ولما كانت هذه المسألة كأصل عام في كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب. فللّه دره ما أسد نظره! ولقد صدق فيما يقول بعد (إن النظر في هذه الأطراف فيه جملة الفقه). وسيأتي لهذا المبحث بقية في كتاب الاجتهاد في المسألة الثالثة عشرة.

(١) أي كما قال: (ولا بقاعدة دون قاعدة).

(٢) أخرجه في «**التيسير**» عن رزين وتمامه: (منهج عليه أم الكتاب). وفي رواية «تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها، كونوا على دين الأعراب والغلمان في الكتاب».

(٣) جزء من حديث رواه الشيخان كما في «**الجامع الصغير**».

(٤) أي الحقيقية: كنصوص الأدلة التفصيلية. أو الإضافية؛ كالقواعد الكلية التي تندرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها. فلذا قال (وهي أصول الشريعة ما تحتها).

(٥) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث. وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب. التي بحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد.

الأصول الكلية ـ شأن [(١)] الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات ـ فمن الواجب اعتبار [(٢)] تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي [(٣)] معرضاً عن كلية فقد أخطأ [(٤)].

وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كلية فهو مخطىء، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه.

وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما [(٥)] هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها، فالكلي - من حيث هو كلي ـ غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات. ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات. فإذاً الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف [(٦)] مع شيء لم يتقرر العلم به بعد، دون العلم بالجزئي، والجزئيُّ [(٧)] هو مظهر العلم به. وأيضاً فإن الجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون [(٨)] الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة. وذلك تناقض [(٩)]. ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته [(١٠)] للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي ـ مع أنّا إنما [(١١)] نأخذه من الجزئي ـ دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءاً من الكلي [(١٢)] لم يأخذه المعتبر جزءاً منه. وإذا أمكن هذا لم يكن بدٌّ من الرجوع

---

(١) أي أن تكون متفرعه عنها، داخلاً في قوامها ما اعتبر مقوماً لهذه الأنواع.

(٢) أي بالتحقق من اندراجها تحتها. بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضروري بما يدخل تحت المرتبتين الأخريين. وإلا لما صح الحكم على الجزئي.

(٣) حقيقي أو إضافي. أي سواء أكان دليلاً خاصاً من الكتاب وما معه. أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلي أعم منه.

(٤) أي قد يدركه الخطأ. وإلا فقد يصادف الثواب. فكثيراً ما يستدل الشخص بحديث على جزئي ولا يلتفت لكلية ويصادف الصواب. أو يقال: أخطأ في طريق الاجتهاد، وإن لم يخطىء النتيجة.

(٥) هذا بالنسبة لنفس المستقري المثبت للكلي. أما بالنسبة لغيره الذي أخذ العلم بالكلي بعد ما تم استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك. إلا بواسطة من أخذ عنه الكلي. أما بالنسبة إليه هو فلا توقف.

(٦) راجع إلى الوجه الأول من البيان.

(٧) راجع إلى الوجه الثاني منه. وكلاهما لا يخلو من نظر.

(٨) ظاهر بالنسبة للجزئي الأضافي.

(٩) أي الإعراض عن الجزئي مع اعتبار الكلي تناقض، لأن الإعراض عن الجزئي إعراض عن الكلي بمقتضى تقريره، فيكون اعتباراً للكلي وإعراضاً عنه معاً، وهو تناقض.

(١٠) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدي إلى تعرف أنه جزئية ويندرج فيه.

(١١) بما قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض، حيث يقول تارة (الجزئي مستمد من الكلي شأن الجزئيات مع أنواعها) وتارة يقول (الكلي مأخوذ من الجزئي) وكل صحيح بالمعنى المتقدم في كل منهما.

(١٢) أي من كلية الحقيقي، وقوله: (لم يأخذه المعتبر جزءاً منه) أي مما ادعى أنه كلية. يعني فلا يكون هو كلية.

إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي. وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك[١]، والجزئي كذلك أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة.

فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة. فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع[٢]. وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي.

فإن قيل: الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي؛ لأن الاستقراء قطعي إذا تم[٣]. فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح. كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية، لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان. فالحكم عليه بالكلي حكم قطعي لا يتخلف، وجد أو لم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلي، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك. فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئي له، كالتماثيل وأشباهها. فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبرٌ شرعاً، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه، فنحكم به على كل جزئي فرض عدم الاطلاع عليه؛ فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزان، لا يخالفه على حال؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا[٤] كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكلي؟

فالجواب: أن هذا صحيح على الجملة، وأما في التفصيل فغير صحيح؛ فإنه إن علم أن

---

(١) أي لأن اعتبار الكلي وملاحظته عند النظر في الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئي أيضاً.

(٢) أي مما تضمنته القواعد. وإذاً فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النص في هذا الجزئي، ولكن هذا لا يقضي باعتبار الكلي وحده مطرداً ويلغى الجزئي. فلا بد من اعتبار الكلي في غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلي ولا الجزئي. وسيأتي له بيان وتمثيل.

(٣) قال بعضهم: وتمامه بالنظر في الأدلة الجزئية. وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة وتقدم أن الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام. وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً؛ لأنه إذا خرج عن ضروري مثلاً فإنما يخرج لحاجي أو كمالي لعارض لا لذاته. ولا يتجاوز الأصول الثلاثة ا هـ.

(٤) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلي واحد. وتكون من واد واحد، ومع ذلك تتعارض أحكامها وتتنافى. وذلك غير واقع في الشريعة قطعاً.

الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة. فيكون اعتبارها على الإطلاق خرماً للقاعدة نفسها؛ كما قالوا في القتل بالمثَقَّل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد. وكذلك الحكم في اشتراك[١] الجماعة في قتل الواحد. ومثله[٢] القيام في الصلاة مثلاً مع المرض، وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهي، إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات. ومثل ذلك المستثنيات[٣] من القواعد المانعة؛ كالعرايا، والقراض، والمساقاة، والسلم، والقرض، وأشباه ذلك. فلو اعتبرنا الضروريات كلها[٤] لأخلّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات[٥] أيضاً. فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً، ويخصص بعضها بعضاً، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردها وبحسب أحوالها.

وأيضاً: فقد يعتبر الشارع من ذلك[٦] ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه، وهو أكثر ما

---

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة في رجل واحد قتلوه غيلة، لأنه رضي الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظاً للنفس. فهذا اجتهاد عمر حيث قال: (لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً) لأنه فهم جهة الحفظ التي قد يقف فيها غيره. على أنه رضي الله عنه كان متردداً فيه حتى قال له علي: أرأيت لو اشترك جماعة في سرقة. أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذا هنا. فحكم بالقتل. أما القتل بالمثقل فقد ورد فيه قصة اليهودي الذي قتل الجارية على أوضاح لها بحجر. فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما. فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لمانع يرجع لحفظ النفس. وكذلك قال ابن الحاجب: إنه ثبت بالقياس على المحدد. وكأنه لم يكتف بالنص الذي أشرنا إليه في الحديث لمانع في الحديث. ولا يعترض بأنه من باب القياس في الأسباب وهو ممنوع. لأن السبب واحد. وهو القتل العمد العدوان، فلا قياس في السبب.

(٢) فالمحافظة على الضروري وهو الدين هنا في الصلاة مثلاً إذا جرى الأمر فيها لنهايتها ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضروري ما كان يرخص في القعود مثلاً للمريض. ومثله يقال في فطر رمضان للمريض القادر بمشقة، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات ويلتفت إليها في الاستنباط واكتفى بأصل الحفظ للضروري لما كان هذا الترخص. ولو لم يكن لأدى إلى الضيق والحرج المرفوع قطعاً. فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات.

(٣) هذا بناء على أن البيع والإجارة من الضروري ولم يجر المحافظة على الضروري فيهما. للنهاية، بل أعملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصية للحاجيات، فاستثنيت من القواعد التي تقتضي منعها كالغرر في القراض والمساقاة وهكذا.

(٤) أي: بحيث نلتزم الوفاء بها في كل جزئياتها لأجل ذلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها، فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة، وقد يخل ذلك بالضروري نفسه.

(٥) أي: قد يؤدي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه أو بضروري آخر. مثال الأول: إذا لم نبح التيمم للمريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدي الوضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأساً، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم. ومثال الثاني: ظاهر.

(٦) أي: من المحافظة على المراتب في جزئياتها ومواردها ما يشتبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص.

دلت عليه الشريعة في الجزئيات؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء[١] بمقتضى أنظار عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهرْجُ واقعاً، والمصلحة تفوِّت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد، فجاء الشارع باعتبار المصلحة والنَّصَفة المطلقة في كل حين، وبيَّن من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة؛ كما في استثناء العرايا ونحوه. فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفاسد، ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع. ولأنه من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً، وقلَّما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها. وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم، حسبما هو مبين في كتاب الترجيح. والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن[٢] هذا على الكمال.

فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس، وهو منتهى[٣] نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلَقُهم في مرامي الاجتهاد.

وما قرر في السؤال على الجملة صحيح؛ إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة؛ فإن الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات وهي التحرك بالإرادة، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره، فالكلي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلي فيه أمر خارج. ولكن الطبيب إنما ينظر في الكلي بحسب جريانه في الجزئي أو عدم جريانه، وينظر[٤] في الجزئي من حيث يرده إلى الكلي بالطريق المؤدي لذلك. فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب، وكذلك بالعكس، فالشارع هو الطبيب الأعظم، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار، فقيَّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مُخبَره، مع أن النص لا يقتضي

---

(١) الضروريات ومكملاتها.

(٢) فإذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة. وهي النصوص والأقيسة، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء في رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً.

(٣) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة، فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع في مثله على العموم، فينضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص.

(٤) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا. ولكن هل الشخص الذي يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض؟ هذا نظره الأول فإذا وجدها كذلك وعرف أن الكلي متحقق فيه لا بد له من النظر للجزئي أيضاً نظرة ثانية: أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء؟ فيخفف، أو يمزج بغيره. وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئي الخاص إلى ما يناسبه من كلي الأدوية فلا يجري عليه الدواء المعروف لكلي المرض بمجرد أنه دواء لكلي مرضه، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أولاً. فكذا الأمر هنا. وقد أحسن كل الإحسان في التمثيل.

الحصر في أنه شفاء فقط، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا[١] بها على الجزئي، واعتبروا الجزئي[٢] أيضاً في غير الموضع المعارض، لأن العسل ضارٌّ لمن غلبت عليه الصفراء، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء، أو فيه له شفاء.

ولا يقال: إن هذا تناقض؛ لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معاً.

لأنا نقول: إن ذلك من جهتين[٣]، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل[٤] جزئي وفي كل حال، بل المراد بذلك أنه يعتبر[٥] الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه، كالعرايا وسائر المستثنيات. ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي، أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق. وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر، وقد مرّ منه أمثلة في أثناء المسائل. فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف؛ فإن فيها جملة الفقه، ومِن عدم الالتفات إليها أخطأ مَن أخطأ. وحقيقته[٦] نظر مطلق في مقاصد الشارع، وأن تَتبُّعَ نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار. وبالله التوفيق.

المسألة الثانية

كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً[٧] أو ظنياً فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره؛ كأدلة

---

(١) فقالوا إنه شفاء قطعاً.

(٢) فبهذا الجزئي من التجربة في بعض الأشخاص وإحداثه الضرر قالوا: إن الكلي لا يجري اطراده على استقامة. فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً. فقد أعملوا كلاً منهما.

(٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلي؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئي أن يخالف حكم الكلي. ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى، فإنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال.

(٤) أي: بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلي.

(٥) معنى اعتبار الجزئي الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلي الذي هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للأدلة. ومعنى اعتبار الكلي تخصيصه للدليل الشرعي التفصيلي العام أو تقييده لمطلقه، كما في المثال السابق، حيث أعملت القاعدة الكلية وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبره، فقيدوا بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الإسهال، بحيث لا يكون إخلالاً بالدليل المطلق أو العام الوارد في هذا الجزئي، وهو جزئي نفع العسل في الإسهال. ولا يشتبه عليك الأمر فتفهم أن كلمة العام تنافي كلمة الجزئي المجعول صفة له. لأن عمومه جاء له من كون الدليل الشرعي التفصيلي الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئي، كصلاة، أو زكاة، أو بيع، أو نكاح، أو دواء مرض، كمثاله. بخلاف أصل القاعدة الأصولية فإنها لا تخص باباً دون باب، كقاعدة (الأمر بالشيء ليس أمراً بالتوابع) مثلاً. وبه يتبين أن العبارة كلها محررة.

(٦) أي: فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات، ولا بد من تتبع النصوص أيضاً مع ذلك وهي الجزئيات. وبالأمرين معاً تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع. وما أصعب هذا العمل! وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم.

(٧) أي يكون قطعي الدلالة، سواء أكان قطعي السند بأن كان لفظه متواتراً أم كان متوتراً تواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه. ولا يكفي فيّ ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان =

وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك. وإن كان ظنياً فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أوْ لا. فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً. وإن لم يرجع وجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله، ولكنه قسمان قسم يضاد أصلاً، وقسم لا يضاده ولا يوافقه، فالجميع أربعة أقسام:

فأما الأول: فلا يفتقر إلى بيان.

وأما الثاني: وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فإعماله أيضاً ظاهر، وعليه عامة أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب، لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى، والصلاة، والحج، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب. وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة[١] من البيوع والربا وغيره، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] وقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] الآية! إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية. ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَار»[٢] فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات[٣]، وقواعد كليات[٤]؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ [البقرة: ٢٣١] ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣] الآية! ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغضب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار. ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لامراء فيه ولا شك. وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك[٥].

وأما الثالث: وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي[٦] فمردود بلا

= ظني الدلالة. والظني ما يقابل ذلك. وهذا في الكتاب والسنة ظاهر. والإجماع أيضاً منه ظني وقطعي أما القياس فكله ظني، ولا يتأتى فيه القطع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين فقوله. (كل دليل) ليس على عمومه لأنه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كما عرفت.

(١) وهي كثيرة كالمحاقلة والمخاضرة والملامسة والمنابذة والمزابنة وغيرها.

(٢) تقدم.

(٣) كما في الآيات الثلاث.

(٤) كما في التعدي على النفوس وما بعده. فإنه ـ كما قال ـ معنى في غاية العموم في الشريعة لا شك فيه فهو قطعي في قواعد كليات. وحديث «لا ضرر ولا ضرار» راجع له، فهو من الظني الراجع إلى قطعي.

(٥) إلا النادر الذي يكون غالباً في الأخبار؛ كما في القصص عن بني إسرائيل مثلاً، وأحاديث الملاحم والفتن، وأشراط الساعة ونحوها. كأحاديث «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود» «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزاً وكرمان من الأعاجم». وسيأتي له حديث «القاتل لا يرث» وأنه لا يرجع لأصل قطعي.

(٦) ظاهره ولو شهد له أصل ظني. وعليه يكون قوله (ليس له ما يشهد له بصحته) أي قطعي؛ لأنه الذي يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعي فإنه لا يعقل تعارض قطعيين. فإن وجد ما ظاهره ذلك أول كما سيأتي له في مسألة رؤية الباري.

إشكال. ومن الدليل على ذلك أمران: **أحدهما**: أنه مخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح؛ لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟ **والثاني**: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار، وقد مثلوا هذا القسم في المناسب الغريب[١] بمن أفتى[٢] بايجاب شهرين متتابعين ابتداء، على من ظاهر من امرأته، ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة. وهذا القسم على ضربين: **أحدهما**: أن تكون مخالفته للأصل قطعية، فلا بد من رده. والآخر: أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن[٣] من جهة الدليل الظني، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً، وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين؛ ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه.

والظاهري ـ وإن ظهر من أمره ببادىء الرأي عدم المساعدة فيه ـ فمذهبه راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل؛ لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. وإذا ثبت هذا فالظاهري لا تناقض[٤] عنده في ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى: أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن في المخالف مصلحة ليست في الآخر، علمناها أو جهلناها؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح، فإن للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير.

فإذا تقرر هذا فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى، فقالوا: خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على الكتاب؟ أم لا؟ فقال الشافعي: لا يجب، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب. وعند عيسى بن أبان يجب، محتجاً بحديث في هذا المعنى، وهو قوله: «إذا رُوي لكم حديثٌ فاعرِضوه على كتاب الله، فإن وافقَ فاقبَلُوه وإلا فرُدُّوه»[٥] فهذا الخلاف ـ كما ترى ـ راجع

---

(١) الغريب نوعان: نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل، فهو رابع أربعة أقسام المناسب. ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل: الغريب، ومعلوم الإلغاء، والملائم، فالغريب ومعلوم الإلغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق. وفي الملائم منه خلاف. أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب فلا يقال فيه دل الدليل على إلغائه، فإن ذلك إنما هو في أقسام المرسل. وسيأتي للمؤلف في الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء في باب القياس. فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة، الذي قالوا فيه وفي معلوم الإلغاء إنهما مردودان اتفاقاً. إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور ـ وهو إيجاب الشهرين ـ مثالاً لمعلوم الإلغاء لا للغريب فليراجع المقام في كتب الأصول.

(٢) أفتى بعض العلماء مَلِكاً جامع في رمضان بصيام شهرين، فأنكر عليه، فقال: لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه. فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع، لكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر. وقوله (فلا بد من رده) أي كمثاله هذا.

(٣) أي بأنه ليس مخالفاً للقطعي. وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعي مخالفة قطعية. فالنفي منصب على القيد، أو عليه والمقيد جميعاً. وسيأتي له ما يصح أن يكون أمثلة له. وتطرق الظن إلى الظني يكون بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي.

(٤) أي: فكل منهما صحيح ولا تعارض.

(٥) أقرب الروايات إلى هذه ما ذكره الصاغاني في رسالة «**الموضوعات**»: «إذا رويتم ـ ويروى إذا حدثتم ـ عني حديثاً فاعرضوه على كتاب الله تعالى فإن وافق فاقبلوه وإن خالف فردوه» وحكم عليه بالوضع. وهناك روايات أخرى تخالف هذه في الألفاظ. وفي جميعها مقال.

إلى الوفاق[١] وسيأتي تقرير ذلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى.

وللمسألة[٢] أصل في السلف الصالح، فقد ردّت عائشة رضي الله تعالى عنها حديث[٣] «إنَّ الميّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكاء أهلِه عليه» بهذا الأصل نفسه، لقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩]. وردّت حديث[٤] رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء؛ لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وإن كان عند غيرها غير مردود، لاستناده[٥] إلى أصل آخر لا يناقض الآية، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنّية تبلغ القطع، ولا فرق في صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة. وردّت هي وابنُ عباس خبرَ أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء، استناداً إلى أصل مقطوع به، وهو رفع الحرج وما لا طاقة به[٦] عن الدين. فلذلك قالا: فكيف يصنع بالمهراس؟ وردّت أيضاً خبر[٧] ابن عمر في الشؤم، وقالت: إنما كان رسول الله ﷺ يحدِّث عن أقوال الجاهلية؛ لمعارضته الأصل القطعي: أن الأمر كله لله، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً، ولا طِيَرة ولا عَدوى. ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج إلى الشام، فأخبر أن الوباء قد وقع بها، فاستشار المهاجرين والأنصار، فاختلفوا عليه إلا مُهاجِرةَ الفتح. فإنهم اتفقوا على رجوعه، فقال أبو عبيدة: «أفِراراً من قَدَر الله؟». فهذا استناد في رأي اجتهادي إلى أصل قطعي، قال عمر: «لو

---

(١) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقاً، ويرد ما كان مخالفاً. والخلاف بينهما في الطريق لمعرفة ذلك.

(٢) وهي أن مخالفة الظني لأصل قطعي تسقط اعتبار الظني.

(٣) تقدم حديث «أن الميت يعذب ببكاء الحي» عن الستة ـ والرواية التي هنا أخرجها ابن حجر في «**التلخيص الحبير**»، وقال: هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا. ولهما عن عمر «أن الميت يعذب ببكاء الحي». أقول: وهذه الرواية الثانية رواها في «**كنوز الحقائق**» عن أحمد أيضاً.

(٤) ذكر ابن إسحاق أن ابن عمر أرسل إلى ابن عباس يسأله: هل رأى محمد ربه؟ فقال: نعم. والأشهر عنه ـ أي عن ابن عباس ـ أنه رأى ربه بعينه، روي عنه ذلك من طريق بأسانيد متعددة، اقتضت الشهرة. ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسائي والطبراني أن ابن عباس قال: إن الله اختص موسى بالكلام، وإبراهيم بالخلة، ومحمداً بالرؤية اهـ من «**الشفاء**» مع «**شرحه**» لمنلا علي.

(٥) أي فهو وإن عارض أصلاً قطعياً إلا أن يشهد له أصل قطعي. على أنه قد ينازع في قطعية الدلالة في آية ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ [الأنعام: ١٠٣] فلا يكون مما نحن فيه.

(٦) تقدم في المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة في مثل العمل المفروض. ومثل إمالة الإناء لا يظهر فيها ذلك؛ فإنها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلاً واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات. فقد يقال إن هذا من القسم الثاني الذي لم يتحقق كونه قطعياً، لأن ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعاً، وقد علمت ما فيه. وقولهما: فكيف يصنع بالمهراس؟ إذا كان هو ما يسع ماء كثيراً فليس إناء وضوء، فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج، لأن الحديث في الإناء المعتاد للوضوء، وهو الذي يسع ماءً قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه. وقد قال الحافظ: لا وجود لردهما عليه في شيء من كتب الحديث، وإنما الذي قاله له رجل يقال له قين الأشجعي. راجع «**شرح التحرير**» في مسألة (معارضة القياس لخبر الواحد).

(٧) «إنما الشؤم في ثلاثة: في الفرس، والمرأة، والدار» رواه أبو داود وابن ماجه والبخاري، وقد فهموه على أنه قلة البركة. فشؤم المرأة أن لا تلد، والفرس ألا يغزى عليها في سبيل الله، والدار ألا يسمع فيها الأذان وتعطل عن الجماعات. وليس الحصر حقيقياً. وعليه فتكون المعارضة ظنية لا قطعية.

غيرُك قالها يا أبا عبيدة! نعم، نفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله». فهذا استناد إلى أصل قطعي أيضاً، وهو أن الأسباب من قدر الله، ثم مثّل ذلك برعي العُدوة المجدبة والعُدوة المخصبة، وأن الجميع بقدر الله، ثم أخبرَ بحديث[١] الوباء الحاوي لاعتبار الأصلين.

وفي الشريعة من هذا كثير جداً، وفي اعتبار السلف له نقل كثير.

ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار. ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً: «جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟» وكان يضعِّفه ويقول: «يؤكل صيده، فكيف يكره لعابه»[٢] وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره: «وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه» إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحدٌ الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع؟[٣] فقد رجع إلى أصل إجماعي. وأيضاً فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية، وهي تعارض هذا الحديث[٤] الظني.

فإن قيل: فقد أثبت مالك خيار المجلس في التمليك[٥].

قيل: الطلاق يعلّق على الغرر، ويثبت في المجهول[٦]، فلا منافاة بينهما، بخلاف البيع.

ومن ذلك: أن مالكاً أهمل اعتبار حديث[٧]: «من ماتَ وعليه صيَامٌ صامَ عنه وليُّه» وقوله: «أرأيت لو كان على أبيك دين» الحديث[٨] لمنافاته للأصل القرآن الكلي[٩]، نحو قوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩] كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر. وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم، تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة، فأجاز أكل الطعام[١٠] قبل القسم لمن

---

(١) «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر. وفر من المجذوم فرارك من الأسد» ففي نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية. من استقلال الأسباب بالتأثير. وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التي أجرى الله العادة بإفضائها إلى المسببات.

(٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعي، وهو طهارة فمه. ومع ذلك فما بال العدد؟ وما بال التراب؟ مع أنهما لا يراعيان في غسل النجس. هذا وقد ظهر الوجه، وهو اكتشاف المادة السمية في لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيراً، وفي برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذي متى انتقل من حيوان إلى آخر أضر به.

(٣) ولو كان جائزاً أصله لكان جائزاً شرطه. «كل شرط ليس في كتاب الله فهو رد».

(٤) «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر، وربما قال أو يكون بيع خيار» أخرجه الستة. رواه عنهم في «**التيسير**». والكلام مستوفى في هذا المقام «**بشرح الزرقاني على الموطأ**».

(٥) تمليك الزوج لزوجته عصمتها، فله الرجوع ما دام في المجلس.

(٦) فإنه يصح أن يطلقها على ما في قبضة يدها وهو مجهول، بخلاف البيع فالجهل فيه ضار.

(٧) تقدم. (٨) تقدم.

(٩) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات. وهو قطعي أيضاً مبثوث في الشريعة.

(١٠) الطعام نوعان: إبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنيمة قبل قسمها. وهذه هي التي ورد فيها الأمر بإكفاء القدور وأنه ﷺ جعل يمرغ اللحم في التراب. وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره؛ فأجازه مالك تعويلاً على الأصول المرعية. ولم يعول على هذا الخبر لمخالفته تلك الأصول. أما الطعام الآخر كالشحم والزيت والعسل فإنه =

احتاج إليه. قاله ابن العربي. ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث[(١)] فيه، تعويلاً على أصل[(٢)] سد الذرائع[(٣)]. ولم يعتبر في الرضاع خمساً ولا عشراً؛ للأصل[(٤)] القرآني في قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣] وفي مذهبه من هذا كثير.

وهو أيضاً رأي أبي حنيفة فإنه قدم خبر[(٥)] القهقهة في الصلاة على القياس، إذ لا إجماع في المسألة. ورد خبر[(٦)] القرعة لأنه يخالف الأصول، لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظني، والعتقُ حَلَّ في هؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق بعدما نزل في المحل لا يمكن رده، فلذلك رده. كذا قالوا: وقال ابن العربي: إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به؟ أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي يجوز، وتردد مالك في المسألة ـ قال: ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه. ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب، قال[(٧)] لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين: **أحدهما**: قول الله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة: ٤] **الثاني**: أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب. وحديث العرايا[(٨)] إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف. وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر، لتلك العلة أيضاً. قال ابن عبد البر: كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراًمن أخبار الآحاد العدول، قال لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذ من ذلك ردّه وسماه شاذاً. وقد رد أهل العراق مقتضى

= مباح بالنص المؤيد بالقواعد، فقد وجد عبد الله بن المغفل جراباً من الشحم في غزوة خيبر، واختص به بمحضره ﷺ ولم ينهه عن ذلك.

(١) «من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر» أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي.

(٢) أي: وسد الذرائع أصل مقطوع به في بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع.

(٣) أي: الوسائل إلى المنهي عنه، وهو هنا ظن وجوبها. وقد شنع الشوكاني في هذا تشنيعاً شنيعاً على مالك وأبي حنيفة حتى قال: إن قولهما باطل لا يصدر عن عاقل اهـ. وما أجدره بأن يقال له هذا القول، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقاني على «**الموطأ**»، وكتاب «**مجموع الأمير**» في فقه مالك.

(٤) ليس هذا معارضاً، إنما هو بيان للمجمل، أو تقييد للمطلق، فلعل له وجهاً غير هذا.

(٥) وهو أن أعمى تردى في بئر والنبي عليه السلام يصلي بأصحابه، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة. قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة، وهي لا تنقض الوضوء خارجها. وأيضاً ليست حدثاً، لأنه ما يخرج من أحد السبيلين، قال الأحناف لأن القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبري. وبعد فهذا ليس من موضوع المسألة، وهو رد الظني لمخالفته القطعي؛ بل من العمل بظني هو الخبر، في مقابلة ظني هو القياس، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر.

(٦) الذي تضمن أنه ﷺ أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم، فخرجت القرعة لاثنين فأجاز عتقهما وأبقى الأربعة أرقاء.

(٧) أي تعليلاً لقول مالك السابق: (جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟).

(٨) تطبيق على قوله: (إن عضدته قاعدة أخرى عمل به).

حديث[١] المصراة وهو قول مالك، لما رآه مخالفاً للأصول، فإنه قد خالف أصل[٢] «الخراج بالضمان»[٣] ولأن مُتلِف الشيء إنما يغرم مثله. أو قيمته، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا. وقد قال مالك فيه: إنه ليس «**بالموطأ**» ولا الثابت، وقال به في القول الآخر، شهادةً بأن له أصلا متفقاً عليه يصح رده إليه، بحيث لا يضاد هذه الأصول الأخر. وإذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله.

وأما الرابع: ـ وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلاً قطعياً ـ فهو في محل النظر، وبابه[٤] باب المناسب الغريب. فقد يقال: لا يقبل؛ لأنه إثبات شرع على غير ما عهد في مثله، والاستقراء يدل على أنه غير موجود، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق؛ لأنه في محل الريبة، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته؛ ولأنه ـ من حيث لم يشهد له أصل قطعي ـ معارض لأصول الشرع، إذ كان عدم الموافقة مخالفة، وكل ما خالف أصلاً قطعياً مردود، فهذا مردود. ولقائل أن يوجه الإعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة، وهذا فرد من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقاً لأصل فلا مخالفة فيه أيضاً، فإن عضد الردَّ عدمُ الموافقة عضد القبول عدم المخالفة، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن، وقد وجد منه في

---

(١) عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «لا تصروا الإبل والغنم. ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعاً من تمر» أخرجه الستة «**تيسير**».

(٢) فكان مقتضى هذا الأصل ألا يدفع شيئاً ما. لأنه ضامن، والغلة بالضمان. والأصل الآخر أن متلف الشيء الخ وهو يقتضي ألا يدفع في اللبن قل أو كثر صاعاً بل يدفع إما لبناً بمقداره. أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت، ولا يتقيد بالصاع، ولا بالتمر.

(٣) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن، وفسره الترمذي بأن يشتري الرجل العبد يستغله ثم يظهر به عيب فيرده، فالغلة للمشتري، لأن العبد لو هلك هلك في ضمانه، ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضمان ا هـ يعني وهو يقتضي أن اللبن للمشتري فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد أجيب عنه **أولاً**: بأن حديث المصراة أقوى من حديث الخراج بالضمان وثانياً: بأن اللبن المصرَّى كان حاصلاً قبل الشراء في ضرعها، فليس من الغلة التي إنما تحدث عند المشتري، فلا يستحقه المشتري بالضمان فلا بد من قيمته وإنما كانت صاعاً محدداً ومن تمر لما يعلم من مراجعه «**شرح نيل الأوطار**» للشوكاني مبسوطاً، ومن «**أعلام الموقعين**» موجزاً مضبوطاً. فلذلك قال بأن له أصلاً متفقاً عليه لا يضاد هذه الأصول الأخر. والمعول عليه عند المالكية أنه يرد صاعاً من غالب قوت البلد. وقالوا أن التمر في الحديث لأنه كان غالب قوت المدينة.

(٤) أي أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه، لكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم وإلا لكان ملائماً، وإنما ثبت بالقياس، ومثاله أن يقال في البات في مرض الموت لئلا ترث زوجته: يعارض بنقيض قصده، فترث، قياساً على القاتل ليرث، فحكم بعدم إرثه. والجامع كونهما فعلا محرماً لغرض فاسد. فهو مناسب غريب، في ترتيب الحكم عليه مصلحة، وهو زجرهما عن الفعل الحرام، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم، بل إنما ثبت بالقياس المشار إليه. وبهذا البيان تفهم أن معنى قوله (وقد وجد منه في الحديث الخ) أي وجد من القسم الرابع حديث القاتل لا يرث، فإنه ظني لم يشهد له ولم يرده أصل قطعي، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب، يعني وحيث كان ما هنا شبيهاً به في وجهي الأعمال والإهمال وأدلة كل، وقد اعتبر العلماء المشبه به في باب القياس فليكن شبهه هنا معتبراً في الأدلة.

الحديث قوله عليه الصلاة والسلام: «القاتل لا يرث»[١] وقد أعمل العلماء المناسب الغريب في أبواب القياس وإن كان قليلاً في بابه، فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته.

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخص[٢] من ذلك، كما تقدم في حديث «لاَ ضَرَرَ ولا ضِرَارَ»[٣] والمسائل المذكورة معه، وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون والله أعلم.

المسألة الثالثة

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول. والدليل على ذلك من وجوه:

أحدهما: أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدل أنها جارية على قضايا العقول. وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تتلقها فضلاً أن تعمل بمقتضاها، وهذا معنى كونها خارجة[٤] عن حكم الأدلة، ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية، وعلى الأحكام التكليفية.

والثاني[٥]: أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدقه. فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة، وقد فرضنا ورود التكليف المنافي التصديق، وهو معنى تكليف ما لا يطاق، وهو باطل حسبما هو مذكور في الأصول.

والثالث: أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعدّ فاقده كالبهيمة المهملة. وهذا واضح في اعتبار تصديق[٦] العقل بالأدلة في لزوم التكليف، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل

---

(١) تقدم.

(٢) لأن الغرض هنا أن يتفق في معناه مع مقطوع به، وهذا أخص مما عناه الأصوليون، لأن قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعاً به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها وهي العمل بخبر الواحد فخبر القاتل لا يرث يقال: إنه راجع إلى قطعي بالمعنى الذي عناه الأصوليون لا بالمعنى المراد هنا؛ لأنه لم يتفق في معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ما هنا أخص.

(٣) تقدم.

(٤) أي الذي هو التالي في الشرطية وهو قوله (لم تكن أدلة).

(٥) هذا ظاهر في أدلة الأحكام الإلهية والاعتقادات أما الأحكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجرد العمل. وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوي فيها أدلة الاعتقادات والعمليات.

(٦) أي: اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أي ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة في ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها، بألا تتنافى مع قضاياه. هذا أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لا يعتبر.

أشد[١] من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذلك منافٍ لوضع الشريعة، فكان ما يؤدي إليه باطلاً.

والرابع: أنه لو كان كذلك لكان الكفار أوّل مَن رد الشريعة به؛ لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ﷺ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها، فتارة يقولون: ساحر، وتارة مجنون، وتارة يكذبونه، كما كانوا يقولون في القرآن: سحر، وشعر، وافتراء، وإنما يعلّمه بشر، وأساطير الأولين. بل كان أولى ما يقولون إنَّ هذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا من اتّباعه لأمور أخر، حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى، فكان قاطعاً في نفيه عنه.

والخامس: أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائعة أو كارهة[٢] ولا كلام في عناد معاند، ولا في تجاهل متعام. وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول، لا أن العقول حاكمة عليها، ولا محسنة فيها ولا مقبحة. وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

فإن قيل: هذه دعوى عريضة، يصد عن القول بها غير ما وجه:

أحدها: أن في القرآن ما لا يعقل معناه أصلاً: كفواتح السور، فإن الناس قالوا إن في القرآن ما يعرفه الجمهور، وفيه ما لا يعرفه إلا العرب، وفيه ما لا يعرفه إلا العلماء بالشريعة: وفيه ما لا يعرفه إلا الله[٣] فأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول؟

والثاني: أن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، أو لا يعلمها إلا الله

---

(١) لأن العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه، لأنه يصادمه ويعقل خلافه، بخلاف المجنون مثلاً، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه. فالذي عنده أنه غير مستعد للتكليف، أما العاقل فمستعد لخلافه. وفرق بين من فقد آلة الشيء. ومن تسلح بآلة ضده، فبعد الثاني عنه آكد وأقوى.

(٢) أي: راغبة في ذلك بدون سبق عناد، أو مع سبقه، والكره غير الإكراه الذي لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلي. وقوله (تصدقها) ظاهر في الاعتقاديات وقوله (وتنقاد لها) ظاهر في العمليات على رأي أهل السنة، أما على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معاً بوضوح. وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الأدلة، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن، وعلى رأي أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارياً في أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تجىء إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو الأخروية سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها، فهذا معنى انقيادها. وقوله (لا أن الخ) أي: على خلاف للمعتزلة في ذلك.

(٣) ومنه فواتح السور. وهذا القسم غير قسم المتشابهات لأن المتشابهات تدرك بوجه إلا أنها تشتبه. أما هذا فلا يدرك معناه أصلا فظهر وجه كون الثاني وجهاً مغايراً للأول، وقوله (كالمتشابهات الخ) على ترتيب اللف، وقوله (فلا تفهمها أصلاً) راجع للأصولية على رأي. وقوله (أو لا يفهمها الخ) راجع للفروعية على الرأي المتقدم أو للمتشابهات مطلقاً على الرأي الآخر.

تعالى، كالمتشابهات الفروعية، وكالمتشابهات الأصولية. ولا معنى لاشتباهها إلا أنها تتشابه على العقول، فلا تفهمها أصلاً، أو لا يفهمها إلا القليل، والمعظم مصدودون عن فهمها. فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول؟

والثالث: أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقاً، وتحزبوا أحزاباً، وصار كل حزب بما لديهم فرحون، فقالوا فيها أقوالاً كلٌّ على مقدار عقله ودينه، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة؛ كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى: «فعلنا» و«قضينا» و«خلقنا» ثم مَن بعدهم من أهل الانتماء إلى الإسلام، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله ﷺ. وكل ذلك ناشىء عن خطاب يزل به[1] العقل كما هو الواقع. فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتياد هذا الاختلاف، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما.

فالجواب عن الأول: أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال[2] بناء على أنه مما يعلمه العلماء. وإن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال، فليس مما نحن فيه، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً، لأنه مما لا يهتدي العقل إلى فهمه، وليس كلامنا فيه، إنما الكلام على ما يؤدي مفهوماً لكن على خلاف المعقول، وفواتح السور خارجة عن ذلك، لأنا نقطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول، وهو المطلوب.

وعن الثاني[3]: أن المتشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول، وإن توهم بعض الناس فيها ذلك، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه، كما نصت عليه الآية قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ﴾ [آل عمران: ٧] لا أنه بناء على أمر صحيح، فإنه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف. وإن فرض أنها مما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي، لا لمخالفته

---

(١) أي: يضعف عن فهمه.

(٢) أي فهي مما يعقل معناه. وقوله (ليس مما يتعلق به تكليف على حال) أي لا بأمر عملي ولا بأمر اعتقادي وقوله (على شيء من الأعمال) أي القلبية أو البدنية وقوله (وإن سلم) أي إن سلم كونها من الأدلة فمع كونها نادرة لا تنافي هذا الأصل لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه فقوله (ولا تنخرم الخ) هو روح الجواب بالتسليم.

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث، لأن مبنى الاعتراضين متقارب، فإن اختلاف الإخبار بالمعاني المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء في تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها، فلذلك قال (وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة الخ) وهو تمهيد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذي يكون بين الإخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثلته لا يتناوله الفرض الثاني في كلامه، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله، فقوله (وهذا كما يأتي الخ) ليس المراد به كل ما تقدم، بل ما يصلح لذلك، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها إلى معقول موافق بخلاف قوله (وإن فرض أنها الخ).

لها. وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة فكذلك يأتي في الكلام المحتوي على جمل كثيرة، وأخبار بمعان كثيرة، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف. وكذلك الأعجمي الطبع[1] الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به. ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقضَ والمخالفةَ للعقول، وضمّوا إلى ذلك جهلهم بحكم التشريع، فخاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه، فتاهوا؛ فإن القرآن والسنة لمَّا كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلاّ عربي. كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يَحِل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء[2] من الشريعة.

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له: إني أجد في القرآن أشياءَ تختلف[3] عليّ. قال: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١] ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الصافات: ٢٧]. ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢] ﴿رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣] فقد كتموا في هذه الآية. وقال: ﴿بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾﴾ [النازعات: ٢٨] إلى قوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾ [النازعات: ٣٠] فذكر خلق السماء قبل الأرض، ثم قال: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ إلى أن قال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ٩ ـ ١١] الآية! فذكر في هذه خلق الأرض قبل خلق السماء. وقال ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٥٢] ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٥٦] ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] فكأنه كان ثم مضى.

فقال ابن عباس: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ﴾ [المؤمنون: ١٠١] في النفخة الأولى، ينفخ في الصور ﴿فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨]، فلا أنساب عند ذلك ولا يتساءلون، ثم في النفخة الآخرة ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الصافات: ٢٧]، وأما قوله: ﴿مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣] ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢] فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فقال المشركون: تعالوا نقول «ما كنا مشركين» فختم على أفواههم، فتنطق أيديهم، فعند ذلك عرف أن الله لا يُكتَم حديثاً، وعنده ﴿يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَعَصَوُا۟ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ﴾ [النساء: ٤٢]. وخلَق الأرض في يومين ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسوّاهن

---

(١) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لا عجماً، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعجام المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه.

(٢) أي فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها، أو جهل بمقاصد الشريعة، أو هما معاً.

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن، فاختلفت عليه الآيات. ويبقى الكلام في أن نافعاً هل كان من الطاعنين، أم طلب أن يزيل شبهاً طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد، فيدخل سؤاله في قسم ما أشكل على الطالبين؟ وظاهر قوله: (وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون الخ) أنه من القسم الأول. فلينظر هل كان نافع من الخوارج؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك. ثم رأيت المؤلف في الجزء الثالث من «**الاعتصام**» يحكي عن الخوارج إلى أن قال: ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة فإذا هو بالأزارقة وهم صنف من الخوارج هذا وقد عبر البخاري عن السائل برجل فاتفق الشراح على أنه نافع بن الأزرق وفي «**شرح القسطلاني**» لأحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الأزارقة من الخوارج فاجتمع الكلام أوله وآخره.

في يومين آخرين، ثم دحا الأرض أي أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما ـ في يومين، فخلقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام، وخلقت السموات في يومين. وكان الله غفوراً رحيماً سمى نفسه ذلك، وذلك قوله، أي لم أزل كذلك، فإن الله لم يُرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد. فلا يختلف عليك القرآن، فإن كّلاً من عند الله.

هذا تمام ما قال في الجواب.

وهو يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته، وأتي من بابه. وهكذا سائر ما ذكر الطاعنون، وما أشكل على الطالبين، وما وقف فيه الراسخون، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيانٍ كافٍ والحمد لله. وقد ألّف الناس في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوّف إلى البسط ومدِّ الباع وشفاء الغليل طلبه في مظانه.

المسألة الرابعة(١)

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها، وهذا لا نزاع فيه؛ إلا أن

---

(١) هذه المسألة ترتبط بمسألة (يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة) وبمسألة (إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الخ) المذكورتين في الأصول راجع «ابن الحاجب» وما كتب عليه. يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المغصوبة. فمهد أولاً ببيان الاعتبارين: العقلي والخارجي؛ ثم ردد الكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية. ولا يعني أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلي، لأن هذا وإن قيل به فله معنى آخر غير ما يتبادر منه؛ وإلا لكان تكليفاً بالمحال، بل غرضه ما صرح به بعد بقوله (إذا أوقعنا الفعل في الخارج عرضناه على المعقول الذهني. فإن صدق عليه صح. وإلا فلا).

وقوله أيضاً في أثناء الأدلة: وهو (دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة) ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين قال: إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة يعني فمن قال إن قصد الشارع بالأمر مثلاً منصرف إلى المعقول الذهني يبنى عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفياً لشرائطه وأركانه التي اعتبرت له في الذهن كان صحيحاً بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية، وسواء أكانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية، فيها مفسدة تقتضي النهي، أم ليس فيها، صح المأمور به، لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار، وكفى. وذلك لأن هذا المقدار الذهني الذي قصد إليه الشارع واحد بالشخص لا تعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها، لأن التعدد إنما يجيء من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية، والشارع إنما ينظر إليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية وهي شيء واحد، وحينئذ يستحيل ـ بناء على القاعدة الأصولية ـ أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً. فمثلاً الصلاة في المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط، ولا نظر إلى ما تعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضي النهي، لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية، فلا يعتبر جزءاً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضي فساد المجموع. هذا وأما إذا قلنا أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهني، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيئات وكيفيات تكون داخلة في حقيقة تلك الأفراد. أو لازمة لوجودها، كما يقولون في جزئي أي نوع، كما في زيد مثلاً، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءاً منه أو كجزء ـ إذا قلنا ذلك ـ لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في الخارج من كيفيات وأحوال. معتبرة فيه جزءاً له أو كجزء، ففي مثل الصلاة في مكان مغصوب يعتبر الشرع الانتفاع بالمغصوب كجزء من الصلاة، فتكون قد تكونت من جزء صحيح وجزء فاسد، فتكون فاسدة. وهكذا كل مأمور به اقترن به في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسداً، على ما سيفصله المؤلف في الفصل التالي من الكلام في الأوصاف السلبية والوجودية. وبهذا البيان تتضح =

أفعال المكلفين لها اعتباران اعتبار من جهة معقوليتها، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج.

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجرداً عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة، وهذا هو الاعتبار العقلي. ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، لازمة أو غير لازمة، وهو الاعتبار الخارجي. فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران. وكذلك الطهارة، والزكاة، والحج، وسائر العبادات والعادات، من الأنكحة والبيوع والإجارات وغيرها. ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما إذا نظر إلى الصلاة في الدار المغصوبة، أو الصلاة التي تعلق بها شيء من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها. وكذلك سائر الأفعال.

فإذا صح الاعتباران عقلاً فمنصرف الأدلة إلى أي الجهتين هو؟ ألجهة المعقولية أم لجهة الحصول في الخارج؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف، بل هو مقتضى لخلاف المنصوص في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة. وأدلة المذاهب منصوص عليها مبينة في علم الأصول، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع في أحد الاعتبارين.

فمما يدل على الأول أمور[١]:

أحدها: أن المأمور به أو المنهي عنه أو المخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التي تنطلق عليها تلك الأسماء، وهذا أمر ذهني في الاعتبار، لأنا إذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني فإن صدق عليه صح وإلا فلا.

ولصاحب الثاني أن يقول: إن المقصود من الأمر والنهي والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها، حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية، بل الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب؛ ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الانقياد، وذلك الأفعال الخارجية، سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية. وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة، فيكون الحكم عليها كذلك[٢].

والثاني: أنا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الافعال لزمت[٣] شناعة مذهب الكعبي

= المسألة، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظرين، وتظهر غزارة مادة المؤلف، وعلو كعبه في هذا الفن، رحمه الله، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة في الأوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا. وقد ذكر الآمدي في هذه المسألة في الأوامر وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد فراجعه إن شئت.

(١) ذكر له ثلاثة أدلة، عبر عنها بالأول والثاني والثالث وذكر في مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله (ولصاحب الثاني).

(٢) أي: ملاحظاً فيها وقوعها في الخارج، لا مجرد المقدار الذي يطابق ما في الذهن. وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التي تكون عليها في الخارج. فإن اقترن بها موجب للفساد أفسدها. والدليل لكل منهما ـ كما ترى ـ كأنه مجرد دعوى، كلام في مقابلة كلام.

(٣) أي: لو اعتبرنا الخارج في المباح، ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام، لزم أن يكون كل مباح واجباً كما يقول الكعبي. يعني وأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوي الطرفين ضمن الأحكام الشرعية.

المقررة في كتاب الأحكام؛ لأن كل فعل أو قول فمن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام، ويلقى فيه جميع ما تقدم. وقد مر بطلانه.

ولصاحب الثاني أن يقول: لو اعتبرنا المعقول الذهني مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق، وذلك باطل باتفاق؛ فإن سد الذرائع معلوم في الشريعة، وهو من هذا النمط(١) كذلك كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون(٢) على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان، إلى ما أشبه ذلك؛ ولم يصح النهي عن صيام يوم العيد. ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها، وهذا الباب واسع جداً.

والثالث: أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط لم يصح للمكلف عمل إلا في النادر؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطاً(٣) بعضها ببعض. وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة، لأنه ترك بها واجباً. وهكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما(٤) في الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢] لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما للوصف الثاني(٥) لم يكن العمل الصالح صالحاً(٦) فلم يكن ثم خلط عملين، بل صار عملاً واحداً: إما صالحاً وإما سيئاً ونص الآية يبطل هذا. وكذلك جريان العوائد(٧) في المكلفين. فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل في الذهن لا في الخارج.

ولصاحب الثاني أن يقول: إن الأمور الذهنية مجردةً من الأمور الخارجية لا تُفعل(٨) وما

---

(١) أي: لوحظت فيه الأوصاف الخارجية قطعاً. وإلا لما صح منعه.

(٢) كالأكل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الإثم فالأصل مباح، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية. وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائغ يتحيل به إلى ممنوع، كبيوع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع مما اعتبر الشارع فيه الأوصاف الخارجية وبنى حكمه عليها: هذان النوعان، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها. والأنواع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهني مجرداً. فقوله: (ولم يصح النهي) داخل تحت مضمون قوله (لزم ألا تعتبر الأوصاف) وليس مقابلاً له، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر فيه الأوصاف الخارجية.

(٣) كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضاً، كالحج والجهاد مثلا في وقت واحد. وبعضها يؤدي إلى نقص في غيره الخ ما ذكر هناك.

(٤) أي: بحيث يكون وجوده الخارجي مما يلزمه العمل السيىء. فيكون من الموضوع المتكلم فيه. أي فإذا اعتبر العمل السيىء وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميهما عملين وتبقى وصف كل منهما بالصلاح ومقابله.

(٥) لعل الأصل (كالوصف للثاني) يعني كما هو مقتضى القول الثاني. ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتي في جواب الإشكال عن الآية (كالوصف للآخر).

(٦) لو زاد هنا جملة (أو السيىء سيئاً) لناسب قوله بعد (إما صالحاً وإما سيئاً).

(٧) أي: كما يجري في الأمور العبادية يجري في العاديات كما سيقول بعد في الذبح بالسكين والبيوع الفاسدة.

(٨) وهذا يشبه أن يكون مغالطة، لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هي المكلف بها واعترض بما قال ولكنه لو نظر إلى غرضه الذي قاله وسيقوله لم يتوجه هذا. وسيتضح ذلك بعد.

لا يُفعل لا يكلف به. أما أن ما لا يفعل لا يكلف به فواضح. وأما أن الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو ظاهر أيضاً، أما في المحسوسات فكالإنسان مثلاً؛ فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج. لأنها كلية حتى تتخصص، ولا تتخصص حتى تتشخص، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر. فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أوصاف، كالضحك، وانتصاب القامة، وعرض الأظفار، ونحوها؛ وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج ألبتة. فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج، وأما في الشرعيات فكالصلاة مثلاً، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى. وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان، والصحة والبطلان، وهي متشخصات، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك؛ إذ هي في الذهن كالمعدوم. وإذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج[1]، وليس إلا أفعالاً موصوفة بأمور خاصة لازمة، وأمور على خلاف ذلك. وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها، فهو إذاً مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج، فلا يمكن ذلك إلا باللوازم الخارجية، فهو إذاً مخاطب بها لا بغيرها. وهو المطلوب، فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم تحصل إذاً على حقيقتها، بل على حقيقة أخرى؛ والتي خوطب بها لم تحصل بعد.

فإن قيل: فيشكل معنى الآية إذاً، وهو قوله: ﴿خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢] وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك، وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة وهو الاعتبار الذهني.

قيل: أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة، لحصولها في زمانين وفي حالين، وفي مثله نزلت الآية. وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف للآخر فإن كان كالوصف السلبي فلا إشكال في عدم التلازم؛ لأن الوصف السلبي اعتباري للموصوف به ليس صفة وجودية. وأما إذا كانت صفة وجودية، أو كالصفة الوجودية[2] فحينئذ يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج، ولا يدخل مثله تحت الآية[3] وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصانُ فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج جارياً مجرى المخاطب به، فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة، فعوملت معاملتها، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجملة. والبحث في هذه المسألة يتشعب وينبني عليه مسائل فقهية.

---

(١) الخصم يقول له: إننا متفقون في هذا، ولكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقاً عليه الحقيقة الكلية فقط، لأنها هي المرعية في التكليف. أما الزيادات الخارجية التي يقترن بها فلا شأن في قصد الشارع. وأنت تقول: لها شأن. وتتحكم في صحة المأمور به وعدمها.

(٢) كما سيأتي في ترك الطهارة للصلاة فإنها وإن كانت سلبية لكن لما ثبت اعتبارها شرعاً كانت كأنها وجودية.

(٣) لأن الآية في جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد في هذه الغزوة، والترك هنا وصف سلبي صرف ليس كالطهارة للصلاة مثلاً.

فصل

ويتصدى النظر[١] هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفاً لصاحبه حتى يجري فيه النظران، وما لا يصير كذلك فلا يجريان فيه.

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إمّا أن يصير أحدها وصفاً للآخر، أوْ لا. فإن كان الثاني فلا تلازم؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة، فإن أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر، لعدم التزاحم في العمل؛ إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزاحمين على المكلف. وسبب ذلك أنهما راجعان إلى أمر سلبي، والسلبيات اعتباريات لا حقيقية. وإن كان الأول فإما أن يكون وصفاً سلبياً أو وجودياً. فإن كان سلبياً فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعاً على الخصوص، أوْ لا. فإن كان الأول فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية[٢]؛ كترك الطهارة في الصلاة، وترك الاستقبال. وإن كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلبي؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضائه إلى الصلاة. فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها إلا اعتبارياً تقديرياً، لا حقيقة له في الخارج. وإن كان الوصف وجودياً فهذا هو محل النظر؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها، وما أشبه ذلك.

فالحاصل أن التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج. وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعاً. ويرجع ذلك في الحقيقة إلى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودي؛ كالطهارة للصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج فيحدث منها فعل واحد موصوف، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم. والله أعلم. ولهذه المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي.

المسألة الخامسة

الأدلة الشرعية ضربان: **أحدهما**: ما يرجع إلى النقل المحض. **والثاني**: ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر: لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل. فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأما الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف فليحق بالضرب الأول الإجماع على أي

---

(١) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفاً لما اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك، بناء على النظر الثاني. أما إذا نظر إلى الأمر الذهني المعقول وأنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الأوصاف التي تقترن به في الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله، لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها.

(٢) نقول ولا إشكال في اعتبار المعقول الذهني أيضاً متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان، على ما سقناه في تقرير الكلام من أوله، فإنه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر، واضطر إلى اعتبار بعض الأمور الخارجية دون بعض، فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولاً بإطلاق.

وجه[١] قيل به، ومذهب[٢] الصحابي، وشرع من قبلنا: لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري. وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية، حسبما يتبين في موضعه[٣] من هذا الكتاب بحول الله.

فصل

ثم نقول إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول؛ لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه. وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين: **إحداهما**: جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية **والأخرى**: جهة دلالته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية. فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والجهاد، والصيد، والذبائح، والبيوع، والحدود، وأشباه ذلك. والثانية كدلالته على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة، وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة، وما كان نحو ذلك.

فصل

ثم نقول إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب وذلك من وجهين:

أحدهما: أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب؛ لأن الدليل على صدق الرسول ﷺ المعجزة، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله: «وإنما كان الذي أُوتيتُه وَحياً أوحاه اللَّهُ إليّ»[٤] هذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله. وأيضاً فإن الله قد قال في كتابه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ٤٦] في مواضع كثيرة، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته، وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] إلى ما أشبه ذلك.

والوجه الثاني: أن السنة إنما جاءت مبينةً للكتاب وشارحة لمعانيه، ولذلك قال تعالى:

---

(١) أي: سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روي عن أحمد، أوْ لا، وسواء قلنا إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك، أوْ لا، وسواء قلنا يشترط عدد التواتر في حجية الإجماع أوْ لا، وسواء قلنا يصح أن يكون مستند الإجماع قياساً كما هو الحق، أوْ لا كما يقول الظاهرية. وهكذا مما يدور حول الإجماع من الخلاف المقتضي لتوسيع مجال الإجماع أو تضييقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثاني.

(٢) ظاهر إذا لم يكن اجتهاداً منه وإلا رجع لما يناسبه من الضربين.

(٣) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الأفعال معتبرة.

(٤) جزء من حديث رواه الشيخان وأحمد.

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] وذلك التبليغ من وجهين: تبليغ الرسالة وهو الكتاب، وبيان معانيه، وكذلك فعل ﷺ. فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب. هذا هو الأمر العام فيها. وتمام بيان هذا الوجه مذكور بعد[١] إن شاء الله. فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار، ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى؛ لأنه كلام الله القديم ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النجم: ٤٢] وقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] وقال ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وبيان هذا مذكور بعد[٢] إن شاء الله.

المسألة السادسة

كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين: **أحداهما**: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، **والأخرى**: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى: نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر؛ ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية، والثانية: نقلية. وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي، بل هذا[٣] جارٍ في كل مطلب عقلي أو نقلي. فيصح أن نقول: الأولى: راجعة إلى تحقيق المناط. والثانية: راجعة إلى الحكم؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية. فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه[٤] حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط. فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر. فيقال له كل خمر حرام الاستعمال. فيجتنبه. وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم، وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية. ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية، وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز. وكذلك إذا نظر: هل هو مخاطب بالوضوء أم لا؟ فينظر: هل هو محدث أم لا؟ فإن تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء. وإن تحقق فقده

---

(١) في المسألة الثانية من الدليل الثاني وهو السنة.

(٢) في المسألة الرابعة من السنة فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما في السنة.

(٣) أي حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط الخ لا بقيد أن تكون الثانية نقلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتي له توجيه اطراد ذلك في العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى النقليات في خاصيتها وهي أن تكون مسلمة.

(٤) أي: على الجزئي بهذا الدليل الشرعي حتى يكون الجزئي بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار إليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج في موضوع الكبرى أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجاً في الأوسط حتى ينتقل حكمه إليه. فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط.

فكذلك، فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء، وهي المقدمة النقلية.

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة[١] ومقيدة[٢]. وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد. وهو مقتضى المقدمة النظرية. والمسألة ظاهرة في الشرعيات.

نعم، وفي اللغويات والعقليات؛ فإنا إذا قلنا ضرب زيد عمراً وأردنا أن نعرف الذي يرفع من الأسمين وما الذي ينصب، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقلية، وهي أن كل فاعل مرفوع، ونصبنا المفعول كذلك، لأن كل مفعول منصوب، وإذا أردنا أن نصغر عقرباً حققنا أنه رباعي فيستحق من أبنية التصغير بنية فعيعل، لأن كل رباعي على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية، وهكذا في سائر علوم اللغة. وأما العقليات فكما إذا نظرنا في العالم هل هو حادث أم لا، فلا بد من تحقيق مناط الحكم[٣] وهو العالم فنجده متغيراً، وهي المقدمة الأولى. ثم نأتي بمقدمة مسلمة وهو قولنا: كل متغير حادث.

لكنا قلنا في الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين نظرية، وهي المفيدة لتحقيق المناط ـ وذلك مطرد في العقليات أيضاً ـ والأخرى نقلية. فما الذي يجري في العقليات مجرى النقليات؟ هذا لا بد من تأمله.

والذي يقال فيه أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها نقلية، فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلاً. ونظير هذا في العقليات المقدماتُ المسلمة، وهي الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسلماً عند الخصم. فهذه خاصية إحدى المقدمتين، وهي أن تكون مسلمة. وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه، ولا حاجة إلى البسط هنا فإن التأمل يبين حقيقة الأمر فيه. وأيضاً في فصل السؤال والجواب له بيان آخر. وبالله التوفيق.

المسألة السابعة

كل دليل شرعي ثبت في الكتاب[٤] مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وُكل إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر. في المأمورات، والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد. في المنهيات، وكل دليل

---

(١) في البعض، كالقاعدة القائلة (المرتد يقتل).

(٢) وهو الأكثر، كما في قاعدة (القاتل يقتل) أي: إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً: وعلى هذا يكون معنى الإطلاق والتقييد غيرهما في المسألة السابعة. ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآتي في المسألة المذكورة.

(٣) مناط الحكم هو الوصف الذي به يندرج في موضوع الكبرى وهو هنا التغير.

(٤) أي: ومثله السنة، لأن الكلام في هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم، بل الأدلة الواردة مقيدة.

ثبت فيها[١] مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره، إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها، فضلاً عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها، لأنها من جنسها. وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية. وهذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية، لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية، ويتبين ذلك بإيراد مسألة مستأنفة.

المسألة الثامنة

فنقول: إذا رأيت في المدنيات أصلاً كلياً فتأمله تجده جزئياً[٢] بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلاً[٣] لأصل كلي. وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

أما الدين: فهو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما، وهو أول ما نزل بمكة.

وأما النفس: فظاهرٌ إنزال حفظها بمكة، كقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١] ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ۝٩﴾ [التكوير: ٨، ٩] ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ[٤]﴾ [الأنعام: ١١٩] وأشباه ذلك.

وأما العقل: فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة[٥] فقد ورد في المكيات مجملاً، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس، كسائر الأعضاء، ومنافعها[٦] من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك منافعها. فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة[٧] ثم يعود كأنه غطى ثم كشف عنه. وأيضاً فإن حفظه على هذا

---

(١) أي: الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ما توجد في السنة كتاباً وسنة، كما أشرنا إليه آنفاً.

(٢) كالجهاد، فهو جزئي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سيقرره قريباً لم يفرض إلا في المدينة الإذن به أولاً بآية **﴿أذن للذين يقاتلون﴾** [الحج: ٣٩] الخ ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، ثم قتال المشركين كافة. خلافاً لمن قال: إنه فرض بمكة فإنه غلط، لوجوه ستة ذكرها ابن القيم في «**زاد المعاد**».

(٣) كالنهي عن شرب الخمر تكميلاً لاجتناب الإثم والعدوان كما سيقول.

(٤) ومحل الدليل قوله **﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾** [الأنعام: ١١٩] أي من محرمات الأكل لحفظ النفس، فواجب تناوله.

(٥) فآية التحريم البات في المائدة. وآيات التمهيد في النساء والبقرة وكلها مدنية.

(٦) لعله زائد يستغنى عنه بقوله (وكذلك منافعها).

(٧) قال بعضهم: لعل الأصل (لا ساعة أو لحظة) كما يدل عليه السياق، والظاهر أن الأصل (أو ساعة أو لحظة) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص في مفسد العقل وهو الخمر تفصيلاً إلا أنه ورد إجمالاً، لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمناً في حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها. فما يزيل العقل رأساً يعد مزيلاً لجزء من الإنسان، وما يزيل منفعته دواماً أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته. فحرمة حفظ النفس كلي يندرج فيه إجمالاً حفظ العقل نفسه، وكذا حفظ منفعته فما يزيل منفعته ولو لحظة منهي عنه، كمزيل منفعة أي عضو دائماً أو لحظة، هذا وجه، ويرجع إلى الأول في صدر المسألة ثم قال (وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه) أي بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكملاً (أي لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض). وإن كان في ذاته من ضروري حفظ العقل فالنهي عن الخمر المذهب للعقل رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضروري حفظ العقل الداخل ضمناً في ضروري حفظ النفس والأعضاء ومنافعها، وهو أيضاً مكمل لحفظ الضروريات الأخرى كالدين وغيرها، فلذلك قال: إن حفظه على =

الوجه من المكملات، لأن شرب الخمر قد بين الله مثالبها في القرآن حيث قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾ [المائدة: ٩١] إلى آخر الآية. فظهر أنها من العون على الإثم والعدوان.

وأما **النسل**: فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين.

وأما **المال**: فورد فيه تحريم الظلم، وأكل مال اليتيم، والإسراف، والبغي، ونقص المكيال أو الميزان، والفساد في الأرض، وما دار بهذا المعنى.

وأما **العرض**: الملحق فداخل تحت النهي عن إذايات النفوس.

ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العدم[١] إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل، ففي الأربعة الأواخر ظاهر، وأما الدين فراجع إلى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح؛ والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ليفرع عن ذلك كل ما جاء[٢] مفصلا في المدني، فالأصل وارد في المكي. والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد[٣] ويكون ما زاد على ذلك تكميلاً، وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة. وذلك يحصل به معنى الانقياد. وأما الصوم والحج فمدنيان من باب التكميل[٤] على أن[٥] الحج كان من فعل العرب أوّلاً وراثة عن أبيهم إبراهيم، فجاء الإسلام فأصلح منه ما

= هذا الوجه من المكملات، وعليه فيرجع النهي عن الخمر على هذا الوجه إلى القسم الثاني في صدر المسألة. هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة لفظ (أو) وأما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل العقل رأساً من الضروري الداخل في حفظ النفس إجمالاً. وأما حفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات. وهذا لا يصح أما أولاً: فإنه سبق للمؤلف في كتاب المقاصد أن الذي يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذي لا يسكر عادة، كما عد النظر للأجنبية مكملاً لحرمة الزنا. وأما ثانياً: فلو كان الغرض أن ما يزيله رأساً هو الذي يعد فقط من الضروري وما عداه مكمل لكان ذكر المؤلف منافع الأعضاء حشواً مفسداً، لأنه يقتضي أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطي وينكشف معدود من نفس الضروري الداخل إجمالاً في حفظ النفس. وأما ثالثاً: فإنه كان المناسب إذاً في التعبير بدل قوله (وأيضاً فإن حفظه الخ) أن يقول المؤلف (أما حفظه على هذا الوجه فإنه من المكمل لحفظ العقل) لأن قوله (وأيضاً) يفيد أن وجه آخر غير السابق، لا أنه تكميل للكلام المتقدم. وإنما أطلنا الكلام ليتم فهم المقام.

(١) أي: من جهة ما يقضي بهدمها وإفسادها: من الظلم ونقص الكيل وما معها، وقوله (من جانب الوجود) أي الأسباب التي تحفظها وتستبقي وجودها، كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلاً.

(٢) أي: من شعب الإيمان ومحبة الله ورسوله. وما إلى ذلك وقوله (فالأصل) أي الإيماني.

(٣) أي: متى وجد تكليف واحد بدني فإنه يتحقق به معنى كلي الانقياد بالجوارح، الذي هو أحد ركني الدين.

(٤) ولم نقل إنهما داخلان في كلي الانقياد بالجوارح فيرجعان للوجه الأول في صدر المسألة حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالاً في مسألة الخمر، لأن هذا يستدعي التوسع في معنى الإجمال والكلية هنا أكثر مما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالاً في حفظ النفس والأعضاء، فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمور الاعتبارية. وإنما كانا تكميلين للدين، لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتآلفهم وأبهة الإسلام. وهكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه وفي الصوم تكميل لتهذيب النفس وانقيادها لامتثال الأوامر واجتناب النواهي. فهما من مكملات ضروري الدين.

(٥) هذا الترقي لا يفيد شيئاً في أصل الدعوى، وهي أن كل مدني لا نجد فيه كلياً إلا وهو جزئي أو تكميلي لما شرع في مكة؛ لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجىء إلا في المدينة.

أفسدوا، وردهم فيه إلى مشارعهم. وكذلك الصيام أيضاً، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي ﷺ يصومه أيضاً حين قدم المدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان. وانظر في حديث[١] عائشة في صيام يوم عاشوراء. فأحكمهما التشريع المدني، وأقرهما على ما أقر الله تعالى من التمام الذي بيّنه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] الآية! فلهما أصل في المكي على الجملة[٢] والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع[٣] من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرر بمكة؛ كقوله: ﴿يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [لقمان: ١٧] وما أشبه ذلك.

المسألة التاسعة[٤]

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً، وسواء علينا أكان كلياً أم جزئياً[٥] إلا ما خصه الدليل، كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] وأشباه ذلك. والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كلياً أو جزئياً. فإن كان كلياً فهو المطلوب. وإن كان جزئياً فبحسب النازلة، لا بحسب التشريع في الأصل، بأدلة:

منها: عموم التشريع في الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأحزاب: ١٥٨] ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبا: ٥٨] ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وهذا معنى مقطوع به، لا يخرم القطع به ما جاء[٦] من شهادة خزيمة وعناق أبي بردة. وقد جاء في الحديث «بُعِثْتُ للأحمَر والأسوَد».

ومنها: أصل شرعية القياس؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في

---

(١) لفظه عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه فلما قدم المدينة صامه، وأمر الناس بصيامه. فلما فرض رمضان قال من شاء صامه، ومن شاء تركه» قال الشوكاني الحديث متفق عليه. وأخرجه في «التيسير» مختصراً عن الستة إلا النسائي. والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة. ويكفي في إثبات هذا صيامه ﷺ ليوم عاشوراء فيها؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعاً، وكونه كان خاصاً به لا يمنع أن أصل المشروعية للصيام كان بمكة.

(٢) علمت أنه وإن أفاد في الصوم لكنه لا يفيد في الحج.

(٣) بل هو أعلى فروعه، كما سبق لنا بيانه.

(٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً. ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامة، وهذه تقول إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماً على أحكام الشريعة وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها؛ لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفا دون مكلف، فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كأن ورد على جزئي فإنه يعتبر عاماً. ولذا تجد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك. وقد توسع هناك بأدلة عقلية، ثم فرع على المسألة فوائد جليلة. وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك، ويحيل في الاستدلال عليها. لكنه زاد هنا قوله (وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ) فهذا مع ايجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة.

(٥) أي: في صيغته ولفظه. وكذلك يقال في أوله (المستند) أي اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع.

(٦) في الاجتزاء في الشهادة على المال بشاهد واحد. وعناق أبي بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط فقال له لا تجزىء عن أحد غيرك.

المعنى. وهو معنى متفق عليه. ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً بإطلاق لما ساغ ذلك.

ومنها: أن الله تعالى قال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي. فقال: ﴿لِكَيْلَا﴾ ولذلك قال: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] هذا. ورسول الله ﷺ قد خصه الله بأشياء؛ كهبة المرأة نفسها له، وتحريم نكاح أزواجه من بعده، والزيادة على أربع. فلذلك لم يخرجه عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى، فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم، وإن لم يكن لها صيغ عموم. وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة.

ومنها: أن النبي ﷺ بين ذلك بقوله وفعله. فالقول كقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» وقوله ـ في قضايا خاصة سئل فيها: أهي لنا خاصة أم للناس عامة؟ ـ: «بل للناس عامة»[١]، كما في قضية الذي نزلت فيه: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾ [هود: ١١٤] وأشباهها. وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس، كما ظهر في حديث[٢] الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم، والغسل من التقاء الختانين، وقوله: «إني لأنْسَى أو أُنَسَّى لأسُنَّ»[٣] وقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[٤] «وخذوا عني مناسككم»[٥] وهو كثير.

المسألة العاشرة

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: أن يكون على طريقة البرهان العقلي، فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين، وهو في أول الأمر موضوع لذلك. ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ﴾ [فصلت: ٤٤] وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١] وقوله: ﴿قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾ [الروم: ٤٠] إلى قوله: ﴿هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الروم: ٤٠] وهذا الضرب

---

(١) حديث ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة ما دون الفرج وحضر الصلاة الخ. انظره في فضل الصلاة في البخاري ولفظه «لجميع أمتي» وفي رواية لمسلم «بل للناس كافة» ورواية الكتاب هي الواردة في «**الترمذي**». والحديث رواه أيضاً ابن ماجه والنسائي.

(٢) حديث عائشة وأم سلمة في «**البخاري**».

(٣) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روي عن رسول الله ﷺ مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه. ويعد أحد الأحاديث الأربعة في «**الموطأ**» التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة. ومعناه صحيح في الأصول. راجع إن شئت «**شرح الزرقاني على الموطأ**» وقال في «**الشفاء**» إنه حديث صحيح. قال مصحح «**التيسير**» قال الحافظ في «**الفتح**»: لا أصل له. فإنه من بلاغات مالك التي لم توجد موصولة بعد البحث الشديد.

(٤) متفق عليه.

(٥) رواه مسلم.

يستدل به على الموافق والمخالف؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل، فلا يقتصر به على الموافق في النحلة.

والثاني: مبني على الموافقة في النحلة. وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف، ودلالة[١] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين، ولا أتي بها في محل استدلال، بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول، وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها. فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق، وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف.

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل إنشائياً كأنه هو واضعه. وإذا استدل بالضرب الثاني أخذه معنى مسلماً لفهم مقتضاه إلزاماً والتزاماً. فإذا أُطلق لفظ الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني. فهو بالمعنى الأول جارٍ على الاصطلاح المشهور عند العلماء. وبالمعنى الثاني نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط.

المسألة الحادية عشرة

إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازي إلاّ على القول بتعميم[٢] اللفظ المشترك، بشرط[٣] أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ، وإلا فلا.

فمثال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [الروم: ١٩] فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقي، كإخراج الإنسان الحي من النطفة الميتة، وبالعكس، وأشباه ذلك مما يرجع إلى معناه، وذهب قوم إلى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢] الآية، وربما ادعى قوم أن الجميع[٤] مراد، بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه. ولهذا الأصل أمثلة كثيرة.

---

(١) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواه لفظاً، بل هي أخبار في معنى الطلب.

(٢) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة: لا يستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين معاً بالحكم. وأجازه الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة مطلقاً، إلا إذا لم يمكن الجمع، كافعل أمراً وتهديداً، لأن الأمر يقتضي الإيجاب، والتهديد يقتضي الترك، فلا يصح اجتماعهما. وقال الغزالي وأبو الحسين إنما يجوز عقلاً لا لغة، إلا في غير المفرد من المثنى والمجموع فيجوز لغة أيضاً، فيكون حينئذٍ كل لفظ مستعملاً في معنى.

(٣) أي: بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظ عند العرب. وهذا هو محل الزيادة في كلامه على كلام المجيزين، يقيد به هذا الجواز، ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب في المجاز فقط محتاج أيضاً إلى هذا القيد.

(٤) هذا هو محل التمثيل. وقوله (أو سكر النوم الخ) أي فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط.

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾ [النساء: ٤٣] فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته. فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى كما منع[١] سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه، وأن الجنابة المراد بها التضمخ[٢] بدنس الذنوب، والاغتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر، لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به، لأنها لا تفهم[٣] من الجنابة والاغتسال إلا الحقيقة. ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] إشارة إلى خلع الكونين. فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها. وربما نقل في قوله ﷺ: «تَدَاوَوْا فإنَّ الَّذِي أنزلَ الداء أنزل الدَّوَاءَ»[٤] أن فيه إشارة[٥] إلى التداوي بالتوبة من أمراض الذنوب. وكل ذلك غير معتبر، فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربياً وبلسان العرب، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم، وهذا الاستعمال خارج عنه. ولهذا المعنى تقرير في موضعه[٦] من هذا الكتاب، والحمد لله. فإن نقل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل العلم، فالقول فيه مبسوط بعد هذا[٧] بحول الله.

المسألة الثانية عشرة

كل دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً، أو لا يكون معمولاً به إلا قليلاً أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل. فهذه ثلاثة أقسام.

أحدها: أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً، فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم، كان الدليل مما يقتضي إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام؛ كفعل النبي ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل، والزكاة بشروطها. والضحايا والعقيقة، والنكاح والطلاق، والبيوع وسواها من الأحكام

---

(١) أي: فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط.

(٢) أي: مجازاً مراداً مع الحقيقة، لأن أرباب الإشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز في مثل هذا.

(٣) أي: ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازاً ولا حقيقة.

(٤) رواه في **«كنوز الحقائق»** للمناوي عن ابن منيع. ورواه في **«راموز الحديث»** «تداووا فإن الله لم ينزل داء إلا وقد أنزل له شفاء إلا السام والهرم» عن ابن حيان وأبي داود وأبي داود الطيالسي.

(٥) ليست الإشارة في كلامهم مما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور. وحاشاهم أن يقولوا ذلك: بل معناه أن الألفاظ مستعملة في معناها الوضعي العربي، وإنما يخطر المعنى الإشاري على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث، بعد فهمه على الطريق العربي الصحيح، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه **«لطائف المنن»**.

(٦) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثاني من المقاصد وسيأتي أيضاً في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز.

(٧) أي: في الفصل الثاني من المسألة التاسعة المذكورة. فيما روي عن سهل بن عبد الله من تفسير آيات على هذا النحو.

التي جاءت في الشريعة وبيّنها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو إقراره، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرياً ـ وبالجملة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه، فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الإطلاق. فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم في كتاب الأحكام من اعتبار[١] الكلية والجزئية فلا معنى للإعادة.

والثاني: أن لا يقع العمل به إلا قليلاً أو في وقت[٢] من الأوقات أو حال من الأحوال، ووقع إيثار غيره والعمل به دائماً[٣] أو أكثرياً. فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السابلة. وأما[٤] ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر؛ فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعي أو لغير معنى شرعي. وباطلٌ أن يكون لغير معنى شرعي. فلا بد أن يكون لمعنى شرعي تحروا العمل به. وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذي تحروا العمل على وفقه، وإن لم يكن معارضاً في الحقيقة[٥]. فلا بد من تحري ما تحروا وموافقة ما داوموا عليه. وأيضاً فإن فرض أن هذا المنقول الذي قل العمل به مع ما كثر العمل به يقتضيان[٦] التخيير، فعملهم ـ إذا حقق النظر فيه ـ لا يقتضي مطلق التخيير، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى في الجملة، وإن كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه. كما نقول في المباح مع المندوب إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه المخير فيه؛ إذ لا حرج في ترك المندوب على الجملة[٧]، فصار المكلف كالمخير فيهما، لكنه في الحقيقة ليس كذلك، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح في الجملة. فكذلك ما نحن فيه، وإلى هذا[٨] فقد ذكر

---

(١) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية في هذا. إنما يظهر ما تقدم في فصل ما يدخل تحت العفو وهو في موضوع الخروج عن الدليل، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة فليراجع.

(٢) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله (قليلاً) فقوله (في وقت) أي كما يأتي في صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الأوقات. وقوله (أو حال) أي كتأخيره عليه السلام الظهر للإبراد والجمع بين الصلاتين في السفر كما سيأتي له.

(٣) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلاً فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً؟

(٤) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الأصوليون في مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة، أو بعمل أكثر السلف. فما هنا ترجيح وإن كان بخارج أيضاً إلا أنه يكون عمله ﷺ وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة يأتي ذكرها. ولا ينافي أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذي تحروه، لأن الواقع أن المعارضة إنما هي بين الخبرين، ومعارضة العمل تابعة. يرشدك إلى هذا قوله (فإن فرض أن هذا الخ) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير في العمل بأيهما.

(٥) أي: لضعفه بإزاء ما كثر العمل على وفقه.

(٦) أي: لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح. فالحكم إما الوقف وإما التخيير على الخلاف بينهم في ذلك.

(٧) وإن كان في ترك المندوب كلياً حرج. كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل.

(٨) يعني: ويضاف إلى ما ذكرناه من أدلة الأخذ بما عليه العمل في الأعم الأكثر أن قضايا الأعيان الخ. ولا يخفى أن العمل إذا كان قليلاً عد من قضايا الأعيان التي لا يحتج بها، وهذا يوهن الأخذ بما كان العمل عليه قليلاً.

أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجردها حجة، ما لم يعضدها دليل آخر؛ لاحتمالها في أنفسها وإمكان[١] أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر. ومن ذلك في كتاب[٢] الأحكام وما بعده. فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل. ولهذا القسم أمثلة كثيرة. ولكنها على ضربين:

أحدهما: أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سبباً للقلة، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب. وله مواضع؛ كوقوعه بياناً لحدود حدّت، أو أوقات عينت، أو نحو ذلك.

كما جاء في حديث[٣] إمامة جبريل بالنبي ﷺ يومين؛ وبيان رسول الله ﷺ لمن سأله عن وقت الصلاة، فقال: «صلِّ مَعنا هذينِ اليومَين»[٤] فصلاته في اليوم[٥] في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختياري الذي لا يتعدى. ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض، كالإبراد في شدة الحر، والجمع بين الصلاتين في السفر، وأشباه ذلك. وكذلك قوله: «منْ أدركَ ركعةً من الصبح قبل أن تَطلُع الشمسُ فقد أدرك الصبح» الخ[٦] بيان لأوقات الأعذار لا مطلقاً، فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار. ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام «أسفروا بالفجر»[٧] مرجوح بالنسبة إلى العمل[٨] على وفقه. وإن لم يصح فالأمر أوضح. وبه أيضاً يفهم[٩] وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبد العزيز كذلك، واحتجاج عروة بحديث عائشة «أن النبي ﷺ كان يُصلّي العصرَ والشمسُ في حُجرتها قبل أن تَظهر[١٠]» ولفظ «كان» فعل يقتضي الكثرة[١١] بحسب العرف، فكأنه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي ﷺ كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال: «بهذا أُمرت».

---

(١) عطف تفسير لقوله (احتمالها في أنفسها).

(٢) كما تقدم في ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات، حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة.

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي عن ابن عباس والنسائي عن جابر «تيسير».

(٤) أخرجه مسلم والترمذي والنسائي.

(٥) لعل فيه سقط كلمة (الثاني) كما يدل عليه الحديث في باب مواقيت الصلاة.

(٦) رواه في «التيسير» بلفظ «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ.

(٧) «أسفروا بالفجر، فإنه أعظم للأجر» أخرجه أصحاب السنن «تيسير».

(٨) أي: لقلة العمل على الإسفار. والمرجوحية أخذ بها مالك. وقوله (وإن لم يصح فالأمر أوضح) الأوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط، وإلا فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثري.

(٩) وإن لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه في احتجاجه، بل ذكر قوله (بهذا أمرت) كما يجيء بعد.

(١٠) رواه مالك والجماعة كلهم إلا الترمذي مع اختلاف يسير. وهذا لفظ «الموطأ» ومسلم وأبي داود. ولفظ البخاري «والشمس لم تخرج من حجرتها» والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار.

(١١) ولذلك أفرد بعض المصنفين في الحديث باباً لكان، وسموه باب الشمائل وقال أهل الأصول إن لفظ (كان يفعل) تفيد عرفاً ذلك.

وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر: «أيّةُ ساعةٍ هذه»[١]؟ وأشباهُه.

وكما جاء في قيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد ثم تركِ ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم، ولم يعد إلى ذلك هو ولا أبو بكر، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الإيجاب، ثم نبَّه على أن القيام في آخر الليل أفضل من ذلك. فلأجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام، واستحبه مالك لمن قدر عليه.

وإلى هذا الأصل[٢] ردت عائشة ترك رسول الله ﷺ الإدامة على صلاة الضُّحى، فعملت بها لزوال العلة بموته، فقالت: «ما رأيت[٣] رسول الله ﷺ يصلي الضحى قط وإني لأستحبها. وفي رواية: وإني لأسبِّحها وإن كان رسولُ اللَّه ﷺ لَيَدَعُ العملَ وهو يُحبّ أن يَعملَه، خشيةَ أن يَعملَ به الناسُ فيُفرضَ عليهم»[٤]. وكانت تصلي الضحى ثماني ركعات، ثم تقول: لو نُشِرَ لي أبواي ما تركتها[٥]. فإذا بنينا على ما فهمَتْ من ترك رسول الله ﷺ للمداوَمة على الضحى فلا حرج على مَن فعلها[٦].

ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال، وفهم الصحابة من ذلك ـ عائشةُ وغيرها ـ أن النهي للرفق، فواصلوا، ولم يواصلوا كلهم، وإنما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال. ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات.

وأمثلة هذا الضرب كثيرة. وحكمه الذي ينبغي فيه الموافقة للعمل الغالب كائناً ما كان، وترك القليل أو تقليله حسبما فعلوه. أما فيما كان[٧] تعريفاً بحد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول[٨] على ما هو الأولى، فكذلك يكون بالنسبة إلى ما جاء بعدُ موافقتُه لهم على ذلك. وأما

---

(١) أي: أن العمل على غير هذا، فقد كانوا يبكرون للجمعة.

(٢) الأصل الخاص، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذي فيه الكلام، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به.

(٣) لا ينافي ما جاء عنها في أحاديث أخرى أنه ﷺ كان يصليها أربعاً، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التي يكون فيها عادة بين نسائه وقد ثبت لها فعله ﷺ للضحى وإن لم تره فلذلك كانت تصليها. ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها، فلذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها.

(٤) رواه مسلم ـ ورواه أيضاً البخاري مع بعض اختلاف. وصدر الحديث ذكره في «التيسير» عن الستة إلا الترمذي.

(٥) أي: ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بمله لها عن صلاة الضحى. وذلك دليل على تأكدها في رأيها.

(٦) أي: المداومة.

(٧) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور في كلامه آنفاً.

(٨) أي: في عهده ﷺ وقوله (فكذلك يكون الخ) أي: يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له ﷺ، أي: الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم. فقوله (بعد) بالضم. وقوله (موافقته) فاعل ولعل فيه تحريف كلمة موافقتهم له بموافقته لهم كما هو الأنسب. أي: وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه فسيأتي أنه وإن كان طريقاً يصح سلوكه، إلا أن الأصل هو الأولى. وهذا معنى قوله (وأما غيره الخ) أي: فغير ما وافقوا =

غيره فكذلك أيضاً. ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة.

فقيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المقتدى بهم، فإن هؤلاء منتصبون لأن يقتدى بهم فيما يفعلون ـ وفي باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان ـ فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب، وسد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع، وفي هذا الكتاب له ذِكر، اللهم إلا أن يعمل به الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس، وسنتهم ماضية، وقد حفظ الله فيها هذا المحظور الذي هو ظن الوجوب، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه إلا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل، ويتحرونه أيضاً، فكان على قولهم وعملهم القيامُ في البيوت أولى[1]. ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن، أو لمن لا يقوى إلا بالتأسي، فكانت أولويته لعذر كالرخصة، ومنه من يطلق القول بأن البيوت أولى. فعلى كل تقدير ما داوم عليه النبي ﷺ هو المقدم، وما رآه السلف الصالح فسنة أيضاً. ولذلك يقول بعضهم: لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة.

وأما[2] صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله ﷺ يصليها قط دليل على قلة عمله بها، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها، وإنما داوم من داوم عليها منهم بمكان لا يتأسى بهم فيه كالبيوت، عملاً[3] بقاعدة الدوام على الأعمال ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لداوم عليها. وهذا أيضاً موجود في عمل المقتدى بهم، إلا أن ضميمة إخفائها يصد عن الاقتداء. ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق، بل في بعض مؤكداتها، كالعيدين، والخسوف، ونحوها. وما سوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث[4] أفضل من صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلي فيها. فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في

= عليه ربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الذي كان في عهده ﷺ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه، كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جارياً فيه على عهده ﷺ، وغيره يعتبر مرجوحاً، مع كونه صح في ذاته لسبب اقتضاه.

(١) أي: فهم وإن أقاموها في المسجد بإمام واحد على خلاف ما كان في عهده ﷺ لهذا العذر ولارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض. إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده.

(٢) مقابل لقوله (فقيام رمضان) فالمثالان، وكذا مثال الوصال بيان لقوله (وأما غيره فكذلك أيضاً) على ما سبق شرحه.

(٣) أي فهم لم يبتدعوا، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيه ﷺ من الإيجاب، ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف (إلا أن ضميمة اخفائها الخ).

(٤) ساق مسلم حديثاً طويلاً ذكر فيه قوله ﷺ «فعليكم بالصلاة في بيوتكم، فإن خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة» وروى في «**الجامع الصغير**» «أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة» عن النسائي والطبراني. قال المناوي في «**شرحه للجامع الصغير**»: قضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخريجه، وإلا لما ساغ له العدول عنه لغيره على القانون الصناعي وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معاً باللفظ المذكور ا هـ.

جماعة[١]، وصلى بابن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة[٢]، ولم يظهر ذلك في الناس، ولا أمرهم به، ولا شهره فيهم، ولا أكثر من ذلك، بل كان عمله في النوافل على حال الانفراد، فدلت هذه القرائن كلها ـ مع ما انضاف إليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر[٣] في السلف الصالح ولا واظبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً ـ أنه مرجوح، وأن ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأحرى. وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هذه القضايا، فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى، وهو الذي أخذ به مالك فيما روي عنه أنه يجيز الجماعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك، وحيث لا يكون مظنةَ اشتهار، وما سوى ذلك فهو يكرهه.

وأما مسألة الوصال[٤] فإن الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صيامهم كالعامة في تركهم له، لِما رزقهم الله من القوة، التي هي أنموذج من قوله عليه الصلاة والسلام: «إني أَبيتُ عند ربيِّ يُطْعِمني ويَسْقيني»[٥] مع أن بعض[٦] من كان يسرد الصيام قال بعدما ضعف: يا ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ. وأيضاً فإن طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والقصد، خوف الانقطاع ـ وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب[٧] الأحكام ـ فكان الأحرى الحمل على التوسط، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واظبوا عليه. وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الضرب.

والضرب الثاني: ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتي على وجوه:

منها: أن يكون محتملاً في[٨] نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله[٩] والذي هو أبرأ للعهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب.

كقيام الرجل للرجل إكراماً له وتعظيماً، فإن العمل المتصل تركه، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم. وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر، ولو كان لنقل، حتى روي عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس. فقال: إن تقوموا نَقم، وإن تقعدوا نقعد، وإنما يقوم الناس لرب العالمين. فقيامه ﷺ

(١) رواه البخاري. (٢) ساق مسلم في هذا عدة أحاديث.

(٣) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه الموافقة لفعله تماماً، بحيث لم يوجد ما يقتضي رخصة لمخالفة البعض مثلاً، ولا يكون هذا من أمثلة قوله (وأما غيره).

(٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل والسرد أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان يسرد الخ كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلاً غير ما هو الأولى في نظر الشارع.

(٥) تقدم.

(٦) هو عبد الله بن عمرو.

(٧) في باب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف.

(٨) أي: يكون وقوعه متفقاً عليه، ولكنه يكون محتملاً للمعنى المستدل عليه ولغيره. كما في القيام للقادم.

(٩) أي: يكون ثبوته محل خلاف، كما في تقبيل اليد، وسجود الشكر.

لجعفر ابن عمه وقوله: «قومُوا لِسَيِّدكم»[١] إن حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم، وإن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم[٢] أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له، أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للقعود، أو للإعانة على معنى من المعاني، أو لغير ذلك مما يحتمل. وإذا احتمل الموضع طُلبنا بالوقوف مع العمل المستمر؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير[٣] معارض له. فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق، وإن رجعنا إلى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك، إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر، وذلك لا يقوى[٤] قوة معارضه.

ومثل ذلك: قصة مالك مع سفيان في المعانقة، فإن مالكاً قال له: كان ذلك خاصاً بجعفر. فقال سفيان: ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين. فيمكن أن يكون مالك عمل في المعانقة بناءً على هذا الأصل، فجعل معانقة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً، أي ليس عليه العمل، فالذي ينبغي وقفه على ما جرى فيه.

وكذلك تقبيل اليد إن فرضنا أو سلمنا صحة ما روي فيه. فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله ﷺ إلا نادراً، ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين، فدل على مرجوحيته.

ومن ذلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي ﷺ، فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي توالت عليه، والنعم التي أفرغت عليه إفراغاً، فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في النَّدرة مثل كعب بن مالك إذ نزلت توبته. فكان العمل على وفقه تركاً للعمل على وفق العامة منهم.

ومن هذا المكان يتطلع إلى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل[٥] مقدماً على الأحاديث؛ إذ كان إنما يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث. وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمراً فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ أو في قوة المستمر. وقد قيل لمالك أن قوماً يقولون: إن التشهد فرض. فقال: أمَا كان أحد يعرف التشهد؟ فأشار إلى الإنكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم. وسأله أبو يوسف عن الأذان. فقال مالك: وما حاجتك إلى ذلك؟ فعجباً من فقيه يسأل عن الأذان. ثم قال له مالك: وكيف الأذان عندكم؟ فذكر مذهبهم فيه. فقال: من أين لكم

---

(١) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه في قصة بني قريظة.

(٢) وهذا هو الذي كانوا يتحاشونه ويرونه موجباً لكراهيته، كما أشار إليه بقوله (وإنما يقوم الناس لرب العالمين).

(٣) كما سبق أن قضايا الأعيان لا تقوم إلا إذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة الخ.

(٤) أي: لأنه مع كونه قليلاً محتمل لغير المعنى المستدل عليه، في مقابلة الكثير الذي لا احتمال فيه.

(٥) المستند إلى الدليل الشرعي، لا مجرد العمل. فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التي لم يصاحبها العمل المستمر، هكذا ينبغي أن يفهم. كما ذكره الأصوليون. قالوا يرجح الخبر على معارضة بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة وسيأتي عن مالك أنه قال: أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه.

هذا؟ فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سألوه أن يؤذّن لهم فأذّن لهم كما ذكر عنهم. فقال له مالك: ما أدري ما أذان يوم؟ وما صلاة يوم؟ هذا مؤذن رسول الله ﷺ ولدُه من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده. فأشار مالك إلى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يرجع إليه.

وقد بين في العتبية أصلاً لهذا المعنى عظيماً يجل موقعه عند من نظر إلى مغزاه وذلك أنه سئل عن الرجل يأتي إليه الأمر يحبه فيسجد لله شكراً، فقال: لا يفعل ليس مما مضى من أمر الناس. قيل له: إن أبا بكر الصديق ـ فيما يذكرون ـ سجد يوم اليمامة شكراً، أفسمعت ذلك؟ قال: «ما سمعت ذلك، وأرى أن كذبوا على أبي بكر، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسمع له خلافاً». ثم قال: «قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده، أفسمعت أن أحداً منهم سجد؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليك بذلك، فإنه لو كان لذكر، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم، فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهذا إجماع. إذا جاءك الأمر لا تعرفُه فدعْه» هذا ما قال. وهو واضح في أن العمل العام هو المعتمد، على أي وجه كان، وفي أي محل وقع. ولا يلتفت إلى قلائل ما نقل، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير.

ومنها: أن يكون هذا القليل خاصاً بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به، أو خاصاً بحال من الأحوال، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيد به، كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء أنه كان به مرض، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادّخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، بناءً على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نسخاً. وهو قوله: «إنما نَهيتُكم لأجلِ الدّافَّة»[1].

ومنها: أن يكون مما فعل فلتة[2] فسكت عنه النبي ﷺ مع علمه به، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره، ولا يشرعه النبي ﷺ، ولا يأذن فيه ابتداء لأحد، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذناً له ولغيره؛ كما في قصة الرجل[3] الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل فيه، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من سواري المسجد، وحلف أن لا يحُلَّه إلا رسول الله ﷺ، فقال عليه الصلاة والسلام: «أما إنّه لو جاءني لاستغفرتُ له» وتركه

---

(١) نهى ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث. فلما كان بعد ذلك قالوا: لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية فقال: وما ذاك؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال عليه الصلاة والسلام «إنما نهيتكم لأجل الدافّة التي دفّت عليكم. فكلوا وتصدقوا وادخروا» رواه أبو داود ورواه مسلم بتأخير لفظ تصدقوا عن ادخروا.

(٢) بدون سبق تشريع فيه.

(٣) هو أبو لبابة الأنصاري في قصة بني قريظة، لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه ﷺ، فقال لهم: نعم، وأشار بيده إلى حلقه، يعني الذبح انظر بقية القصة بطولها في «**المواهب**» عن ابن إسحاق وابن هشام، وابن وهب عن مالك والروايات تختلف عندهم، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه. وجملة «أما أنه لو جاءني لاستغفرت له» انفرد بها ابن إسحاق.

كذلك حتى حكم الله فيه[١]. فهذا وأمثاله لا يقتضي أصل المشروعية ابتداءً ولا دواماً، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك بإذن رسول الله ﷺ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه. وهذا خاص بزمانه؛ إذ لا وصول إلى ذلك إلا بالوحي، وقد انقطع بعده فلا يصح الإبقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه. وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله، لا في زمان رسول الله ﷺ ولا فيما بعده. فإذاً العمل بمثله أشد غرراً؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافياً في مرجوحيته.

ومنها: أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابَع عليه، إذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزَه أو يمنَعه، لأنه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد؛ كما روي عن أبي طلحة الأنصاري أنه أكل برَداً وهو صائم في رمضان، فقيل له: أتأكل البرَدَ وأنت صائم؟ فقال: إنما هو برَدٌ نزل من السماء نطهر به بطوننا، وإنه ليس بطعامٍ ولا شراب. قال الطحاوي: ولعل ذلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلِّمه الواجب عليه فيه؛ قال: وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله ﷺ فلم ير ذلك عمر شيئاً؛ إذ لم يخبر أن النبي ﷺ وقف عليه فلم ينكره، فكذلك ما روي عن أبي طلحة؛ قال: والذي كان من ذلك ما روي عن رفاعة بن رافع، قال: كنت عن يمين عمر بن الخطاب، إذ جاءه رجل فقال: زيد بن ثابت يفتي الناس في الغسل من الجنابة برأيه. فقال أعجل به عليّ. فجاء زيد، فقال عمر: قد بلغ من أمرك أن تُفتيَ الناس بالغسل من الجنابة في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك؟ فقال زيد: والله يا أمير المؤمنين ما أفتيت برأيي، ولكني سمعت من أعمامي شيئاً فقلت به فقال: من أيّ أعمامك؟ فقال: مِن أبّي بن كعب، وأبي أيوب، ورفاعة بن رافع. فالتفت إليّ عمر فقال: ما يقول هذا الفتى؟ فقلت: إنا كنا نفعله[٢] على عهد رسول الله ﷺ ثم لا نغتسل. قال: أفسألتم النبي ﷺ عن ذلك؟ فقلت: لا. ثم قال في آخر الحديث: لئن أُخبرتُ بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهكتُه عقوبةً. فهذا أيضاً من ذلك القبيل[٣]. والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال، فكفى بمثله حجة على الترك.

ومنها: أن يكون عمل به قليلاً ثم نسخ، فترك العمل به جملة، فلا يكون حجة بإطلاق، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام.

ومثاله حديث الصيام عن الميت، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس، وهما أول من خالفاه. فروي عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت: أطعموا عنها. وعن ابن عباس أنه قال: لا يصوم أحد عن

(١) بقبول توبته، وقد أبره ﷺ في يمينه، فأطلقه بيده الكريمة.

(٢) أي: الجماع بغير إنزال.

(٣) المعروف فيه أنه مما عمل به قليلاً ثم نسخ أو تخصص حديثه الذي هو قوله عليه السلام «إنما الماء من الماء» بالحلم. وقد ورد في الحديث: لعلنا أعجلناك؟! فقال: نعم يا رسول الله قال: «فإذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك» وهذا لفظ البخاري ومسلم. والإقحاط عدم الإنزال. وعن أبي كعب: إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهى عنها. أخرجه أبو داود والترمذي والدارمي.

أحد. قال مالك: ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد، وإنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه، فهذا إخبار بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم. وهو الذي عول عليه في المسألة كما أنه عول عليه في جملة عمله.

وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصل، وقيل له: أتسجد أنت فيه، فقال: لا. وقيل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز. فقال: أحب الأحاديث إليّ ما اجتمع الناس عليه، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه، وإنما هو حديث من حديث الناس. وأعظم من ذلك القرآن، يقول الله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] فالقرآن أعظم خطراً، وفيه الناسخ والمنسوخ[١]، فكيف بالأحاديث؟ وهذا مما لم يجتمع عليه. وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر، إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث[٢] من أمر رسول الله ﷺ. وروي عن ابن شهاب أنه قال: أعيا الفقهاءَ وأعجزهم أن يعرفوا حديثَ رسول الله ﷺ ناسخَه ومنسوخَه. وهذا صحيح. ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر، والحمد لله. وثَم أقسامٌ أخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره.

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل، إلا قليلاً وعند الحاجة ومس الضرورة، إن اقتضى[٣] معنى التخيير ولم يخَف[٤] نسخ العمل، أو عدم صحة في الدليل، أو احتمالاً لا ينهض به الدليل أن يكون حجة، أو ما أشبه ذلك. أما لو عمل بالقليل دائماً للزمه أمور: **أحدها**: المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها **والثاني**:[٥] استلزام ترك ما داوموا عليه، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار، فإدامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه.

والثالث:[٦] أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال، فإذا وقع ذلك ممن يقتدى به كان أشد.

الحذر الحذر من مخالفة الأولين! فلو كان ثم فضلُ ما لكان الأولون أحق به. والله المستعان.

---

(١) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ. أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتي استشهاد الإمام بالآية.

(٢) أصله من كلام ابن عباس رضي الله عنه. ولفظه (كنا نأخذ بالأحدث الخ).

(٣) الضمير للقليل في قوله (العمل بالقليل) أي: بأن كان الدليل الذي أخذ به يصلح معارضاً لما عمل به الأكثر، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به.

(٤) الضمير للعامل، فهو مبني للفاعل، وقوله (أو احتمالاً) معطوف على المفعول.

(٥) لازم لما قبله، أي: خالفهم فعلاً وتركاً، وهما متلازمان في مثله.

(٦) الأول والثاني عامان، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به.

والقسم الثالث: أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد مما قبله؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى. وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له، ولو كان تركَ العمل. فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لإجماع الأولين، وكل من خالف الإجماع فهو مخطىء، وأمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر، وهو الهدى، وليس ثَمَ إلاّ صواب أو خطأ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ. وهذا كافٍ. والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار هذا المجرى.

ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ. وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة، يحمّلونهما مذاهبهم، ويغبّرون بمشتبهاتهما في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء.

ولذلك أمثلة كثيرة: كالاستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير في النقل عنهم، وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب إن شاء الله، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار: ٨]. وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا إليه، مما لم يجر له ذِكرٌ ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين، وحاش لله من ذلك. ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة[١]، وذِكرَ الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع، بقوله عليه الصلاة والسلام: «ما اجتمَع قومٌ يتْلُون كتابَ اللَّهِ ويتدارَسُونَه فيما بينهم» الحديث[٢]، والحديث الآخر: «ما اجتمعَ قومٌ يذكرونَ اللَّهَ»[٣] الخ، وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر.

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذّنين بالليل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ [الأنعام: ٥٢] الآية! وقوله: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥] وبجهر قوّام الليل بالقرآن، واستدلالهم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدرق والحراب، وقوله عليه الصلاة والسلام لهم: «دُونكم يا بَني أرفِدَة»[٤].

---

(١) في سماع ابن القاسم عن مالك في القول يجتمعون فيقرءون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس، قال في «**الاعتصام**» بعد ذكر ما تقدم: وذلك يدل على أن قراءة الإدارة مكروهة عنده وقال قبل ذلك بصفحات: ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالإدارة على صوت واحد فإن هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة.

(٢) ذكره في «**الجامع الصغير**» وفي «**التيسير**» بلفظ «ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله الخ» عن أبي داود.

(٣) رواه في «**التيسير**» بلفظ «لا يقعد قوم يذكرون الله الخ» عن مسلم والترمذي ورواه في «**الترغيب والترهيب**» بهذا اللفظ أيضاً عن مسلم والترمذي وابن ماجه أقول: هذا لفظ مسلم ورواية الترمذي «ما من قوم يذكرون الله الخ» ورواية ابن ماجه «ما جلس قوم مجلساً الخ» أما لفظ المؤلف «ما اجتمع قوم» فلم يوجد بعينه في هذه الكتب.

(٤) رواه الشيخان والنسائي.

واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله ﷺ، ككتب المصحف، وتصنيف الكتب، وتدوين الدواوين، وتضمين الصناع، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة[١]، فخلطوا وغلطوا، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها، وهو كله خطأ على الدين، واتباع لسبيل الملحدين، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك، وعبروا على هذه المسالك، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون، أو حادوا عن فهمها، وهذا الأخير هو الصواب؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه، وهذه المحدثات لم تكن فيهم، ولا عملوا بها، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً إجماعياً على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة.

فيقال لمن استدل بأمثال ذلك: هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد؟ فإن زعم أنه لم يوجد ـ ولا بد من ذلك ـ فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به؟ أم لا؟ ولا يسعه أن يقول بهذا؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه، وخرق للإجماع، وإن قال إنهم كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة، كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها، قيل له: فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك، حتى خالفوها إلى غيرها؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقوّل، والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية، فكل ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه.

فإن زعم أن ما انتحله من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين، وإذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساغ فلا مخالفة، إنما المخالفة أن يعاند ما نقل عنهم بضده، وهو البدعة المنكرة، قيل له: بل هو مخالف، لأن ما سكت عنه في الشريعة على وجهين:

أحدهما: أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله ﷺ فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه، فلا سبيل إلى مخالفته؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له، فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة، حسبما تبين في كتاب المقاصد. **والثاني**: أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله، وهي المصالح المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبنى عليها؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع، حسبما تبين في علم الأصول، فلا يصح ادخال ذلك تحت جنس البدع. وأيضاً فالمصالح المرسلة ـ عند القائل بها ـ لا تدخل في التعبدات ألبتة، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحياطةِ أهلها في تصرفاتهم العادية. ولذلك تجد مالكاً ـ وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة ـ مشدِّداً في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين. فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها، بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل، فلا مزيد عليه. وقد تمهد أيضاً في

---

(١) وكتاب «**الاعتصام**» للمؤلف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلة عن البدع.

الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره[١].

فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق، فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر؛ بل هو مفتقر إلى دليل يتبعه في إعمال ذلك الوجه. وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب، لكن على وجه آخر. فإذاً ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة، فلم يبق إذاً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين، وكفى بذلك مزلة قدم. وبالله التوفيق.

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة، بل فيها ما هو خفيف، ومنها ما هو شديد. وتفصيل القول في ذلك يستدعي طولاً، فلْنَكِلْه إلى نظر المجتهدين. ولكن المخالف على ضربين: **أحدهما**: أن يكون من أهل الاجتهاد، فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع[٢]، أوْ لا، فإن كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول. **والثاني**: أن لا يكون من أهل الاجتهاد، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم، فهذا مذموم.

وقلّما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم؛ لأن المجتهدين ـ وإن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها ـ لا يختلفون إلا فيما اختلف[٣] فيه الأولون، أو في مسألة موارد الظنون لا ذكر لهم فيها، فالأول: يلزم منه اختلاف الأولين في العمل، والثاني: يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل.

أما القسم الثاني[٤] فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان؛ فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به، ومصدّق له، على نحو ما يصدقه الإجماع فإنه نوع من

---

(١) قال الآمدي في «**الأحكام**» (المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل الرسول. أثبته الأكثرون) ثم قال: في باب المطلق (كل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار في تقييد المطلق) ـ نقول ولا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به. والمسألة في «**ابن الحاجب**» أيضاً في باب التخصيص.

(٢) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه.

(٣) أي: مذهباً ورأيا، وكان عمل كل منهم جارياً على مقتضى مذهبه. هذه صورة، أو في مسألة لم يظهر للمتقدمين أي: الصحابة مثلاً اختلاف في المذهب، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه، ولكن روي عنهم الاختلاف في العمل. فإذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأي كل منهم موافقاً لرأي البعض وعمله في الصورة الأولى، وموافقاً للعمل في الصورة الثانية، لكن بقيت صورة ثالثة، وهي أنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأساً عمل فيه، فضلاً عن الرأي فلا يتأتى فيه قوله (والثاني يلزم منه الجريان الخ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل. إلا أن يقال: إنه قيد كلامه أولاً بقوله (في الأمر العام) أي: أن هذا في الجملة والأغلب.

(٤) وهم ممن ليسوا أهلاً للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطاً.

الإجماع فعليٌّ، بخلاف ما إذا خالفه، فإن المخالفة مُوهنةٌ له أو مكذبة. وأيضاً فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل[1] المقدرة الموهنة، لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها. والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتماً، ومعيّن لناسخها من منسوخها، ومبيّن لمجملها، إلى غير ذلك. فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم، ولذلك اعتمده مالك بن أنس وَمن قال بقوله. وقد تقدم منه أمثلة. وأيضاً فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى. ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها.

ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة، وقد مر من ذلك أمثلة؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة. وانظر في مسألة[2] التداوي من الخُمار في «**درة الغواص**» للحريري وأشباهها. بل قد استدل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن، ثم تحيّل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين في التوحيد ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٣].

فلهذا كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون؛ وما كانوا عليه في العمل به فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل. ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار وهي:

المسألة الثالثة عشرة

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

أحدهما: أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار، واقتباس ما تضمنه من الحكم، ليعرض عليه النازلة المفروضة، لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم: أما قبل وقوعها فبأن

---

(١) وهي الاحتمالات العشرة، من المجاز والنسخ والمعارض العقلي الخ.

(٢) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل علي بن عيسى في ديوان الوزارة عن دواء الخمار وقد علق به، فأعرض عنه. فخجل. ثم سأل قاضي القضاة أبا عمر، فقال: قال الله تعالى: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ [الحشر: ٧] وقال النبي عليه السلام «استعينوا في الصناعات بأهلها» والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة في الجاهلية وقد قال:

وكأس شربت على لذة ... وأخرى تداويت منها بها

ثم تلاه أبو نواس في الإسلام فقال:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء ... وداوني بالتي كانت هي الداء

فأسفر وجه حامد بالجواب، وبكت علي بن عيسى. وقال له: ما ضرك لو أجبت كما أجاب قاضي القضاة؟! وقد استظهر بالآية والحديث اهـ، ولا شك أن هذا مجون مرذول من قاضي القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين.

توقع على وفقه، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثاني: أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة أن[1] يظهر بادىء الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل، من غير تحرٍ لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه. وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة.

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] فليس مقصودهم الاقتباس منها، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم، إذ هو السابق المعتبر، وأخذ الأدلة فيه بالتبع، لتكون لهم حجة في زيغهم ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة، فلذلك ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] ويقولون ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] فيتبرءون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكِّمين للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة، لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه، حتى يكون عبداً لله، وأهل الوجه الثاني يحكّمون أهواءهم على الأدلة، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً، وتفصيل هذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد، وسيأتي تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى.

المسألة الرابعة عشرة

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين[2]: **أحدهما**: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك **والثاني**: الاقتضاء التبعي، وهو الواقع عَلَى المحل مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي.

فإذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاقتصار في الاستدلال عن الدليل المقتضى للحكم الأصلي؟ أم لا بد من اعتبار التوابع والإضافات، حتى يتقيد دليل الإطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها؟ هذا مما فيه نظر وتفصيل.

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولاً. فإن أخذه مجرداً صح الاستدلال، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح[3] وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ

---

(١) لعل الأصل (بأن يظهر).

(٢) سيقول في آخر المسألة (وإذا اعتبرت الأقضية والفتاوى في القرآن والحديث وجدتها على هذا الأصل) يعني فالمسألة تساعدك على تنزيل ما ورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الأصل.

(٣) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم إليه توابع تخرجه عن الحكم الأصلي. وعليك بالنظر في أمثلته السابقة لتعلم =

بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين، وتعيين المناط موجب ـ في كثير من النوازل ـ إلى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها، إذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال، فلا بد من اعتباره.

فقوله الله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥] الآية! لما نزلت أولاً كانت مقررة لحكم أصلي، منزل على مناط أصلي من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق، فلم ينزل حكم أُولي الضرر. ولما اشتبه ذو الضرر ظن أن عموم نفي الاستواء يستوي[1] فيه ذو الضرر وغيره، فخاف من ذلك وسأل الرخصة، فنزل: ﴿غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥] ولما قال عليه الصلاة والسلام: «مَن نُوقِشَ الحسابَ عُذِّبَ»[2] بناء على تأصيل قاعدة أخروية، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [الانشقاق: ٨] لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث، فبيّن عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض، لا الحساب المناقش فيه. وقال عليه الصلاة والسلام «مَنْ أحبّ لِقاء الله أحبّ اللّهُ لقاءه» الخ[3] فسألته عائشة عن هذه الكراهية، هل هي هي الطبيعية[4] أم لا؟ فأخبرها أن «لا» وتبين مناط الكراهية المرادة. وقال الله تعالى: ﴿وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] تنزيلاً على المناط المعتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بيَّنه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله[5] حين جُحِش شِقُّه. وقال عليه الصلاة والسلام: «أنا وكافلُ اليتيم كهاتينِ»[6]، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرّ «لاَ تَوَلَّيَنَّ مالَ يَتيم»[7].

= منها صحة هذا. وأيضاً: سيقول بعد (موجب في كثير من النوازل إلى ضمائم) أي: أن هناك نوازل أيضاً لا ضمائم لها. وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذي لا ضمائم فيه وجعل الدليل مفرداً فهو صحيح، لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الأصلي، ولم يقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره كما قال. فإطلاقه عدم الصحة غير ظاهر. ألا ترى أن قوله تعالى **﴿وقوموا لله قانتين﴾** [البقرة: ٢٣٨] نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد. وانظر قوله بعد (فأما إن لم يكن ثم تعيين الخ) وقوله أيضاً (فإن سأل عن مناط غير معين الخ).

(١) هذا مبني على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوي الضرر يستوون مع المجاهدين وليس كذلك؛ لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل. فلذلك كان يذهب إلى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف.

(٢) أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة إلا النسائي.

(٣) تمامه «ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي عن عائشة وعن عبادة بن الصامت. كما في «**الجامع الصغير**».

(٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله، ومن كره الموت كرهه الله. ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت، فخافت وقالت: إنا لنكره الموت. قال: ليس ذلك، الخ. الحديث في «**البخاري**» في الرقاق، أي فهي كراهة للموت في حالة خاصة.

(٥) فقد قال «إنما جعل الإمام ليؤتم به. إلى أن قال: وإذا قعد فاقعدوا وصلى بهم قاعداً» الحديث متفق عليه.

(٦) رواية البخاري «أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين، وأشار بالسبابة والوسطى» في كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذي. ورواية أبي داود «كهاتين في الجنة».

(٧) تقدم.

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل، فلو فُرض نزول حكم عام، ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال: «قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ ثُمَّ استَقِمْ»[١] وقال لآخر: «لاَ تَغْضَبْ»[٢] وكما قَبِل مِن بعضهم جميعَ ماله، ومن بعضهم شطرَه، وردَّ على بعضهم ما أتى به[٣] بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله، إلى سائر الأمثال.

فصل

ولتعين المناط مواضع:

منها: الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام؛ كما إذا نزلت آية أو جاء حديث على سبب، فإن الدليل يأتي بحسبه، وعلى وفاق البيان التمام فيه، فقد قال تعالى[٤]: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية! إذ كان ناس يختانون أنفسهم، فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعاً قبل، حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾ [النساء: ٣] الآية! إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لا يقسطوا، وما أشبه ذلك. وفي الحديث «فمن كانت هجرتُه إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله». الحديث[٥]! أتى فيه بتمثيل الهجرة لمَّا كان هو السبب. وقال: «وَيْلٌ للأعقاب من النار»[٦] مع أن غير الأعقاب يساويها حكماً، لكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين. ومن ذلك كثير.

---

(١) أخرجه الترمذي.

(٢) قال رجل: يا رسول الله أوصني ولا تكثر علي لعلي لا أنسى قال «لا تغضب» أخرجه البخاري في كتاب **«الأدب»** ومالك والترمذي **«تيسير»**.

(٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أمر رسول الله ﷺ يوماً بالصدقة. فقال رجل: يا رسول الله عندي دينار. قال: «تصدق به على نفسك» قال: عندي آخر. قال: «تصدق به على ولدك». قال: عندي آخر، قال: «تصدق به على زوجك». قال: عندي آخر. قال: «تصدق به على خادمك». قال: عندي آخر. قال: «أنت أبصر به» ـ أخرجه في **«التيسير»** عن أبي داود والنسائي قال مصحح **«التيسير»** في إسناده محمد بن عجلان. فيه مقال.

(٤) ليست الآيتان والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طرو عوارض. حتى يكون من الاقتضاء التبعي الذي يخالف حكم الأصل. ويكون الحكم فيه مقصوراً عليه بحسب هذه العوارض فإن إباحة مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه، بل ذلك عام وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتامى. وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصراً على مسألة الهجرة. وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصراً على الأعقاب، كما قال المؤلف. فالأحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب، بل حكمه حكم غيره. وسيأتي له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص فهذه الأمثلة منه. أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل، فلا يشتبه عليك المقام.

(٥) تقدم.

(٦) أخرجه في **«التيسير»** عن الخمسة إلا الترمذي وهو جزء من حديث.

ومنها: أن يتوهم بعض المناطات داخلاً في حكم، أو خارجاً عنه، ولا يكون كذلك في الحكم[١] فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام: «مَن نُوقِشَ الحساب عُذِّبَ»[٢] وقوله: «مَنْ كرِهَ لِقاءَ اللَّهِ كرِهَ اللَّهُ لِقاءَهُ»[٣] ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي[٤] «ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك؟ وقد جاء فيما نزل عليَّ: استجيبوا لله وللرسول الآية!» أو كما قال عليه الصلاة والسلام؛ إذ كان إنما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية.

ومنها: أن يقع اللفظ المخاطب به مجملاً، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء، فيفتقر المكلف عند العمل إلى بيانه. وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين، وقد يقع لبعضهم دون بعض. فمثال العام قوله تعالى: ﴿وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ﴾ [الرعد: ٢٢] فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة، فجاءت أقوال النبي ﷺ وأفعاله مبينة لذلك. ومثال الخاص[٥] قصة عدي بن حاتم في فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود، حتى نزل بسببه: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقصته[٦] في معنى قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، وقصة ابن عمر في طلاق[٧] زوجته إلى أمثال من ذلك كثيرة.

فهذه المواضع ـ وأشباهها مما يقتضي تعيين المناط ـ لا بدّ فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة.

فأما إن لم يكن ثم تعيين[٨] فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع، ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل، ما لم يتعين فلا بد من اعتبار توابعه. وعند ذلك نقول: لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف[٩] يحصل في الواقع. إلا أن يجيب بحسب الواقع. فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه؛ لأنه سئل عن مناط معين، فأجاب عن مناط غير معين.

لا يقال: إن المعين يتناوله المناط غير المعين؛ لأنه فرد من أفراد عام. أو مقيدٌ من مطلق؟

لأنا نقول: ليس الفرض هكذا[١٠] وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام، لطروء

---

(١) أي: فيبين الشارع المناط، ويزيل اللبس.

(٢) تقدم. (٣) تقدم.

(٤) هو أبو سعيد بن المعلى. والحديث أخرجه البخاري.

(٥) فإن الإجمال كان عنده خاصة، ولم يكن مجملاً عند الصحابة في الآيتين.

(٦) وهي أنه لما سمع الآية قال: ما معناه أنهم ما كانوا يعبدونهم، فأجابه عليه الصلاة والسلام بما معناه (أليسوا يشرعون لهم الأحكام من أنفسهم) يعني وهذا لا يكون إلا من الرب سبحانه.

(٧) أي: في الحيض، وسؤال عمر، وإجابة المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله: «مره فليراجعها ـ إلى أن قال: فتلك العدة التي أمر الله تعالى» أي بقوله: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ [الطلاق: ١] ـ الحديث للستة.

(٨) وفي هذه الحالة لا يظهر فرق بين الأخذين، لأن فرض الوقوع المعتاد لا يغير شيئاً.

(٩) أي: عن أمر له كيفية وتوابع خاصة في وقوعه، بحيث يكون مما له مناط معين.

(١٠) أي: ليس الفرض الذي نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه في الجواب هكذا أي مناط خاص كائناً ما كان.

عوارض، كما تقدم تمثيله، فإن فرض عدم اختلافهما فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص. وما مثل هذا إلا مثل من سأل: هل يجوز بيع الدرهم من سِكّةٍ كذا بدرهم في وزنه من سكةٍ أخرى، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه؟ فأجابه المسؤول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء، فمن زاد أو ازداد فقد أربى. فإنه لا يحصل[1] له جواب مسألته من ذلك الأصل؛ إذ له أن يقول: فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا؟ أم لا؟ أما لو سأله: هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه؟ فأجابه كذلك، لحصل المقصود لكن بالعرض، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه. فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب بذلك الكلام لكان مصيباً، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق، فأجابه بمقتضى الأصل. ولو فصّل له الأمر بحسب الواقع لجاز، ويحتمل فرض صور كثيرة. وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل. وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين، وكثرت أعداد المسائل، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حد سؤاله. فإن سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلي، وإن سأل عن معين فلا بد من اعتباره في الواقع، إلى أن يستوفي له ما يحتاج إليه. ومَن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل. وبالله التوفيق.

وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة فينحصر القول فيه في خمسة فصول

الأول: في الإحكام والتشابه، وله مسائل:

المسألة الأولى

المحكم يطلق بإطلاقين: عام، وخاص. فأما **الخاص**: فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخاً أم لا. فيقولون: هذه الآية محكمة، وهذه الآية منسوخة، وأما **العام**: فالذي يعنى به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره. فالمتشابه بالإطلاق الأول هو المنسوخ، وبالإطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا. وعلى هذا الثاني مدارك كلام

---

(١) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال فإنه جواب بالعام في موضع يتعين فيه الخاص: لأن قوله: (فمن زاد الخ) يحتمل زاد في عدد الدراهم مع تساويها في الوزن ولو كانا من سكتين. ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم، لأنه نوع آخر. وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً؛ لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة في الوزن، فيكون الجواب صحيحاً. ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد؛ لأنه يبقى أن يقول: ومسألتنا ما حكمها؟ وأما بالنسبة إلى الجزء الثاني فهو جواب بالمباين لأن المسؤول عنه غير داخل في الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهماً. فلو حذفه كان أولى. وقوله (لكان مصيباً) يقال عليه إن الجواب حينئذ يكون أخص من السؤال، لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة. هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به فإذا كان المراد بالدرهم نوعاً من الصنج فلا يناسب كلامه.

المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] ويدخل تحت المتشابه والمحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي ﷺ: «الحلالُ بَيِّن، والحرام بَيِّن وبينهما أمور مشتبهات»[١] فالبين هو المحكم، وإن كانت وجوه التشابه تختلف[٢] بحسب الآية والحديث فالمعنى واحد؛ لأن ذلك راجع إلى فهم[٣] المخاطب.

وإذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيِّناتها داخلةً تحت معنى المتشابه، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة[٤] تحت معنى المحكم.

المسألة الثانية

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات، لكن النظر في مقدار الواقع منه: هل هو قليل؟ أم كثير؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة، لأمور:

أحدها: النص الصريح، وذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فقوله في المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] يدل أنها المُعظَم والجمهور. وأم الشيء معظمه وعامته، كما قالوا «أم الطريق» بمعنى معظمه، «وأم الدماغ» بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه «والأم» أيضاً الأصل ولذلك قيل لمكة «أم القرى» لأن الأرض دُحيت من تحتها، والمعنى يرجع[٥] إلى الأول، فإن كان كذلك فقوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] إنما يراد بها القليل.

والثاني: أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والإشكال كثيراً، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى، كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ١٣٨﴾ [آل عمران: ١٣٨] وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ[٦] لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، والمشكل الملتبس إنما هو إشكالٌ وحيرة لا بيان وهدى، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى، فدل على أنه ليس بكثير. ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابهاً لم يصح القول به، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق

---

(١) رواه في «التيسير» عن الخمسة وهذا لفظ البخاري.

(٢) سيأتي أن الآية في التشابه الحقيقي صراحة. وظاهر أن الحديث في التشابه الإضافي. وقد يندرج فيه أيضاً التشابه الواقع في المناط.

(٣) أي: فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب.

(٤) أي: بعد معرفة أنه الناسخ الخ. فإنه صار واضحاً لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره.

(٥) لا يظهر رجوعه للأول الذي هو المعظم، لأن المعنى الثاني يرجع إلى أنه المنشأ الذي تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى وتعليلها بأن الأرض دحيت من تحتها ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل. ولو قال (والأم أيضاً الأصل والعماد) كما في «القاموس» لظهر رجوعه للأول فإن الذي عليه المعتمد والمعول هو معظم الشيء وجمهوره، والنادر لا حكم له.

(٦) يقتضي الاستدلال أن معنى (لتبين) أي به، فيكون بيناً. ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولاحقه. وهو خلاف ما فسرت به الآية من أنه بيان السنة للقرآن.

بالمكلفين حكم من جهته زائدٌ على الإيمان به وإقراره كما جاء. وهذا واضح.

والثالث: الاستقراء، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد، كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١] وقال تعالى: ﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [لقمان: ٢] وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزمر: ٢٣] يعني يشبه بعضه بعضاً، ويصدِّق أولهُ آخرَه وآخرُهُ أوّلَه، أعني أوّله وآخره في النزول.

فإن قيل: كيف يكون المتشابه قليلاً؟ وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر به آنفاً، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول[١] كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة. ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال: لا عامّ إلا مخصص، إلا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها الكلية ألفيت لا تجري على معهود الاطراد. فالواجبات من الضروريات أُوجبت على حكم الإطلاق والعموم في الظاهر، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيدتها على وجوه شتى وأنحاءَ لا تنحصر، وهكذا سائر ما ذكر مع العام.

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة إلى ما اختلف فيه إلا القليل، ومعلوم أن المتفق عليه واضح، وأن المختلف فيه غير واضح، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه. وإلى هذا فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي، وقد اختلف فيه أولاً في معناه[٢]، ثم في صيغته، ثم إذا تعينت له صيغة «افعل» أو «لا تفعل» فاختلف في: ماذا تقتضيه؟ على أقوال مختلفة. فكل ما ينبني على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف[٣] فيه أيضاً، إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع، وما أعز ذلك؟

وأيضاً: فإن الأدلة التي يتلقَّى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب، وذلك عسير جداً، وأما الإجماع فمتنازع فيه أولاً، ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط[٤] كثيرة جداً، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه، ثم إن العموم مختلف فيه ابتداء: هل له صيغة[٥] موجودة أم لا؟ وإذا قلنا بوجودها

---

(١) أي: قبل معرفة ما يقتضي تأويله وإلا فبعدها يكون محكماً.

(٢) أي: هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء؟ أم هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به؟ وقوله (في صيغته) أي: هل له صيغة تخصه أم لا؟ وقوله (فيما تقتضيه) أي: الوجوب، أم الندب، أم الأمر المشترك؟ وهل تقتضي التكرار أم لا تقتضيه؟ وهل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عنه يقتضي الأمر بضده أم لا؟

(٣) أي: حقيقة أو حكماً، حيث بنى على مختلف فيه.

(٤) فاشترط بعضهم فيه انقراض العصر، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر، وهل لا بد له من مستند أم لا، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا وهكذا.

(٥) أي: هل الألفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم: كمن، والذي، والنكرة في سياق النفي، وهكذا، هل هي موضوعة للعموم؟ أم هي للخصوص؟ أم نقول بالوقف.

فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط، وأوصاف تعتبر، وإلا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره، وكذلك المطلق مع مقيده. وأيضاً: فاذا كان معظم الأدلة غير نصوص، بل محتملة للتأويل. لم يستقر منها للناظر دليل يسلم بإطلاق.

ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلة، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف، حتى أنها مختلف في كونها حجة أم لا، وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً إن اختلّت لم تُعمل أو اختلف في إعمالها، ومن جملة ما يقتنص منه الأحكام «المفهوم» وكله مختلف فيه، فلا مسألة تتفرع منه متفق عليها.

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى، بسبب اختلافهم فيه أولاً، ثم في أصنافه، ثم في مسالك علله، ثم في شروط صحته، ولا بد مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضاً، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً!

وأيضاً: فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين: «**إحداهما شرعية**»، وفيها من النظر ما فيها، و«**مقدمة نظرية**» تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة، بل الغالب أنه نظري فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضاً، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها، فهذا كله ما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جداً، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

فالجواب: أن هذا كله[1] لا دليل فيه. أما المتشابه بحسب التفسير المذكور ـ وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها ـ فلا تشابه فيها بحسب الواقع، إذ هي قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص، قد نصب الدليل على تخصيصه، وبيّن المراد به، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس: لا عام إلا مخصص. فأي تشابه فيه وقد حصل بيانه؟ ومثله سائر الأنواع. وإنما يكون متشابها عند عدم بيانه؛ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله ﷺ، ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة[2] الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه[3] زيغاً وانحرافاً عن الصواب.

---

(١) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف. وقوله: (بحسب التفسير المذكور) أي وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه بل يحتاج إلى غيره، يعني وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي فلا تدخل تلك الأنواع. وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهي الإشكال. وسيأتي جواب الثاني في المسألة التالية حيث يقول: (وأما مسائل الخلاف وإن كثرت الخ).

(٢) أي: وهذا غير موجود في الشريعة. فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه مخصصه، بل لا بد من قيام دليل الخصوص.

(٣) أي: إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده في الشريعة. لأن الدليل الشرعي هو مجموع العام ومخصصه. فالأخذ بالعام وحده زيغ.

ولأجل ذلك عُدّت المعتزلة من أهل الزيغ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وتركوا مبينه وهو[1] قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا﴾ [المائدة: ٩٥] الآية! وقوله: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥] واتبع الجبرية نحو قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦] وتركوا بيانه وهو قوله: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢] وما أشبهه. وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود. فإذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالمبين، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابها وليس بمتشابه في نفسه شرعاً، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم. وبيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة، وهي:

المسألة الثالثة

وهي أن المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين: أحدهما: حقيقي، والآخر إضافي. وهذا فيما يختص بها نفسها. وثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تتنزل عليه الأحكام.

فالأول: هو المراد بالآية، ومعناه راجع إلى أنه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نصب لنا دليل على المراد منه؛ فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يُحكم له معناه، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه؛ ولا شك في أنه قليل لا كثير، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة. ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به. وهذا مذكور في فصل البيان والإجمال. وفي نحو من هذا نزلت آية آل عمران ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] حين قدم وفد نجران على رسول الله ﷺ.

قال ابن إسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم، وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم ـ يريد في شأن عيسى ـ يقولون: هو الله؛ لأنه كان يحيي الموتى، ويبرىء الأسقام، ويخبر بالغيوب، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً،

---

(١) غير مفهوم أن تكون الآيتان في التحكيم بياناً لآيتي نسبة الفعل للخلق مربوطاً بمشيئتهم وفي الجزء الأول من «الاعتصام» في نفس هذا الموضوع أن الآيتين في التحكيم يردان على الخوارج في إنكارهم التحكيم على علي رضي الله عنه، استدلالاً منهم بآية ﴿إن الحكم إلا لله﴾ [يوسف: ٤٠] أما آيتا نسبة الفعل ففي تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة في ذلك لآية ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] وعليه فيتعين أن يكون قد سقط من الكلام.

١ ـ الآية التي بينت آيتي نسبة الفعل.

و٢ ـ رأي الخوارج.

و٣ ـ استدلالهم بآية ﴿إن الحكم إلا لله﴾ [يوسف: ٤٠] فتكون آيتا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبينتين لما في هذه الآية الأخيرة وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا. وسيأتي أيضاً في المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله في المسألة بعد هذه (ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة الخوارج وغيرهم) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج.

ويقولون: هو ولد الله؛ لأنه لم يكن له أب يعلم، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله. ويقولون: هو ثالث ثلاثة؛ لقول الله: فعلنا، وأمرنا، وخلقنا، وقضينا؛ ولو كان واحداً لما قال إلا: فعلتُ وقضيتُ وأمرتُ وخلقتُ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم. قال ففي كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن، يعني صدر سورة آل عمران إلى قوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤] ففي الحكاية مما نحن فيه أنهم[1] ما قدَروا الله حقَّ قدْره، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له الصاحبة والولد، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح إلا للخالق، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب. وكان الواجب عليهم الإيمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا، بل حكموا على الأمور الإلهية بمقتضى آرائهم، فزاغوا عن الصراط المستقيم.

والثاني: وهو الإضافي ليس بداخل في صريح الآية، وإن كان في المعنى داخلاً فيه؛ لأنه لم يصر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة، من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر، ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى. فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة[2]، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة، فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه، لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه؟ فلهذا قيل إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية.

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم. ومثله ما خرّجه مسلم عن سفيان قال سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [يوسف: ٨٠] فقال جابر: لم يجيء تأويل هذه الآية. قال سفيان: وكذب. قال الحميدي فقلنا لسفيان: ما أراد بهذا؟ فقال إن الرافضة تقول إن عليًّا في السحاب، فلا يخرج - يعني مع من خرج من ولده - حتى ينادي منادٍ من السماء - تريد علياً أنه ينادي - اخرجوا مع فلان! يقول جابر فذا تأويل هذه الآية. وكذب. كانت في إخوة يوسف، فهذه الآية أمرها واضح، ومعناها ظاهر، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها، كما دل الخاص على معنى العام، ودل المقيد على معنى المطلق. فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها، كما قطع غيره الخاص عن العام والمقيد عن المطلق، صار الموضع بالنسبة إليه من المتشابه؛ فكان من حقه التوقف، لكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية.

وأما الثالث: فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة، وإنما هو عائد على مناط الأدلة. فالنهي

---

(١) أي: فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه، لأن المباحث المذكورة عنهم في عيسى إنما هي من المحكم في آياتها التي وردت فيها، لا يوجد فيها اشتباه ولكن في الموضوع اتباع أهوائهم مبررين لها بهذه الخيالات الفاسدة. وهي أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم في تفسير الآيات المتشابهة ولذلك قال (وفي نحو من هذا نزلت آية الخ) ولم يقل: وفيه نزلت.

(٢) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين. بخلاف القسم الثالث فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه، وإنما الاشتباه في التطبيق.

عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية كذلك؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول، لا في الدليل على تحليله أو تحريمه؛ لكن جاء الدليل المقتضى لحكمه في اشتباهه، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه، وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل، فلا مدخل له في المسألة.

فصل

فإذا ثبت هذا فلنرجع إلى الجواب عن باقي[١] السؤال فنقول:

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها ـ كالعام والخاص وما ذكر معه ـ قليل، وأن ما عد منه غير معدود منه، وإنما يعد منه التشابه الحقيقي خاصة.

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من المتشابهات بإطلاق، بل فيها ما هو منها، وهو نادر؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبة المحجوب أمره عن العباد؛ كمسائل الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذلك. وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل، ولا تكليف يتعلق بمعناها، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها[٢] ومناطاتها؛ والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر[٣] بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه؛ والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة، فلكل مأخذ يجري عليه، وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر. فخرج المنصوص[٤] من الأدلة عن أن يكون متشابهاً بهذا الاعتبار، وإنما قصاراه أن يصير إلى التشابه الإضافي وهو الثاني، أو إلى التشابه الثالث.

ويدل على ذلك: أنك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل، لأنه أخذ الشريعة مأخذاً اطردت

---

(١) وهو الخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مما تقدم) هذا كتمهيد لربط أطراف المقام بعضها ببعض وكفذلكته على الجواب عن الشق الأول من السؤال لاحضار المقام كله لدى السامع.

(٢) أي: فيما يخرج عليه لدليل ويحمل عليه معناه فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله (وإنما قصاراه الخ) ويكون قوله (إلى التشابه الإضافي وهو الثاني) راجعاً إلى قوله مخارجها. وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعاً إلى قوله ومناطاتها.

(٣) أي: إن قلنا إن لله حكماً في نفس الأمر في كل مسألة، وهو رأي المخطئة فإن قلنا إن حكم الله في كل مسألة هو ما وصل إليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون الأمر أظهر.

(٤) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشىء عنهما أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه. وربما أيد ذلك قوله فيما سبق (ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى الخ) ولكنا لا نأخذ بهذا الفهم لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية.

له فيه، واستمرت أدلتها على استقامة، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل، والأمر على ضد ذلك. وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها، ومعترف بأن قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] على ظاهره من غير شك فيه، فيستقري من هذا إجماع على أن المتشابه في الشريعة قليل وإن اعترفوا بكثرة الخلاف.

وأيضاً فإن كل خلاف واقع لا يستمر أن يعدّ في الخلاف؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلّت، وما ضلّت إلا وهي غير معتبرة القول فيما ضلّت فيه، فخلافها لا يعد خلافاً، وهكذا ما جرى مجراها في الخروج عن الجادة، وإلى ذلك فإن من الخلاف ما هو راجع في المعنى إلى الوفاق، وهذا مذكور[١] في كتاب الاجتهاد، فسقط بسببه كثير مما يعد في الخلاف، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد، ووجه آخر وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج إليه في علم الشريعة قد أدخل[٢] فيها وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأساً لما اختل مما يحتاج إليه في الشريعة شيء بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها ـ دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم ـ بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى علم كلام العرب، كمالك والشافعي وأبي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالهم. فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف. ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً. وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج إليه المجتهد من العلوم المُعينة له على اجتهاده. فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن المتشابه قليل، وأن المحكم هو الأمر العام الغالب.

المسألة الرابعة

التشابه[٣] لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذلك من وجهين: أحدهما: الاستقراء أن الأمر كذلك والثاني: أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل، وبيان ذلك أن الفرع مبني على أصله، يصح بصحته، ويفسد بفساده، ويتضح باتضاحه ويخفى بخفائه، وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع، إذ كل فرع فيه ما في الأصل، وذلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها[٤] ببعض في التفريع عليها، فلو وقع في أصل من الأصول

---

(١) سيأتي في المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد في هذا الموضوع.

(٢) أي: قد أدخل في علم الشريعة ـ بعدما احتاج إليه هؤلاء المجتهدون وأمثالهم ـ شيء كثير وقع فيه خلاف، لا حاجة إلى علم الشريعة به. وقد حسب عليها. وعد من الخلاف فيها. وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار إليها سابقاً تحققت صحة ما يقول.

(٣) أي: الحقيقي الذي ظهر من تحقيقه في المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير إليه في آخر المسألة. وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات.

(٤) أي: فكثيراً ما يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر. فإذا كان في هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع =

اشتباه لزم سريانه في جميعها، فلا يكون المحكم أمّ الكتاب، لكنه كذلك، فدل على أن المتشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب.

فإن قيل: فقد وقع في الأصول أيضاً؛ فإن أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع، ولو كان زيغهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم.

فالجواب: أن المراد بالأصول القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية. وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة، وإنما في فروعها. فالآيات الموهمة للتشبيه، والأحاديث التي جاءت مثلها، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلٰهي: كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن، بل الأمر كذلك أيضاً في التشابه الراجع إلى المناط؛ فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البينة، وهي الأكثر. فإذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي، فعند ذلك[١] فرق بين الأصول والفروع في ذلك، ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيغ والضلال، وليس هو المقصود[٢] ههنا، ولا هو مقصود صريح اللفظ، وإن كان مقصوداً بالمعنى والله أعلم؛ لأنه تعالى قال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] الآية! فأثبت فيه متشابهاً؛ وما هو راجع لغلط[٣] الناظر لا ينسب إلى الكتاب حقيقة، وإن نسب إليه فبالمجاز.

المسألة الخامسة

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي، أو من الإضافي. فإن كان من الإضافي فلا بد منه إذا تعين بالدليل؛ كما بين العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والضروري بالحاجي، وما أشبه ذلك؛ لأن مجموعهما هو المحكم وقد مر بيانه. وأما إن كان من الحقيقي فغير لازم تأويله؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق

= عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فإنه يكون متشابهاً فيسري التشابه إلى الفروع التي انبنت على المتشابه أو إلى الأصول الأخرى التي ترتبط بهذا الأصل المتشابه. ومعلوم أن هذا كثير جداً، فيكون أكثر الفروع متشابهاً، فقوله: (لزم سريانه في جميعها) أي جميع فروع الأصول التي نيط التفريع عليها بهذا الأصل المتشابه. وليس المراد جميع فروع الشريعة: لأنه (أولاً) لا يوافق مدعاه من أن الأكثر يكون متشابهاً (وثانياً) لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبنى على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة.

(١) لعله سقط منه لفظ (لا). أي: فعند ملاحظة التشابه الإضافي لا يوجد فرق بين الأصول والفروع وقوله (ومن تلك الجهة) أي وبسبب التشابه الإضافي في الأصول جاء الزيغ في العقائد، كما تقدم له أمثلته.

(٢) أي: إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقي، وليس الإضافي مقصوداً في هذا المبحث، كما أنه ليس مقصوداً بلفظ الآية وإن كان داخلاً فيها بالمعنى كما ذكره سابقاً.

(٣) الناشىء من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق، فليس في نفس الأدلة اشتباه إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه.

به تكليف إن كان موحداً[(١)]؛ لأنه[(٢)] إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح، أو بالحديث الصحيح أو بالإجماع القاطع، أوْ لا. فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه، وهو الإضافي. وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّرٌ على ما لا يعلم، وهو غير محمود. وأيضاً فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا[(٣)] لهذه الأشياء، ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقُدوة وإلى ذلك فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٧] الآية! ثم قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران] وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضاً، رجوعاً إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها. من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع، تأنيساً للطالبين، وبناءً على استبعاد الخطاب بما لا يفهم، مع إمكان الوقوف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] وهو أحد[(٤)] القولين للمفسرين، منهم مجاهد. وهي مسألة اجتهادية، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف. وقد استدل الغزالي على صحة هذا المذهب بأمور ذكرها في كتابه المسمى «**بإلجام العوامّ**»، فطالعه من هنالك.

المسألة السادسة

إذ تسلط التأويل على المتشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة: أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار، متفق[(٥)] عليه في الجملة بين المختلفين؛ ويكون اللفظ المؤوّل قابلاً له. وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أوْ لا. فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه، فلا يقبل التأويل. وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم[(٦)] أوْ لا. فإن جرى

---

(١) راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والإجمال تجد في أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف، وإما أنه لا وجود له، أي إذا وقفنا على ﴿**والراسخون في العلم**﴾ [آل عمران: ٧]. وعليه فلعل الأصل هنا إن كان (موجوداً) أي على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيقي.

(٢) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل، لأن هذا التشقيق لا يجيء في المجمل الحقيقي الذي يقول فيه (إن كان موجوداً) وكذا الضمير في (بيانه) للمجمل مطلقاً.

(٣) أي: لم يتعرضوا ويتصدوا له، في باب ضرب. من قولهم عرض له. أشد العرض واعترض له قابله بنفسه كما في «**شرح القاموس**».

(٤) وعليه فلا يوجد المتشابه بالمعنى الحقيقي.

(٥) هذا هو الوصف الثاني، ولم يبن عليه شيئاً في بيانه الآتي. وكأنه لازم للوصف الأول. وهو صحة المعنى في الاعتبار. لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق عليه في الجملة. وإن خولف في التفصيل. فرجع الأمر إلى شرطين (الأول) صحة المعنى في الاعتبار بأن يكون متفقاً مع الواقع المعترف به إجمالاً ممن يعتد بهم. (والثاني) أن يكون وضع اللفظ قابلاً له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقةً أو مجازاً أو كنايةً، جارياً في ذلك على سنن اللغة العربية.

(٦) يعني: أن اللفظ إذا كان قابلاً بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر: هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هذه القضية من الخارج، أم لا يجري بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر؟ فإن جرى على ذلك فلا يصح طرحه، لأن الشرطين قد تحققا. فاللفظ قابل، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه، أي: لا يأبى اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل. وبهذا يتبين أن =

على ذلك فلا إشكال في اعتباره؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه، فاطّراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً، وذلك غير صحيح ما لم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته. وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حاله[١] والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر[٢] رجوعاً إلى العمى، ورمياً في جهالة، فهو ترك للدليل لغير شيء، وما كان كذلك فباطل.

هذا وجه.

ووجه ثان: وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه، فالناظر[٣] بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة، اعتماداً على الراجح، ولا يلزم نفسه الجمع. وهذا نظر يرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة. وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه، فذلك الوجه إن صح واتفق[٤] عليه فذاك، وإن لم يصح فهو نقض الغرض، لأنه رامَ تصحيح دليله المرجوح لشيء[٥] لا يصح. فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل، وذلك يقتضي بطلانه عندما رام أن يكون صحيحاً. هذا خلف.

ووجه ثالث[٦]: وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة، فردّه إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه، وهو جمع بين النقيضين. ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥] بالفقير، فإن ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح[٧] وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] أنه من غَوِي[٨] الفصيل، لعدم صحة غَوَى بمعنى غوِي. فهذا

= اللفظ في قوله (والمعنى المقصود من اللفظ) ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل، وإلا لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأبى المعنى المؤول به اللفظ، فيتحد الآبي والمأبي. بل اللفظ هو اللفظ الخبري والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبي.

(١) أي: ولو قبله اللفظ.

(٢) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعي. أي: تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح في مقتضى العلم يكون رجوعاً إلى عدم صرف. وقوله (ترك للدليل) أي: وهو اللفظ الظاهر المتشابه.

(٣) أي: إن الناظر في أمر تعارض عليه دليلان أحدهما راجح والآخر مرجوح له طريقان في التخلص من المعارضة: إما أن يهدر المرجوح بما يقتضي إهداره، وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحاً متفقاً عليه ولا يعارض دليله الراجح. أما أنه يحمل المرجوح على وجه آخر لا يعارض الراجح ولكنه لا يكون صحيحاً في ذاته أو لا يوافقه عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة.

(٤) أي: حتى يسلم الخصم صحة المعنى في ذاته. فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه.

(٥) لعل الأصل (بشيء).

(٦) لا يبعد عما قبله.

(٧) لأن إبراهيم الذي يقدم العجل السمين المشوي لضيوفه من عند أهله لا يصح أن يعد فقيراً. فهذا غير صحيح في الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم. وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له. ومثال بيان تخلف فيه الجميع: لأن اللفظ لا يقبله. لا من الإشارة في (هذا) ولا من العطف في قوله (وهدى الخ) ولا يجري على مقتضى العلم.

(٨) بالكسر إذا بشم من شرب اللبن. أي فالتأويل فاسد لأن ما في القرآن بالفتح. وسيأتي له هذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة.

لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لا يصح فيه من جهة المعنى. ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان[١] ابن سمعان في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

فصل

وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل، بل هو جارٍ في باب التعارض والترجيح؛ فإن الاحتمالين[٢] قد يتواردان على موضوع واحد، فيفتقر إلى الترجيح فيهما، فذلك ثانٍ عن صحة قبول المحل لهما، وصحتهما في أنفسهما، والدليل في الموضعين واحد.

الفصل الثاني في الأحكام والنسخ
ويشتمل على مسائل

المسألة الأولى

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والذي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة، كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك. ونهَى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر، كالافتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله وللشركاء الذين ادّعوهم افتراءً على الله، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير أصل، مما يخدم أصل عبادة غير الله، وأمَر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها، كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده، والصبر، والشكر، ونحوها، ونهى عن مساوىء الأخلاق من الفحشاء، والمنكر، والبغي، والقول بغير علم، والتطفيف في المكيال والميزان، والفساد في الأرض، والزنى، والقتل، والوأد، وغير ذلك مما كان سائراً في دين الجاهلية. وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر.

ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خِطَّةُ الإسلام كملت[٣] هنالك الأصول الكلية على تدريج، كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم[٤] المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات[٥]

---

(١) يأتي للمؤلف في المسألة التاسعة المشار إليها آنفاً بيان عن بيان هذا.

(٢) لعل الأصل (الدليلين) وسيأتي بسطه في مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد.

(٣) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولاً لم تكن حاصلة رأساً في مكة ثم أنشئت في المدينة. ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا (التي وضع أصلها بمكة).

(٤) تقدم في المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالاً في حفظ النفس. فالذي كان بالمدينة في ذلك إكماله بالتصريح بتحريمه، ووضع الحدود في شربه. والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً.

(٥) لا ينافي هذا قوله الآتي (إنما هو لما كان فيه تأنيس الخ) الذي يقتضي أنه روعي أولاً: التخفيف ثم روعي التشديد بالمدينة. لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكاليف التي كانت مطلقة؛ وتفصيلها اقتضى اقترانها =

والرخص، وما أشبه ذلك، كلُّه تكميل للأصول الكلية.

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام. وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيسٌ أولاً للقريب العهد بالإسلام واستئلافٌ لهم؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخِيَرة[١] في الجملة ثم صار محدوداً مقدراً، وأن القبلة كانت بالمدينة بيتَ المقدس ثم صارت الكعبة، وكحِلّ نكاح المتعة[٢] ثم تحريمه، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً، والظهار كان طلاقاً ثم صار غير[٣] طلاق، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم.

المسألة الثانية

لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية، والقواعد الأصولية في الدين، على غالب الأمر، اقتضى ذلك أن النسخ فيها[٤] قليل لا كثير؛ لأن[٥] النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً.

ويدل على ذلك[٦] الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي ألبتة. ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ

= بمشقات وحرج في بعض الأحيان، فروعيت الرخص. فهي حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص. ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة مع باب النسخ في كتاب «**الأحكام**» للآمدي لتزداد بصيرة في هذا الموضوع وتعرف الخلاف في جواز نوع النسخ الذي جعله المؤلف معظم النسخ.

(١) أي: في نوعه ومقداره، وإلا فالإنفاق مطلوب من أول التشريع. لا خيرة فيه بمعنى الإباحة. وهذا معنى قوله (في الجملة).

(٢) التحقيق أن نكاح المتعة أبيح في غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم. فالتحليل كان لضرورة وقتية ثم نسخ، وكلاهما كان بالمدينة. فالمثال على ما ترى.

(٣) يعني وهو أشد؛ لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق.

(٤) أي: في الأحكام المنزلة بمكة، لا في الأحكام الكلية، حتى لا يتنافى مع قوله بعد (لا يكون فيها وقوعاً الخ) وقوله (لم يثبت نسخ لكلي) ولو قال فيه لكان نصاً في المراد.

(٥) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل ـ أو نادر كما يقول بعد ـ.
١ ـ وجه خاص، وهو أن أكثر ما نزل بها كليات، وهي لا نسخ فيها. أما أن أكثر ما نزل بها كليات فقد تقرر في المسألة الأولى. وأما أن الكليات لا نسخ فيها فدليله الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية الخ وإذا صحت المقدمتان ثبت أنه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية، بل في القليل منها. وهو المطلوب.
٢ ـ ما أضافه بقوله (وإلى هذا فإن الاستقراء الخ) وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها. وهذا كما يصح دليلاً على قلة النسخ في الأحكام المكية، يدل على قلته في الأحكام المدنية أيضاً. وإن كان سياقه للاستدلال على المكي.
٣ ـ في قوله (ووجه آخر وهو أن الأحكام الخ) وهو كسابقه عام للمكي والمدني. ولذلك أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك في سائر الأحكام.

(٦) أي: على أن النسخ لا يكون في الكليات، لا على أصل الدعوى. فهو استدلال على مقدمة الدليل.

تحقق هذا المعنى؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها، والجزئيات المكية قليلة.

وإلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكماً قليلة. ويَقوى[١] هذا في قول من جعل المنسوخ من المتشابه، وغير المنسوخ من المحكم؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فدخول النسخ في الفروع المكية قليل، وهي قليلة، فالنسخ فيها قليل، فهو إذاً بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر[٢].

ووجه آخر، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق[٣]؛ لأن ثبوتها على المكلف أوّلاً محقَّق، فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق. ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ[٤] القرآن ولا الخبر المتواتر، لأنه رفع للمقطوع به بالمظنون، فاقتضى هذا أن ما كان من الأحكام المكية يدعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الاحكام فيهما.

فصل

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية.

ويدل على ذلك **الوجهان الأخيران، ووجه ثالث**، وهو أن غالب[٥] ما ادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعاً فيه، ومحتملاً، وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بياناً لمجمل؛ أو تخصيصاً لعموم، أو تقييداً لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع، مع البقاء على الأصل من الاحكام في الأول والثاني. وقد أسقط ابن العربي من الناسخ والمنسوخ كثيراً بهذه الطريقة. وقال الطبري: أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت، ثم اختلفوا في نسخها: قال ابن النحاس: فلما ثبتت بالإجماع وبالأحاديث الصحاح عن النبي ﷺ، لم يجز أن تزال إلا بالإجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها، ولم يأت من ذلك شيء، انتهى المقصود منه.

ووجه رابع: يدل على قلة النسخ وندوره، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين؛ كالخمر والربا، فإن تحريمهما بعدما كانا على حكم الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة[٦] الأصلية.

---

(١) لأنه حينئذ يكون مقابلاً للمحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه.

(٢) أي: لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل.

(٣) يشبه كلام ابن النحاس الآتي بعد فلعله مأخذه.

(٤) نعم هو قول الأكثرين. وحجتهم واضحة. وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالآحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين، بخلاف النسخ فإنه إبطال.

(٥) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها مثل الجلالين في «التفسير» ليست على ما ينبغي. وإن كان جرياً على الاصطلاح الآتي في المسألة بعد فهو تساهل في التعبير غير محمود في بيان كلام الله تعالى.

(٦) يدل على أن الخمر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ما سبق له أن تحريمه داخل في الأصل المكي إجمالاً وهو حرمة الجناية على النفس والأعضاء.

ولذلك قالوا في حد النسخ: إنه رفع الحكم الشرعي[١] بدليل شرعي متأخر، ومثله رفع براءة الذمة بدليل. وقد كانوا[٢] في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً، إلى أن نزل: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]. وروي أنهم كانوا[٣] يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢﴾ [المؤمنون: ٢] قالوا: وهذا إنما نَسخ أمراً[٤] كانوا عليه، وأكثر القرآن[٥] على ذلك. معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة، فهو مما لا يعد نسخاً. وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية. فإذا اجتمعت هذه الأمور، ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة، لم يتخلص في يدك من منسوخها إلا ما هو نادر. على أن ههنا معنى يجب التنبه له، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ. وهي:

المسألة الثالثة

وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين: فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخراً، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيِّده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد، فكأن[٦] المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً، فصار مثل الناسخ والمنسوخ. وكذلك العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دل عليه[٧] الخاص،

---

(١) أي: والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً.

(٢) روي في «التيسير» عن زيد بن أرقم قال: كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت ﴿وقوموا لله قانتين﴾ [البقرة: ٢٣٨] فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام. أخرجه الخمسة.

(٣) أخرج ابن مردويه أنه كان ﷺ إذا صلى يلتفت في الصلاة فنزلت هذه الآية، وأخرجه الحاكم وصححه، والبيهقي في «سننه» أنه كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت الآية.

(٤) أي: فليس نسخاً لحكم شرعي، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة وقد تفنن في تسمية هذا النوع تحريم ما هو مباح بالإباحة الأصلية، أو رفع براءة الذمة بدليل، أو نسخ أمر كانوا عليه. وهي عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي.

(٥) أي: أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدريج في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم. فلا يعد نسخاً، لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها.

(٦) إنما قال (كأن) لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتي في العام بعد فيقال نظيره هنا. أي أن الذي أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيد.

(٧) أي: أهمل منه ما دل الخاص على إهماله. وهو ما عدا مدلول الخاص.

وبقي السائر على الحكم الأول. والمبين مع المبهم[(١)] كالمقيد مع المطلق. فلما كان كذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني؛ لرجوعها إلى شيء واحد.

ولا بد من أمثلة تبين المراد: فقد روي عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨] إنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْءَاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠]. وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق؛ إذ كان قوله: ﴿نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠] مطلقاً ومعناه مقيد بالمشيئة، وهو قوله في الأخرى ﴿لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨] وإلا فهو إخبار، والأخبار لا يدخلها[(٢)] النسخ.

وقال في قوله: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٤] إلى قوله: ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٦] هو منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الشعراء: ٢٢٧] الآية! قال مكي: وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال: «منسوخ» قال وهو مجاز لا حقيقة؛ لأن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه، بينَّه حرف الاستثناء أنه[(٣)] في بعض الأعيان الذين عمهم اللفظ الأول: والناسخ منفصل[(٤)] عن المنسوخ رافع لحكمه، وهو بغير حرف. هذا ما قال. ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص.

وقال في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النور: ٢٧] إنه منسوخ بقوله: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ [النور: ٢٩] الآية! وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء، غير أن قوله: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ [النور: ٢٩] يثبت[(٥)] أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة.

وقال في قوله: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١] إنه منسوخ[(٦)] بقوله: ﴿وَمَا كَانَ

---

(١) كما يأتي مثاله بعد في قوله تعالى: ﴿قل الأنفال لله والرسول﴾ [الأنفال: ١] مع قوله ﴿واعلموا أنما غنمتم﴾ [الأنفال: ٤١] الآية.

(٢) أي: لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير: كالأخبار بوجود الأله وبصفاته، فدخول النسخ في هذا المدلول محال بإجماع. أما إذا كان مما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو ففيه خلاف، والمختار جوازه. وأما نسخ تلاوة الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذلك فكل من هذين جائز. لأنه من التكليف، فيدخله النسخ. فانظر معنى الآية هل هو مما يتغير فيدخله النسخ على المختار؟ أم لا يتغير فلا يدخله؟ وقالوا إن من أمثلة ما لا يتغير أن تقول أهلك الله زيداً، لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلا يتأتى فيها التغيير. والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاماً فيأتي الثاني يبين تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية. إلا أنه يكون على اصطلاح المتقدمين لا اصطلاح الأصولين. وكلامه في هذا. راجع **«الأحكام»** للآمدي.

(٣) أنه بدل من الضمير في بينه. فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظن.

(٤) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ، ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء.

(٥) بل في نفس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة. لأن قوله ﴿حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها﴾ [النور: ٢٧] يقتضي ذلك.

(٦) وبه قال عطاء. وهو مبني على أن الآية الثانية في الجهاد، وقد بين الفخر مع هذا أنه لا يلزم النسخ. وقيل إنها =

﴿الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ [التوبة: ١٢٢] والآيتان في معنيين، ولكنه نبّه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع.

وقال في قوله تعالى: ﴿قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١] منسوخ بقوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١] وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله: ﴿لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١].

وقال في قوله: ﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٦٩] إنه منسوخ بقوله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا﴾ [النساء: ١٤٠] الآية! وآية الأنعام[١] خبر من الأخبار، والأخبار لا تنسخ ولا تُنسخ.

وقال في قوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ [النساء: ٨] الآية! إنه منسوخ بآية المواريث. وقال مثله الضحاك والسدي وعِكرمة. وقال الحسن، منسوخ بالزكاة. وقال ابن المسيَّب: نسخه الميراث والوصية. والجمع بين الآيتين ممكن، لاحتمال حمل الآية على الندب[٢]، والمراد بأولي القربى من لا يرث، بدليل قوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ﴾ [النساء: ٨] كما ترى[٣] الرزق بالحضور. فإن المراد غير الوارثين. وبيّن الحسن أن المراد الندب أيضاً، بدليل آية الوصية والميراث، فهو من بيان المجمل والمبهم.

وقال هو وابن مسعود في قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] إنه منسوخ بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة[٤] إذ تقدم قوله: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾ [البقرة:

= في أحكام التفقه في الدين لا دخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف. إلا أنه لا داعي إذن لقوله (ولكنه نبه الخ) لأن هذا هو معنى النسخ.

(١) نزل بمكة ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون﴾ [الأنعام: ٦٨] الآية، فشكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف إذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه، وهذا حرج فنزلت الرحمة والرخصة بقوله ﴿وما على الذين يتقون﴾ [الأنعام: ٦٩] أي الشرك والمعاصي ﴿من حسابهم من شيء ولكن ذكرى﴾ [الأنعام: ٦٩] فأبيح لهم البقاء في أماكنهم مع تذكير الخائضين وإرشادهم. ثم إن المنافقين في المدينة كانوا يجالسون أحبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن في الإسلام والقرآن فنزلت الآية ﴿وقد نزل عليكم في الكتاب﴾ [النساء: ١٤٠] خطاباً للمنافقين بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله الخ إلى أن قال إنكم، أيها المنافقون، إذاً مثل هؤلاء الأحبار الكفار. وعليه فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون﴾ [الأنعام: ٦٨] الخ الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع **«الفخر الرازي»** في الآيتين. وعلى ما قاله يكون حصل نسخ مرتين: نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكرى. وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام. ونسخ للتخفيف ثانياً بآية ﴿وقد نزل عليكم في الكتاب﴾ الخ في سورة النساء [١٤٠]. وقد قالوا: إن هذا لا يعهد مثله في الشريعة كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه **«زاد المعاد»**. هذا ثم لا يخفى أن قوله ﴿وما على الذين يتقون﴾ [الأنعام: ٦٩] يفيد حكماً شرعياً هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً لأنه ليس بخبر معنى، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً وآخراً، وسيأتي مثله في الأمر غير الصريح.

(٢) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ ولكنها مما تهاون فيه الناس راجع **«البخاري»**.

(٣) تحريف ولعل الأصل (لما شرط الرزق بالحضور كان المراد الخ).

(٤) ومعنى الآية على كلام ابن عباس ﴿إن تبدوا ما في أنفسكم﴾ وما تعلمونه في موضوع الشهادة بأن تقولوا =

٢٨٣] ثم قال: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية! فحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم، أو بيان المجمل.

وقال في قوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١] إنه منسوخ بقوله: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النور: ٦٠] الآية! وليس بنسخ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم.

وعن أبي الدرداء وعُبادة بن الصامت في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [الأنعام: ١٢١] أنه ناسخ لقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه فهو تخصيص للعموم، وإن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً من باب التخصيص لكن آية الأنعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول، وفي الثاني بالعكس[1].

= لصاحب الحق نعلم الشيء ولكنا لا نشهد به عند الحكام، أو تخفوه بألا تطلعوا صاحب الحق على ما تعلمونه، يحاسبكم به الله على كل حال. لأنه كتمان للشهادة ومضيع للحق. فيكون قوله ﴿وإن تبدوا﴾ [البقرة: ٢٨٤] الخ من باب بيان المجمل لقوله ﴿ولا تكتموا﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فقد كان يحتمل الأمرين. كما يحتمل أحدهما فقط. وعليه لا تكون آية ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] مرتبطة بهذه الآية. فقوله (بدليل الخ) سقط منه كلام تقديره (وليس بمنسوخ بدليل الخ). أما على رواية أنه لما نزلت آية ﴿وإن تبدوا﴾ شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه ﷺ وقالوا: كلفنا من الأمر ما نطيق. من صوم وصلاة الخ، ولكن نزلت هذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة. فأنزل الله آية ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] يعني فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون في النفس غير العزم على الفعل الذي تطيقونه فيكون معنى كونها ناسخة لآية ﴿وإن تبدوا﴾ أنا مبينة لإجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشمله قوله ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم﴾ [البقرة: ٢٨٥]. والحاصل أنه على رأي ابن عباس لا تعلق لآية ﴿لا يكلف الله﴾ بآية ﴿وإن تبدوا﴾ وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها، بل هي مبينة لإجمال آية ﴿ولا تكتموا الشهادة﴾ [البقرة: ٢٨٣]. وأما إذا جرينا على رواية جثو الصحابة على الركب فتكون آية ﴿لا يكلف﴾ مخصصة أو مبينة لإجمال آية ﴿وإن تبدوا﴾ الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر فنزلت الآية مخرجة لما عدا العزم الذي في الوسع اجتنابه. ويكون قوله: (فحصل أن ذلك من باب التخصيص الخ) صحيحاً لكن بما شرحناه. ويكون في الكلام سقط آخر قبل قوله: (فحصل) تقديره: وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسايرة ابن عباس تكون آية ﴿لا يكلف﴾ مخصصة أو مبينة لآية ﴿وإن تبدوا﴾ لا ناسخة. ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه، لأن ابن مسعود الذي يقول. كما في «البخاري» و«مسلم». «والله الذي لا إله إلا هو ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحد أعلم مني بكتاب الله تعالى تبلغه الإبل لركبت إليه) الذي يقول ذلك لا يقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية، ولكنه إذا قال بالنسخ فإنما يقول بعلمه هو. هذا وقد روى البغوي في «تفسيره» بجملة طرق أن ابن عباس يقول إنها منسوخة بآية ﴿لا يكلف﴾ راوياً حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هذه الآية. ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مبينة بها على ما شرحناه، ولم يذكر البغوي عنه الوجه الذي ذكره المؤلف من رجوعها إلى قوله ﴿ولا تكتموا﴾ بل ذكر وجهاً آخر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به، وأن الحساب لا يستلزم العقاب وأنها تتلاقى مع حديث «فأما المؤمن فيقول له ربه ألم تفعل كذا، ألم تفعل كذا؟ ثم يقول سترتها عليك في الدنيا واليوم أغفرها لك. وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره» وهذا معنى ﴿فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ [البقرة: ٢٨٤]. ولا شك أن هذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا.

(١) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للمتأخر. لأن سورة المائدة متأخرة عن الأنعام وهو رأي الأكثر. يقولون: يخصص العام بالخاص مطلقاً تقدم أو تأخر. وقال بعضهم: لا يخصص الكتاب الكتاب مطلقاً =

وقال عطاء في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٦] إنه منسوخ بقوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] إلى آخر الآيتين، وإنما هو تخصيص وبيان لقوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ﴾ [الأنفال: ١٦] فكأنه على معنى: ومن يولهم وكانوا مثلَي عدد المؤمنين، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير. وقال في قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وهذا من باب تخصيص العموم.

وقال وهب بن منبّه في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥] نسختها الآية التي في غافر: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [غافر: ٧] وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى؛ إذ هو خبر محض[(١)]، والأخبار لا نسخ فيها، وقال ابن النحاس. هذا لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ؛ لأنه خبر من الله، ولكن يجوز أن يكون وهب بن منبه أراد أن هذه الآية على نُسخة[(٢)] تلك الآية، لا فرق بينهما، يعني أنهما بمعنى واحد وإحداهما تبين الأخرى. قال: وكذا يجب أن يتأول للعلماء، ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم، إذا كان لما قالوه وجه. قال: والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد ثم أسند عن قتادة في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥] قال: للمؤمنين منهم.

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] الآية! منسوخ بقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] وإنما هو بيان[(٣)] لما يسمى كنزاً، وأن المال إذا أديتْ زكاته لا يسمى كنزاً، وبقي ما لم يزك داخلاً تحت التسمية. فليس من النسخ في شيء.

وقال قتادة في قوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢] إنه منسوخ بقوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وقاله الربيع بن أنس والسدي وابن زيد، وهذا من الطراز المذكور؛ لأن الآيتين مدنيتان، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدِّين لا حرج فيه، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع، فصار معنى قوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢] فيما استطعتم، وهو معنى قوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن.

وقال قتادة أيضاً في قوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] إنه نسخ[(٤)] من ذلك التي لم يدخل بها، بقوله: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] والتي يئست

= تقدم المخصص أو تأخر. وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم العام في التاريخ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً.

(١) أي: ولا يؤول إلى تكليف حتى يدخله النسخ، إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه.

(٢) وهل قرأها ابن النحاس (نسختها) اسماً مبتدأ خبره الآية التي الخ أم قرأها فعلاً؟ الأول أقرب إلى غرضه، وأيسر في تأويله كلامه.

(٣) بدليل الأحاديث الكثيرة الواردة في أن الكنز هو الذي لا تؤدي زكاته، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما. وخرج بعضها البخاري ومالك، والبعض أبو داود. راجع «التيسير».

(٤) يريد وحكمه يجري على ما سبق من أنه بيان وتخصيص.

من المحيض والتي لم تحض بعد والحامل، بقوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ﴾ إلى قوله: ﴿أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤].

وقال عبد الملك بن حبيب في قوله: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت: ٤٠] وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٩] وقوله: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ٢٨﴾ [التكوير: ٢٨] إن ذلك منسوخ بقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٩﴾ [التكوير: ٢٩] وهذه الآية إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد، وهو معنى لا يصح نسخه، فالمراد[1] أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه.

وقال في قوله: ﴿ٱلۡأَعۡرَابُ أَشَدُّ كُفۡرٗا وَنِفَاقٗا﴾ [التوبة: ٩٧] وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغۡرَمٗا﴾ [التوبة: ٩٨] إنه منسوخ بقوله: ﴿وَمِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ مَن يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [التوبة: ٩٩] الآية! وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها، والمقصود أن عموم[2] الأعراب مخصوص بمن كفر، دون من آمن.

وقال أبو عبيد وغيره إن قوله: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ﴾ [آل عمران: ٨٩] الآية! وقد تقدم لابن عباس مثله.

وقيل في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر: ٥٣] منسوخ بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١١٦] الآية! وهذا من باب تخصيص العموم لا من باب النسخ وفي قوله: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] إنه منسوخ[3] بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ ١٠١﴾ [الأنبياء: ١٠١] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ﴾ [مريم: ٧١] منسوخ بها أيضاً، وهو إطلاق النسخ في الأخبار، وهو غير جائز. قال مكي: وأيضاً فإن هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول[4] الثاني محله، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكليته، إنما زال بعضه، فهو تخصيص[5] وبيان. وفي قوله: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ

---

(١) يستأنس بهذا لتصحيح النقص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابه.

(٢) أي: في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة أما الآية الوسطى مع الأخيرة فلا تعارض بينهما. لأن كلاً منهما صريح في بعض الأعراب، فلا يتوهم فيهما نسخ ولا تخصيص.

(٣) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة.

(٤) أي: وكأن الأول ما حصل. وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم، وهو غير صحيح. هذا مراده.

(٥) أي: لمن يدخل النار من المعبودين. ويبقى الكلام في ورودها، فهل هو مخصص أيضاً بآية ﴿إن الذين سبقت﴾ [الأنبياء: ١٠١] مع أن آية الورود فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله: ﴿ثم ننجي الذين اتقوا﴾ [مريم: ٧٢] وهو الذي يفيده حديث مسلم: «لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد، فقالت حفصة: بلى يا رسول الله فانتهرها، فقالت: وإن منكم إلا واردها. فقال رسول الله ﷺ قد قال الله ﴿ثم ننجي الذين اتقوا﴾ [مريم: ٧٢] الآية، وكذا حديث ابن مسعود راجع «التيسير» في الآيتين. وعليه فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص. وهذا هو الذي درج عليه شراح الحديث.

﴿ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥] الآية! إنه منسوخ بقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٥] وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات.

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما[1] في تلقي الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود للشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين. فليفهم هذا، وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع[2] فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية، بدليل الاستقراء؛ فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت. وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ؛ وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باقٍ، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس.

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة. وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينيات. وقد قال[3] الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، وقال تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥] وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] وقال تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣] الآية، وكثير من الآيات أخبر فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة، وهي في شريعتنا، ولا فرق بينهما. وقال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨] وقال في قصة موسى عليه السلام: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴿١٤﴾﴾ [طه: ١٤] وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣] وقال: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ﴾ [القلم: ١٧] الآيات في منع الإنفاق، وقال: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] إلى سائر ما في ذلك من معاني الضروريات.

وكذلك الحاجيات، فإنا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق، هذا وإن كانوا قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات. ومثل ذلك التحسينيات؛ فقد قال تعالى[4]: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِى نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ﴾ [العنكبوت: ٢٩] وقوله:

---

(١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة. ومعنى الكلام حينئذ واضح، لا حاجة فيه إلى حذف ولا تغيير في لفظه.

(٢) هذا الكلام سبق. ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد (بل زعم الأصوليون) واستدلاله بالآيات على كلام الأصوليين.

(٣) ففي الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه. وفي الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق. وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة، والصيام، وإنفاق المال للفقراء، والقصاص.

(٤) انظر كيف يعد ما في هذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق، لا من ضد الضروريات، لا سيما قطع السبيل.

﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] يقتضي بظاهره دخول محاسن العادات، من الصبر على الأذى، والدفع بالتي هي أحسن، وغير ذلك.

وأما قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] فإنه يصدق[١] على الفروع الجزئية، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار. فإذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ، فهي في الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى. والله تعالى أعلم.

الفصل الثالث في الأوامر والنواهي وفيه مسائل

المسألة الأولى

الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة[٢] من الآمر: فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم ايقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة[٣]، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع.

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين: **أحدهما**: الإرادة الخَلْقية القَدَرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه ـ أو تقول[٤]: وما لم يرد أن يكون فلا سبيل إلى كونه **والثاني**: الإرادة الأمرية المتعلقة[٥] بطلب

---

(١) أي: فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات، لا سيما الضروريات المحفوظة في كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ.

(٢) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه، لأن هذه لا تلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول، بل ذلك عند المعتزلة، حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع، ويقع وهو لا يريده وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها: إيمان أبي لهب مطلوب بالاتفاق، وهو ممتنع الوقوع وإلا لانقلب العلم جهلاً وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم. وقد اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة. قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات: إرادة إيجاد الصيغة، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر، وإرادة الامتثال. والأخيرة هي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه. وقد ذكر هذه الثلاث الغزالي والإمام واحتج أبو علي بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتي للتهديد، ولا فارق إلا الإرادة وأجيب بأن التهديد مجاز. والمؤلف ذكر رابعاً.

(٣) أي: من المأمور والمنهي، لأنه بإرادته يقع الفعل أو لا يقع، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله. وما تشاؤون إلا أن يشاء الله.

(٤) التشقيق في العبارة مبني على أن الاعدام التي لا توجد هل تعلقت الإرادة بألا توجد أو أنه لم تتعلق الإرادة بوجودها فقط، وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود. كما قالوه في المكلف به في النهي الكف أو نفي الفعل. فمن قال: نفي الفعل قيل عليه إنه عدم لا يصلح أثراً للقدرة، يعني ولا يصلح أثراً للإرادة فيجيب بأنه يصلح، إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم. ويمكنه أن يفعل فلا يستمر فيصلح العدم أن يكون متعلقاً للقدرة والإرادة وعليه فالعبارة الثانية أوسع في الشمول من الأولى.

(٥) ظاهره أن الإرادة تنص على الطلب نفسه، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه، ولكان هذا هو الذي أجاب به الفخر عن استشكال آية ﴿ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة: ١٨٥] كما سيأتي، مع أن جوابه مبني على المعنى الأول في الإرادة. لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة =

إيقاع المأمور به وعدم ايقاع المنهي عنه. ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعل ما أمر به ويرضاه، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به وكذلك النهي يحب ترك المنهي عنه ويرضاه.

فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به، فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصور له معنى مفهوم. وأيضاً: فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العروّ عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدري، ولم يعن أهل المعصية، فلم يرد وقوع الطاعة منهم، فكان الواقع الترك، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول. والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر؛ فقد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد. وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد.

والإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة؛ فقال تعالى في الأولى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ٢٥] الآية! وفي حكاية نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم﴾ إلى قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣] وهو كثير جداً. وقال في الثانية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ[1] بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] الآية! ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٦] إلى قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٨] ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] وهو كثير جداً أيضاً.

ولأجل عدم التنبه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة؛ فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً[2]، وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها[3] في الأمر مطلقاً. ومَن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك. وحاصل الإرادة

= للطلب ويدل عليه قوله (فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني الخ) ولا ينافيه قوله بعد (وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع) لأنه يجب حمله على ما قرره هنا.

(١) في «**الفخر**»: استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريده الله، لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذي لم يرده الله. وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر. ولم أجد في «**الألوسي**» ولا في «**البغوي**» أيضاً تفسير الإرادة بالرضا والمحبة في هذه الآيات كما قاله المؤلف ومتى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لإشكالات المعتزلة في مثل هذه الآيات أما صاحب «**القاموس**». فقال: الإرادة المشيئة. وأما شارحه فلم يزد شيئاً. وقال في «**اللسان**»: أراد الشيء شاءه، ثم قال: أراد الشيء أحبه وعنى به. فتم للمؤلف ما أراد رحمه الله.

(٢) أخذاً بظاهر رأي أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والإرادة. غافلاً عن تعدد معنى الإرادة.

(٣) أخذاً بظاهر رأي المعتزلة في تضمن الأمر الإرادة أو استلزامه لها.

الأمرية أنها إرادة التشريع[١]، ولا بد من إثباتها بإطلاق. والإرادة القدرية هي إرادة التكوين. فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد[٢] وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير؛ وهي أيضاً إرادة التكليف. وهو شهير في علم الأصوليين أن يقولوا «إرادة التكوين» ويعنون بالمعنى الثاني[٣] الذي يجري ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب. ولا مُشاحّة في الاصطلاح. والله المستعان.

المسألة الثانية

الأمر بالمطلقات[٤] يستلزم قصد الشارع إلى ايقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها.

وذلك أن معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك[٥] ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب يستلزم[٦] مطلوباً والقصدَ[٧] لإيقاع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب إلا هذا.

ووجه ثان، أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصدَ لإيقاع المطلوب لأمكن[٨] أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به، وأن يرد نهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهي نهياً. هذا خلف؛ ولصح[٩] انقلاب الأمر نهياً وبالعكس؛ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهي من غير قصد إلى إيقاع فعل أو عدمه، فيكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً[١٠] أو مسكوتاً عن حكمه: وهذا كله محال.

والثالث أن الأمر والنهي عن غير قصد إلى إيقاع المأمور به وترك المنهي عنه هو كلام الساهي والنائم والمجنون، وذلك ليس بأمر ولا نهي باتفاق. والأمر في هذا أوضح من أن يستدل عليه.

---

(١) أي: التي تقع في مقام التشريع كما في الآيات الأخيرة. ومثله يقال في قوله (إرادة التكوين).

(٢) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير.

(٣) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع. وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تخلو العبارة من تحريف.

(٤) انظر التقييد بالمطلقات، هل سببه أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق؟ فيكون لبيان الواقع.

(٥) أي: أو الكف، على الخلاف في معنى النهي.

(٦) أي: لأنه معنى نسبي لا يتحقق إلا بطالب ومطلوب.

(٧) هو عين الدعوى.

(٨) لأن فرض ذلك حينئذ لا يكون محالاً، فيتحقق حينئذ معنى الإمكان.

(٩) لازم لقوله (لأمكن الخ) فقد رتب على هذا الفرض في هذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة: ألا يكون الأمر أمراً، وهو سلب الشيء عن نفسه. وانقلاب كل من الأمر والنهي إلى الآخر، وهو قلب الحقائق. والثالث: أن يكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه وهو قلب للحقيقة أيضاً.

(١٠) أي: إن اعتبر الأمر المذكور دليلاً شرعياً لا قصد فيه لإيقاع الفعل ولا عدمه. وهذا هو حقيقة المباح وقوله (أو مسكوتاً عنه) أي: إذا لم يعتبر دليلاً شرعياً رأساً. وهذا الثاني توسيع في الفرض، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه. وهذا هو المباح لا غير. ومحل اللازم المحال قوله (فيكون المأمور به أو المنهي عنه الخ).

فإن قيل هذا مشكل من أوجه:

أحدها: أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً إلى إيقاعه؛ فإن المحققين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع، فإن جوازه يستلزم صحة القصد إلى إيقاعه، والقصد إلى إيقاع ما لا يمكن[١] إيقاعه عبث، فيلزم أن يكون القصد[٢] إلى الأمر بما لا يطاق عبثاً، وتجويز العبث على الله محال، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد إلى الإيقاع، بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لا يستلزم القصد إلى الإيقاع فإنه لا يلزم منه محظور عقلي، فوجب القول به.

والثاني: أن مثل[٣] هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيدَ على ضرب عبده، زاعماً أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك، فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به، لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه، وذلك[٤] لا يصدر من العقلاء، فلم يصح أن يكون قاصداً وهو آمر وإذا لم يصح لم يلزم أن يكون كل آمر قاصداً للمأمور به. وكذلك النهي حرفاً بحرف[٥] وهو المطلوب.

والثالث: أن هذا لازم في أمر التعجيز؛ نحو ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥] وفي أمر التهديد نحو: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] وما أشبه ذلك؛ إذ معلوم أن المعجِز والمهدِّد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول: أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله، إذ القصد إلى الأمر[٦] بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة[٧] وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة، وإلا وقعت[٨] المأمورات كلها. وأيضاً: لو فرض في تكليف ما لا يطاق عدم

---

(١) أي: عادة، حتى يتكرر الحد الأوسط؛ فإن هذا هو ما لا يطاق الذي جوز التكليف به وإن لم يقع، أما ما لا يمكن عقلاً فلا. وسيأتي في قوله: (لأن حقيقته إلزام ما لا يقدر على فعله) ما يفيد ذلك.

(٢) لو قال: فيلزم أن يكون الأمر الذي يلزمه القصد إلى إيقاع ما لا يطاق عبثاً، لكان أوضح. أو يحذف كلمة القصد ويكتفي عنها بقوله بعد (وذلك استلزام القصد إلى الإيقاع) أي: وسبب المحال استلزام الخ. ولكنه في الجواب الآتي يجعل القصد منصباً على الأمر نفسه، لا على المأمور به. ويأتي للكلام بقية هناك فتنبه.

(٣) إنما قال (مثله) لأنه مما يطاق، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن. إلا أنه يشارك الأول في أن كلاً لا يصدر عن العاقل.

(٤) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضاً طلب تكذيب نفسه المؤدي لإهلاك نفسه في تصويره هذا. مع أنهم اتفقوا جميعاً على دلالة الأمر على الطلب وأنه لا ينفك عنه، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة فما هو جوابهم فهو جوابنا.

(٥) أي: في الإشكالين جميعاً.

(٦) أي: الذي يستلزم قصداً إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله. ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب. لا على نفس الأمر فلا يشتبه عليك. ولو حذفه لكان أظهر. وقد سبق نظيره.

(٧) يقولون: إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة.

(٨) أي: أو لم يقع ما يريده منها. فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده. ولا تخفى شناعته وإن التزمه المعتزلة.

القصد إلى إيقاعه لم يكن تكليفَ ما لا يطاق لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله، وإلزامُ الفعل هو القصد إلى أن يفعل أو لازم القصد إلى أن يفعل، فإذا علم[١] ذلك فلا تكليف به، فهو طلب للتحصيل[٢] لا طلب للحصول، وبينهما فرق واضح.

وهكذا القول في جميع الأسئلة؛ فإن السيد إذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصِّل[٣] ما أمر به، ولم يطلب حصول ما أمره به، وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول.

وأما أمر التعجيز والتهديد فليس في الحقيقة[٤] بأمر، وإن قيل إنه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم[٥] إذ الأمر وإن كان مجازياً فيستلزم قصداً، به يكون أمراً، فيتصور[٦] وجه المجاز، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد إلى ايقاع المأمور به بوجه.

المسألة الثالثة

الأمر بالمطلق[٧] لا يستلزم الأمر بالمقيد. والدليل على ذلك أمور:

---

(١) لعل الأصل (عدم) بالدال أي فحيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل، فحيث يعدم القصد فلا تكليف وهو خلاف الفرض.

(٢) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادىء الامتثال أو عدم توجهه. وكان حقه أن يذكر هذا، لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث. وأما كون حصوله غير مقصود فهو مما يقوي العبث لا أنه يزيله ويدفعه.

(٣) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لا يطلب تحصيله أيضاً لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ما قالوه وهو أن هذا صيغة أمر لا حقيقته كما في أمر التعجيز والإباحة ثم وجدت الاعتراض مقرراً في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للمعتزلة عن تفسيره بالإرادة، وإن كانت الإرادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة. انظر تقريره في «**الأحكام**» للآمدي.

(٤) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مراداً منها ما يتبادر عند الأطلاق، وهو الطلب.

(٥) أي: يجري على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازاً لا يفيد بمجرده في دفع الإشكال، لأنه يستلزم أيضاً القصد الذي يكون به أمر الخ وهذا إنما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً فيجيء فيه أنه لا بد من قصد إيقاع المطلوب: وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً إلى معنى آخر كالإباحة والتهديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب. فعليك بالتأمل.

(٦) لا يتوقف وجه المجاز على هذا. راجع ما في «**الأسنوي**» في هذا المقام، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعاني الأخرى التي استعمل فيها لفظه.

(٧) أي: غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه. قال في «**الأحكام**» (قال بعض أصحابنا: الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها فالأمر بالبيع مثلاً ليس أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل. إذ هما متفقان في مسمى البيع ومختلفان بصفتهما، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل منهما، فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين. ثم قال: وهو غير صحيح؛ لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان، وإلا كان موجوداً في جزئياته، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك، وهو محال. فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان ثم قال: وطلب الشيء يستدعي كونه متصوراً في نفس الطالب، وإيقاع =

أحدها: أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لانتفى أن يكون أمراً بالمطلق، وقد فرضناه كذلك. هذا خلف، فإنه إذا قال الشارع: «أعتق رقبة» فمعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه: أعتق الرقبة المعينة الفلانية، فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة.

والثاني: أن الأمر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص، فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص. وهذا على اصطلاح بعض[١] الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية.

والثالث: أنه لو كان أمراً بالمقيد فإما أن يكون معيناً أو غير[٢] معين، فإن كان معيناً[٣] لزم تكليف ما لا يطاق وقوعاً، فإنه لم يعين في النص، وللزم أن يكون ذلك المعين بالنسبة إلى كل مأمور، وهذا محال[٤]. وإن كان غير معين فتكليف ما لا يطاق لازم أيضاً، لأنه أمر بمجهول، والمجهول لا يتحصل به امتثال، فالتكليف به محال. وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد[٥]، فلا يكون مقصوداً له، لأنا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق، فلو كان له قصد في إيقاع المقيد، لم يكن قصده إيقاع المطلق. هذا خلف لا يمكن.

فإن قيل هذا معارض بأمرين:

أحدهما:[٦] أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد لكان التكليف به محالاً أيضاً، لأن المطلق لا يوجد في الخارج، وإنما هو موجود في الذهن،

= المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه، فلا يكون متصوراً في نفس الطالب، فلا يأمر به: ولأنه يلزمه التكليف بما لا يطاق، مع أن من أمر بالفعل مطلقاً لا يقال إنه مكلف بما لا يطاق. فإذاً الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى الكلي) ا هـ. أما المؤلف فله رأي آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الاشكال الأول.

(١) سيأتي له في الجواب أن المعتبر عند العرب في المطلق غير ذلك، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد. يعني: فهذا الدليل مبني على هذا الاصطلاح الذي لم يبن كلامه عليه وهو يضعف هذا الدليل.

(٢) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه، ومجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع ثمن المثل لا يفيد هذا التشخص، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معيناً وغير معين؟

(٣) وهو جزئي من جزئيات لا تتناهى، ولم يعينه الشارع بنص، فالتكليف به حينئذ تكليف بما ليس في وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليتمثل بفعله.

(٤) أي: محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين. لأن الجزئي الذي يفعله زيد غير الذي يقوم به عمرو، هكذا، ويكون التكليف به تكليفاً بمحال وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض.

(٥) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد.

(٦) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدي على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك. وقد ترك اللازم الأول في كلامه، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطاق.

والمكلف به يقتضي أن يوجد في الخارج، إذ لا يقع به الامتثال إلا عند حصوله في الخارج، وإذ ذاك يصير مقيداً، فلا يكون بإيقاعه ممتثلاً، والذهني لا يمكن إيقاعه في الخارج، فلا[١] يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممتنع، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد؛ وحينئذ يمكن الامتثال، فوجب المصير إليه، بل القول به.

والثاني: أن المقيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الأفراد الواقعة من المكلف، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو، فكان يكون الثواب على تساو أيضاً، وليس كذلك، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق، فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك، وإذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال: «أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها»[٢] وأمر بالمغالاة في أثمان القربات كالضحايا، وبإكمال الصلاة وغيرها من العبادات، حتى يكون الأمر فيها أعظم. ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها أفضل وأكثر ثواباً من غيره، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات.

فالجواب عن الأول: أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد[٣] من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ، لو أطلق عليه اللفظ صدق، وهو الاسم النكرة عند العرب. فإذا قال: «أعتق رقبة» فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ[٤] الرقبة، فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس، هذا هو الذي تعرفه العرب. والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما[٥] في الخارج، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية.

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالمطلق، أو من دليل خارجي. والأول ممنوع؛ لما تقدم من الأدلة، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر

---

(١) لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة (لا). (٢) أخرجه في «التيسير» عن مالك.

(٣) وبهذا يكون قد قال في المسألة قولاً وسطاً. فالأمر عنده ليس متوجهاً إلى الماهية الذهنية، لما ورد عليه من إشكالات. ولا إلى القصد لما ورد عليه من إشكالات بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره في أحدها. ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية، فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف. ليفيد أن له اختياراً خاصاً يخلص من الإشكالات فيها.

(٤) أي: معناه، وإلا فلفظ الرقبة لا صدق له، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل الكلي على جزئيه قطعاً، رجعنا إلى التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها. وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقاً في المسألة الرابعة.

(٥) لعل الأصل (مما في الخارج).

خارج عن مقتضى مفهوم المطلق. وهذا صحيح والثاني مسلم؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك، وكذا سائر المسائل. فمن هنالك كان مقصود الشارع، ولذلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً؛ لأنه زائد على مفهومه. فإذاً القصد إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد إلى الأفراد، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق، بل من دليل خارج. فثبت أن القصد إلى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد إلى المقيد من حيث هو مقيد.

بخلاف الواجب المخير، فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن: فإذا أعتق المكلف رقبة، أو ضحّى بأضحية، أو صلى صلاة، ومثلها موافق للمطلق، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق، إلا أن يكون ثَمّ فضلٌ زائد، فيثاب عليه بمقتضى الندب الخارجي، وهو مطلق أيضاً، وإذا كفّر بعتق فله أجر العتق، أو أطعم فأجر الإطعام، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل، لا لأن[1] له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفّر؛ فإن تعيين الشارع المخير فيه يقتضي قصده إلى ذلك دون غيره، وعدم تعيينه في المطلقات يقتضي عدم قصده إلى ذلك. وقد اندرج هنا أصل آخر، وهي:

المسألة الرابعة

وترجمتها أن الأمر المخير يستلزم قصد الشارع إلى أفراده المطلقة المخير فيها.

المسألة الخامسة

المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: ما كان شاهدُ الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه[2]، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبعد[3] عن استعمال القاذورات من أكلها والتضمخ بها أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافِقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي؛ كستر العورة، والحفظ[4] على النساء والحرم، وما أشبه ذلك.

وإنما قيد بعدم المنازع تحرزاً من الزنى ونحوه[5]، مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب.

---

(١) لعله (لا أن له). ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي المطلق، ومن نفس دليل الواجب في المخير.

(٢) لفظ (مقتضى) مقحم والأصل (معيناً عليه) كما يدل عليه قوله (باعثاً على مقتضى الطلب) الذي هو المطلوب.

(٣) جعله فيما يأتي مما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معاً. وهو ظاهر في الأكل والتضمخ كما هنا. أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول فإنه يظهر رجوعه لمحاسن العادات.

(٤) جعله من مقتضى عادة العقلاء في محاسن الشيم. وقد يتوقف فيه ويجعل من دواعي الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد؛ بل ربما يقال إنه طبع في الحيوان كله. وما يرى في بعض أفراد الإنسان من ضعف الغيرة فذلك لعوارض، ونقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها.

(٥) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا الخ؛ فإن محاسن الشيم وإن كانت تقتضي عدم السرقة والتعدي =

والثاني: ما لم يكن كذلك؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام والحج، وسائر المعاملات[١] المراعى فيها العدل الشرعي، والجنايات[٢] والأنكحة، المخصوصة بالولاية والشهادة، وما أشبه ذلك.

فأما الضرب الأول: فقد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية، والعادات الجارية، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة، وإن كان في نفس الأمر متأكداً. ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة، زيادة على ما أخبر به من الجزاء[٣] الأخروي. ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن، أو مندوب إليها، أو مباحات على الجملة، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى؛ كما جاء في قاتِلِ نفسه أنه «يُعذَّب في جهنم بما قتلَ به نفسه»، وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسياً فلا إعادة عليه إلا استحساناً، ومن صلى بها عامداً أعاد أبداً من حيث خالف الأمر الحتم، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ «السنّة» اعتماداً على الوازع الطبيعي والمحاسن العادية، فإذا خالف ذلك عمداً رجع إلى الأصل[٤] من الطلب الجزم، فأمر بالإعادة أبداً. وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب، واللباس الواقي من الحر والبرد، والنكاح الذي به بقاء النسل؛ وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب، حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر[٥]، وأبيح له المحرم، إلى أشباه ذلك.

وأما الضرب الثاني: فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات، والتخفيف في المخففات؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه؛ كالعبادات، لأنها مجرد تكليف.

وكما يكون ذلك[٦] في الطلب الأمري، كذلك يكون في النهي؛ فإن المنهيات على

= على الغير في نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك منازعاً من الطبع يطلب الدخول في هذه الأشياء طلباً لما يراه مصلحة له، فشدد فيها النهي.

(١) فإن قواعد المعاملات التي سنها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها اقتضاها الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء، بل هي تشريع موازين في المعاملات علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق، وتمنع الجور والغبن، وتحسم مادة الخصومات والمنازعات بينهم، لأنهم يجدون في هذه القواعد حكماً يحتكمون إليه في جميع مرافقهم ومعاوضاتهم.

(٢) هذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي.

(٣) أي: على المخالفة.

(٤) أي: مقصود الشارع في الواقع ونفس الأمر، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتماداً على الباعث النفسي عند المكلف.

(٥) بخطاب النهي عن الضد ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ [البقرة: ١٩٥] كما هو أحد التفاسير في الآية وقوله (أبيح له المحرم) كأكل الميتة.

(٦) أي: التقسيم إلى الضربين. وقوله (كتحريم الخبائث الخ) ذكر فيه أمثلة لصنفي الضرب الأول، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمري على هذا فقال: (فهذا الضرب الخ) إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات، فلم يمثل له ولم يذكر حكمه كما فعل في الأوامر.

الضربين فالأول كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهها، ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالملك الكذاب والشيخ الزاني، والعائل المستكبر. فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات، فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم. فهذا الضرب لم يؤكد بحد(١) معلوم في الغالب، ولا وضعت له عقوبة معينة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطلوبات التي لا(٢) يكون الطبع خادماً لها، إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة، إلى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع، أشبه بذلك المجاهرَ بالمعاصي، المعاندَ فيها، بل هو هو، فصار الأمر في حقه أعظم؛ بسبب أنه لا يستدعي لنفسه حظاً عاجلاً، ولا يبقَى لها في مجال العقلاء بل البهائم مرتبةٌ. ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة: «الشيخ الزاني وأخويه» ما جاء وكذلك فيمن قتل نفسه.

بخلاف العاصي بسبب شهوةٍ عَنَّتْ، وطبع غَلب، ناسياً لمقتضى الأمر، ومغلقاً عنه باب العلم بمآل المعصية، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر. ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ [النساء: ١٧] الآية! أما الذي ليس له داع إليها، ولا باعث عليها، فهو في حكم المعاند المجاهر، فصار هاتكاً لحرمة النهي والأمر، مستهزئاً بالخطاب، فكان الأمر فيه أشد. ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جعل فيه في الغالب(٣) حدود وعقوبات مرتبة، إبلاغاً في الزجر عما تقتضيه الطباع. بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه، فإنه لم يجعل له حد محدود.

فصل

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جُمَلٌ، فوقع التنبيه عليه لأجلها، ليكون الناظر في

---

(١) أي: بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل. وقوله (ولا وضعت له عقوبة معينة) أي باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلاً ممن كان غير شيخ. وقد يقال إن هذا جارٍ أيضاً في الكذب والاستكبار لشهوة، فإن لم يوضع لهما حد معلوم عدداً ولا كيفية ولا وضعت لهما عقوبة دنيوية خاصة، فالمثال ظاهر الأثر في الزنا لا فيهما. ومما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ما تواتر عن أمة الترك في هذه الأيام أنهم يتهافتون على أكل لحم الخنزير لا لشهوة، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديدو الامتثال له في اطراح الأوامر الإسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة في كل شيء. أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت. وهم يقلدون في هذا شر تقليد، لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية. وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الإسلامي.

(٢) إنما ينتظم المعنى على حذف (لا) كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه.

(٣) ومن غير الغالب الغصب، فهو مما يقتضيه الطبع ولم يجعل له حد مخصوص ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان التحرز منه وسهولة تخليص المغصوب بالترافع للحاكم والغاصب غالباً يدعي الحق في المغصوب، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزاء الأخروي؛ كحديث «من غصب قيد شبر طوقه من سبع أرضين» وأمثاله، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم.

الشريعة ملتفتاً إليه، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها، فيقع الشك في كونها من الضروريات؛ كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوفاع. وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك، فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً. وربما وجد الأمر بالعكس[١] من هذا؛ فلأجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم، والقاعدة التي لا تنخرم، فكل أحد وما رأى. والله المستعان. وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب[٢] المقاصد، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً، والله أعلم.

المسألة السادسة

كل خصلة أمر بها أو نهى عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهي فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو من الأخلاق، والإعراض عن الجاهل، والصبر، والشكر، ومواساة ذي القربى والمساكين والفقراء، والاقتصاد في الإنفاق والإمساك، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف، والرجاء، والانقطاع إلى الله، والتوفية في الكيل والميزان، واتباع الصراط المستقيم، والذكر لله، وعمل الصالحات، والاستقامة، والاستجابة لله، والخشية، والصفح، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء إلى سبيل الله، والدعاء للمؤمنين، والإخلاص، والتفويض، والإعراض عن اللغو، وحفظ الأمانة، وقيام الليل، والدعاء والتضرع، والتوكل، والزهد في الدنيا، وابتغاء الآخرة، والإنابة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتقوى، والتواضع، والافتقار إلى الله، والتزكية[٣]، والحكم بالحق، واتباع الأحسن، والتوبة، والإشفاق، والقيام بالشهادة، والاستعاذة عند نزغ الشيطان، والتبتل، وهجر الجاهلين، وتعظيم الله، والتذكر، والتحدث بالنعم، وتلاوة القرآن، والتعاون على الحق، والرهبة، والرغبة؛ وكذلك الصدق، والمراقبة، وقول المعروف، والمسارعة إلى الخيرات، وكظم الغيظ، وصلة الرحم، والرجوع إلى الله ورسوله عند التنازع، والتسليم لأمر الله، والتثبت في الأمور، والصمت، والاعتصام بالله، وإصلاح ذات البين والإخبات[٤] والمحبة لله، والشدة على الكفار، والرحمة للمؤمنين، والصدقة.

هذا كله في المأمورات[٥].

---

(١) فستر العورة في الصلاة واجب ولو في خلوة، وهو من محاسن العادات ومكارم الأخلاق. أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضروري؛ لأنها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه في قسم الضروريات.

(٢) في المسألة الثالثة من النوع الرابع.

(٣) للنفس بمعنى التطهير لها ﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الأعلى: ١٤] وهو غير التزكية الآتية في المنهيات التي بمعنى الثناء عليها ﴿فلا تزكوا أنفسكم﴾ [النجم: ٣٢].

(٤) الخشوع.

(٥) وإن كانت هذه المأمورات يدخل بعضها في البعض الآخر، وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسبما وردت بها الأوامر وهذه كلها واردة في الكتاب والسنة. وكذا يقال في المنهيات.

وأما المنهيات فالظلم، والفحش، وأكل مال اليتيم، واتباع السبل المضلة، والإسراف، والإقتار، والإثم[١]، والغفلة، والاستكبار، والرضى بالدنيا من الآخرة، والأمن من مكر الله، والتفرق في الأهواء[٢] شيعاً، والبغي واليأس من روح الله، وكفر النعمة، والفرح بالدنيا، والفخر بها، والحب لها، ونقص المكيال والميزان، والإفساد في الأرض، واتّباع الآباء من غير نظر، والطغيان، والركون للظالمين، والإعراض عن الذكر، ونقض العهد، والمنكر، وعقوق الوالدين، والتبذير[٣]، واتباع الظنون، والمشي في الأرض مرحاً. وطاعة من اتبع هواه، والإشراك في العبادة، واتباع الشهوات، والصد عن سبيل الله، والإجرام، ولهو القلب، والعدوان، وشهادة الزور، والكذب، والغلو في الدين، والقنوط، والخيلاء، والاغترار بالدنيا، واتباع الهوى، والتكلف، والاستهزاء بآيات الله، والاستعجال[٤]، وتزكية النفس، والنميمة، والشح، والهلع[٥]، والدّجَر[٦]، والمن، والبخل، والهمز واللمز، والسهو عن الصلاة، والرياء، ومنع المَرافق، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله، ولَبْس الحق بالباطل، وكتم العلم، وقسوة القلب، واتّباع خطوات الشيطان، والإلقاء باليد إلى التهلكة، واتباع الصدقة بالمن والأذى، واتّباع المتشابه، واتخاذ الكافرين أولياء، وحب الحمد بما لم يفعل، والحسد، والترفع عن حكم الله، والرضى بحكم الطاغوت، والوهن للأعداء والخيانة، ورمي البريء بالذنب، وهو البهتان، ومشاقة الله والرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين، والميل عن الصراط المستقيم، والجهر بالسوء من القول، والتعاون على الإثم والعدوان، والحكم بغير ما أنزل الله، والارتشاء على إبطال الأحكام، والأمر بالمنكر، والنهي عن المعروف، ونسيان الله، والنِّفاق، وعبادة الله على حَرْف، والظن، والتجسس، والغيبة، والحلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بحد محدود إلا أن مجيئها في القرآن على ضربين:

---

(١) الذنب مطلقاً.

(٢) سواء أكانت دينية أم غير دينية، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغاير اتباع السبل المضلة، لأنه خاص بالدين **﴿ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾** [الأنعام: ١٥٣] ولا يلزم في تحققه التفرق شيعاً.

(٣) انظر هل له معنى يغاير به الإسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص، حتى لا يكون تكراراً محضاً؟ نعم إنهما وردا في القرآن **﴿كلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾** [الأعراف: ٣١] **﴿ولا تبذر تبذيراً﴾** [الإسراء: ٢٦] ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معاً لهذا الغرض أن يذكرهما متواليين. ومثله يقال في (المنكر) و(الإثم)، و(الإجرام) إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالاعتبار. وكذا ينظر في (الظن) الآتي مع (اتباع الظنون) هنا وقد يقال إن اتباع الظن في مقام البرهان والتعويل عليه حسبما أشير إليه في قوله تعالى: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾** [الإسراء: ٣٦] غير نفس الظن السيىء وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بنى عليه حكماً **﴿اجتنبوا كثيراً من الظن﴾** [الحجرات: ١٢] وظاهر أيضاً أن اتباع الهوى يكون في الرأي والمذهب، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحكم اللذائذ الحسية المنهي عنها.

(٤) كما ورد في الحديث «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل، يقول: قد دعوت ربي فلم يستجب لي، وفي رواية يستعجل» وفي الحديث «الأناة من الله والعجلة من الشيطان».

(٥) الهلع أفحش الجزع. وقد ورد «شر ما في المرء شح هالع، وجبن جائع».

(٦) الدجر محركاً الحيرة وهي منهي عنها، لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد على الله.

أحدهما: أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء[١]، وعلى كل حال، لكن بحسب كل مقام، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع، لا على وزان واحد، ولا حكم واحد؛ ثم وكل ذلك إلى نظر المكلف، فيزن بميزان نظره، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وإنفاق عفو المال، وأشباه ذلك، ألا ترى إلى قوله في الحديث: «إن الله كتب الإحسان[٢] على كل شيء فإذا قَتَلْتُم فأحسِنوا القِتْلَة» الحديث. الخ[٣]! فقول[٤] الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء، ولا غير جازم في كل شيء؛ بل ينقسم بحسب المناطات. ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب، ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث؛ وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب وقد يكون في الذبح من باب الواجب، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تتميم الأركان والشروط. وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] إنه أمر إيجاب أو أمر ندب، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلداً تارة أخرى، بحسب ظهور المعنى وخفائه.

والضرب الثاني: أن تأتي في أقصى مراتبها[٥]؛ ولذلك تجد الوعيد مقروناً بها في

---

(١) أي: من المناطات والأمور التي تتعلق بها وقوله: (وعلى كل حال) أي لم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهي وحال آخر، فلم تبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا. بل تجيء في هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاماً بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفاصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم، وقد يصل إلى الكفر، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوب أو المكروه وهذا الضرب هو الغالب في غالب هذه الخصال من نوع الأوامر الذي ذكر فيه ثلاثاً وسبعين خصلة، وكذا من نوع النواهي الذي ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة. ولا يقال إن بعض المنهيات كالإشراك في العبادة والقنوط من رحمة الله والاستهزاء بآيات الله ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفراده، لأن هذه درجة واحدة هي الكفر. لأنا نقول: بل هي متفاوتة أيضاً. ألا ترى في الإشراك حديث «أنا أغنى الشركاء عن الشرك. من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه» فهذا قد يكون رياء وهو نوع من الشرك. وكذا يقال إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان الله وقد تعد استهزاء بآيات الله. فهما بذلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر. وقد تقدم له في تفسير ﴿ولا تتخذوا آيات الله هزواً﴾ [البقرة: ٢٣١] أنها نزلت في مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق الخ. وهكذا لو تأملت الباقي لوجدت الأمر على ما قرره.

(٢) هو فعل الحسن ضد القبيح.

(٣) تمامه «وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته» وتقدم تخريجه.

(٤) أي: فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى في الآية.

(٥) أي: تارة تأتي الأوامر والنواهي مطلقة دون أن تقترن بعظيم الوعد ولا شديد الوعيد وتارة يأتي الأمر بالخصلة في أفضل مرتبته من تأكيد أمره، وتفخيم شأنه، حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح، كما في قوله تعالى: ﴿فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران: ٣١] الآيتين وقوله ﴿ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾ [الحشر: ٩] مع قوله: ﴿إن تقرضوا الله قرضاً حسناً﴾ [التغابن: ١٧] الآية. وقوله =

الغالب، وتجد المأمور به منها أوصافاً لمن مدح اللَّهُ من المؤمنين، والمنهي عنها أوصافاً لمن ذم اللَّهُ من الكافرين. ويعين ذلك أيضاً أسباب التنزيل لمن استقراها، فكان القرآن آتياً بالغايات تنصيصاً عليها، من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك، ومنبّهاً بها على ما هو دائر[1] بين الطرفين، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلّه دليل الشرع، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين، كي لا يسكن إلى حالة هي مظنة الخوف، لقربها من الطرف المذموم، أو مظنة الرجاء، لقربها من الطرف المحمود، تربية حكيم خبير.

وقد روي في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له. «ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة، وآية الشدة مع آية الرخاء، ليكون المؤمن راغباً راهباً، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له، ولا يرهب رهبة يلقي فيها بيده إلى التهلكة، أو لم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن، فإذا ذكرتهم قلت: إني أخشى أن أكون منهم. وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيىء، فإذا ذكرتهم قلت: إني مقصر، أين عملي من أعمالهم»؟ هذا ما نقل. وهو معنى[2] ما تقدم. فإن صح فذاك. وإلا فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء. وقد روي: «أو لم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن، فيقول قائل: أنا خير منهم، فيطمع. وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم، لأنه تجاوز

= **﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات﴾** [النساء: ١٣] الآيتين وكما في حديث «ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حق الله فيها إلا جاءت يوم القيامة أكثر ما كانت» الحديث وفي طلب الرفق بمخلوقات الله «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها» الحديث «الرحم شجنة من الرحمن، من وصلها وصله الله. ومن قطعها قطعه الله» وهكذا ما لا يحصى من الأوامر والنواهي لقوله تعالى: **﴿لا تيأسوا من روح الله﴾** [يوسف ٨٧] الآية **﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾** [النساء: ١١٥] الآية؛ والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر. فهي المخالفة مطلقاً، ولكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه **﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾** [آل عمران: ٢٨] الآية. والحديث «لا تكذبوا علي فإنه من كذب علي متعمداً يلج النار» وكأحاديث الرياء وما فيها من التشديد والتهويل في أمره.

(١) لا يقال: إنما يظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة، واقترن الأمر بها بالوعد العظيم، والنهي عن ضدها بالوعيد الشديد، فيكون لها طرف محمود، وطرف مذموم، وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين. وهذا غير مطرد في الأوامر والنواهي. لأنا نقول: بل الأمر كذلك؛ لأنه بفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الأمر فالطرف الثاني المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص فدليله هو نفس الأمر الذي يقتضي النهي عن ضده. وكذا يقال في عكسه على أن هذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامتثال الأوامر التي فيها الوعد جملة والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة، وإن كان ذلك في عدة خصال لا في خصلة واحدة ينظر بين طرفيها وهذا المعنى الثاني هو المناسب لما رواه في قصة أبي بكر ولمساق الكلام الآتي إلى قوله: (فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو).

(٢) هو على هذه الرواية مال إلى الخوف عند ذكر أهل النار، لما ذكر أهل الجنة لم تسكن نفسه إلى الرجاء، بل ذكر تقصيره ليجتهد، فلم يرج، بل هو خائف في الحالتين، وليس دائراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم. أما في الرواية بعد فالمعنى فيها يوافق ما تقدم. والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبي بكر نفسه، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه. والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضي الله عنه.

لهم عما كان لهم من سيىء، فيقول قائل: من أين أُدركُ درجتهم؟ فيجتهد[(١)]». والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل على المساق المذكور. فإذا كان الطرفان مذكورين كان الخوف والرجاء جائلاً بين هاتين الأخِيَّتين المنصوصتين، في محل مسكوتٍ عنه لفظاً، منبَّهٍ عليه تحت نظر العقل، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره. ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر.

وأيضاً: فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الغائبين حسبما اقتضاه المساق، فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى[(٢)] المحمود أو المذموم في ذلك الإطلاق، كذلك قد يدل اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو. مثال ذلك: أنه إذا نظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] فوزن نفسه في ميزان العدل، عالماً أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردها إليه ثم شكره عليها، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه، والخروج عن الكفر واطراح توابعه؛ فإن وجد نفسه متصفاً بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله، ويخاف أن لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته، لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجملة، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضاً، فإن العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل، كالعدل بين الخلق إن كان حاكماً، والعدل في أهله وولده ونفسه، حتى العدل في البدء بالميامن في لباس النعل ونحوه، كما أن هذا جارٍ في ضده وهو الظلم فإن أعلاه الشرك بالله ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: ١٣] ثم في التفاصيل أمور كثيرة، أدناها مثلاً البدء بالمياسر. وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها، فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور، حتى يلقى الله وهو على ذلك.

فلأجل هذا قيل إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات. لكنها وُكِلت إلى أنظار المكلفين ليجتهدوا في نحو هذه الأمور.

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم، ويتحرجون عن أن يقولوا: حلال أو حرام، هكذا صراحاً، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه: لا أحب هذا، وأكره هذا، ولم أكن لأفعلَ هذا، وما أشبهه؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها، غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يُتعدَّى وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ﴾ [النحل: ١١٦] وقد جاء مما يعضد هذا الأصل ـ زيادة على الاستقراء المقطوع به فيها ـ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] الآية! فإنها لما نزلت قال الصحابة: وأيُّنا لم يظلم؟ فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: ١٣]. وفي رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: أيُّنا لم

(١) أي: ويخاف ألا يكون منهم.

(٢) أي: كما في الضرب الثاني.

يلبس إيمانَه بظلم؟ فقال[(١)] رسول الله ﷺ: «ليس بذلك. ألا تسمع[(٢)] إلى قول لقمان: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]». وفي الصحيح[(٣)]: «آيةُ المنافقِ ثلاث: إذا حدَّث كذَبَ، وإذا وَعَد أخلفَ، وإذا اؤتُمِن خَان» فقال ابن عباس وابن عمر ـ وذكرا لرسول الله ﷺ ما أهمهما من هذا الحديث ـ فضحك عليه الصلاة والسلام فقال: «ما لَكم ولَهُن؟ إنما خصصتُ بهنّ المنافقين. أمّا قولي: إذا حدث كذب فذلك فيما أنزل الله عليّ ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] الآية! أفأنتم كذلك؟ قلنا: لا. قال لا عليكم، أنتم من ذلك بُرَآء. وأما قولي: إذا وعد أخلف فذلك فيما أنزل عليّ ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ [التوبة: ٧٥] الآيات الثلاث! أفأنتم كذلك؟ قلنا: لا. قال: لا عليكم، أنتم من ذلك بُرآء. وأما قولي: إذا اؤتُمِن خان فذلك فيما أنزل الله عليّ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢] الآية! فكل إنسان مؤتمنٌ على دينه: فالمؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية، ويصوم ويصلي في السر والعلانية؛ والمنافق لا يفعل ذلك. أفأنتم كذلك! قلنا: لا. قال: لا عليكم، أنتم من ذلك بُرَآء».

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن إليه قلبه في اعتماد هذا الأصل. وبالله التوفيق.

المسألة السابعة

الأوامر والنواهي ضربان[(٤)]: صريح، وغير صريح، فأما الصريح فله: نظران: **أحدهما**: من حيث مجرده لا يعتبر[(٥)] فيه علة مصلحية. وهذا[(٦)] نظر من يجري مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر، ولا بين نهي ونهي؛ كقوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] مع قوله: «اكْلَفُوا من العمل مالكم به طاقةٌ»[(٧)] وقوله: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] مع قوله: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]؛ وقوله: «ولا تَصوموا يومَ النحرِ»[(٨)] مثلاً مع قوله: «لا تُواصِلوا»[(٩)] وما أشبه ذلك مما يفهم[(١٠)] فيه التفرقة بين الأمرين.

---

(١) رواه الشيخان والترمذي.

(٢) فتكون الآية من قبيل ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف: ١٠٦] فلا يقال كيف يتأتى لبس الإيمان بالشرك ولا يوجد الإيمان معه، وفي قصة الصحابة في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهي غير الصريحة لم تحدد تحديداً يوقف عنده، فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النهي وقد فهم الصحابة أنها شاملة للمراتب الأخرى.

(٣) رواه الشيخان والترمذي والنسائي.

(٤) أي: باعتبار الصيغة.

(٥) أي: حتى يقال إنه يفهم الغرض من الأمر والنهي بميزان تلك المصلحة.

(٦) هذا طريق الظاهرية.

(٧) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ «فاكلفوا من العمل ما تطيقون».

(٨) روى المناوي في «**كنوز الحقائق**» حديثين أحدهما: «لا تصوموا يوم الفطر ويوم النحر» عن أبي نعيم في «**الحلية**». وثانيهما: «نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر» عن الشيخين.

(٩) تقدم.

(١٠) أي: بمقتضى القرائن. وسيأتي في بيان النظر الثاني ما يتضح به تطبيق وجهة هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التي مثل بها هنا.

وهذا نحو ما في «**الصحيح**»: أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبيّ بن كعب وهو يصلي فقال عليه الصلاة والسلام: «يا أُبَيُّ» فالتفت إليه ولم يُجِبْهُ، وصلى فخفف ثم انصرف، فقال رسول الله ﷺ: «يا أُبَيُّ ما منعك أن تجيبني إذ دعوْتُك؟» فقال: يا رسول الله كنت أُصلي. فقال: «أفلم تجِدْ فيما أوحي إليَّ ﴿ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]؟» قال: بلى يا رسول الله، ولا أعود إن شاء الله. وهو في «**البخاري**» عن أبي سعيد بن المعلى، وأنه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارةٌ[١] إلى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثَمّ معارض. وفي «**أبي داود**» أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول: «اجلِسوا»! فجلس بباب المسجد، فرآه النبي ﷺ فقال له: «تعالَ يا عبدَ اللَّهِ»! وسمع عبدُ اللَّه ابن رواحة رسولَ اللَّه ﷺ وهو بالطريق يقول: «اجلسوا» فجلس بالطريق، فمرَّ به عليه الصلاة والسلام فقال: «ما شأنك» فقال: سمعتك تقول اجلسوا. فقال له: «زَادَكَ اللَّهُ طاعةً». وفي «**البخاري**»[٢] قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب: «لا يُصَلِّ أحدٌ العصرَ إلاّ في بني قُرَيْظَة» فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها. وقال بعضهم: بل نصلي، ولم يُرِد منا ذلك. فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف[٣] واحدة من الطائفتين وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء، لمجرد قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف إليه والقول به عامًّا، وإن كان غيره أرجح منه. وله مجال في النظر منفسح، فمن وجوهه أن يقال؛ لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح، أوْ لا، فإن لم نعتبرها فذلك أحرى في الوقوف مع مجردها، وإن اعتبرناها فلم يحصل[٤] لنا من معقولها أمر يتحصل[٥] عندنا دون[٦] اعتبار الأوامر والنواهي؛ فإن المصلحة

---

(١) قد يقال: إن الآية مخصصة لآية ﴿وقوموا لله قانتين﴾ [البقرة: ٢٣٨] التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم فالنبي ﷺ يرشده إلى التخصيص. وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول ـ ولو في الصلاة ـ بمقتضى هذه الآية. على أي وجه نظر إلى الأمر. فلا دلالة فيه على غرض المؤلف.

(٢) ولفظ البخاري «لا يصلين».

(٣) عدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين، لأن المجتهد المخطىء مأجور، فضلاً عن كونه لا يعنف فليس في الحديث ما يدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر. على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول ﷺ وإن لم يبادر لبيانها لهم، فلا يكونون قد استندوا لمجرد الأمر.

(٤) أي: لم يتحقق عندنا فيما نعقله من أنواع المصلحة في المأمورات والمنهيات ما يصح أن نعتمده ونجري تفهم الأوامر على مقتضاه، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهي. وذلك لمعنيين (أحدهما) أنا قد نعقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحصن، ولكن لا نعقل لماذا تعين هذا طريقاً للزجر، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً. وهكذا. فهذا المقدار من العلم الإجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي. وسيأتي المعنى الثاني في قوله (وكثيراً ما يظهر الخ).

(٥) أي: حتى يصح أن نفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر أو النهي.

(٦) أي: بأن نجعل تلك المصلحة ميزاناً لتفهم الأمر والنهي، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الأوامر والنواهي الشرعية، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلي. ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونهما.

وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل، فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه في المحصن الرجم، دون ضرب العنق، أو الجلد إلى الموت، أو إلى عدد معلوم، أو السجن، أو الصوم، أو بذل مال كالكفارات. وفي غير المحصن جلد مائة وتغريب عام، دون الرجم، أو القتل، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها إلى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل. هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره. وإذا لم نعقل ذلك ـ ولا يمكن ذلك للعقول ـ دلّ على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها. وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه. أما التعبدات[1] فهي أحرى بذلك. فلم يبق لنا إذاً وَزَرٌ دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي. وكثيراً[2] ما يظهر لنا ببادىء الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك، يبينه نص آخر يعارضه، فلا بد من الرجوع إلى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى. وأيضاً[3] فقد مر في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدي، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل، فكل معنى يؤدي إلى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل إلى الرجوع إليه، فإذاً المعنى[4] المفهوم للأمر والنهي إن كرّ عليه بالإهمال فلا سبيل إليه، وإلا فالحاصل الرجوع إلى الأمر والنهي دونه، فآل الأمر في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل إلى اعتبارها مع الأمر والنهي. وهو المطلوب.

ولا يقال: إن عدم الالتفات إلى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة؛ كما في قول[5] القائل: لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الإنسان، فإن كان قد بال في إناء ثم صبه في الماء جاز الوضوء به.

لأنا نقول: هذا أيضاً معارَض بما يضادّه في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع إلغاء الصيغ؛ كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام «في أربعين شاةً شاةٌ» إن المعنى قيمة شاة؛ لأن المقصود سدُّ الخَلّة، وذلك حاصل بقيمة الشاة، فجعل الموجود معدوماً، والمعدوم موجوداً،

---

(١) أي: التي مبناها على مجرد التلقي، دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم.

(٢) مقابل لقوله: (وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل) أي: قد نعلمها إجمالاً، وهذا هو المعنى الأول، وقد نفهم ببادي النظر أنا عرفناها ثم يتبين أنها غير ما فهمناه، بسبب وقوفنا على نص آخر. أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعي غير ما كنا نفهمها. يعني وإذا لم نتحقق تعيين الحكمة للأمر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها.

(٣) انظر هل يستقل هذا بأن يكون وجهاً ثالثاً مغايراً لما سبق، بحيث لا يستغنى عنه بقوله: (أما التعبدات الخ) وإن كان في هذا لاحظ التعبد في الجميع.

(٤) أي: الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضهما وتؤدي إلى إهمالهما وإبطال مقتضاهما فلا سبيل للأخذ بهذه الحكمة والبناء عليها، وسيأتي تمثيله بالشاة في الزكاة، وإن كانت لا تعارضهما فمن باب أولى أن العمل إنما هو بمقتضاهما فالمآل أنهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي، حتى على اعتبار المصالح.

(٥) قال الفقهاء: لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء ثم يصب فيه، خلافاً للظاهرية وقوفاً منهم عند حرفية الدليل في حديث «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يتوضأ منه. أو يغتسل منه، أو فيه. على الروايات الثلاث» حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه. فحرموا الأول دون الثاني. قال النووي: وهو أقبح ما نقل عنهم من الجمود على الظاهر. فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة.

وأدى ذلك إلى أن لا تكون الشاة واجبة، وهو عين المخالفة، وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني. وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ، فاتّباع أنفُس الصيغ التي هي الأصل واجب؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتّباع الفرع مع إلغاء الأصل: ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر.

والثاني من النظرين: هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء[1]، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات؛ فإنّ المفهوم من قوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] المحافظة عليها والإدامة[2] بها، ومن قوله: «اكْلَفُوا مِن العملِ ما لَكم به طاقَةٌ»[3] الرفقُ بالمكلف خوفَ العنت أو الانقطاع، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة؛ أو ترك الدوام على التوجه لله. وكذلك قوله: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] مقصوده الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها. لا الأمر بالسعي إليها فقط، وقوله: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] جار مجرى التوكيد لذلك، بالنهي عن ملابسة الشاغل عن السعي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً[4] في ذلك الوقت، على حد النهي عن بيع الغرر، أو بيع الربا، أو نحوهما. وكذلك إذا قال: «لا تَصومُوا يومَ النحر» المفهوم منه مثلاً قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً، ومن قوله «لا تُواصِلوا» أو قوله: «لا تَصُومُوا الدَّهْرَ» الرفق بالمكلف أن لا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم كان يصوم حتى يقال لا

---

(١) أي: استقراء، ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر أو النواهي في خصوص هذه المأمورات أو المنهيات، فإن تنوع الصيغ في مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المحتفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها. وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها، فيقول هنا إن ذلك ممكن باستقراء موارد هذه الأوامر وبالقرائن. وحينذاك تعرف المصلحة عيناً. ويصح أن يبنى عليها فهم الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له. أما مثاله هناك في حد الزنا فيمكن أن يقال نحن لا ندعي أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً معيناً بمعرفة حكمته وسره، بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدوداً معيناً وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ الأمر واستعماله في معنى مجازي. وإن لم نتحقق بالاستقراء والقرائن مقصوده كذلك كان مما يحب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الأصلي. وكما أن فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصلحة وتحديدها فإن فيه دفع الشق الثاني السالف وهو قوله (وكثيراً ما يظهر ببادىء الرأي الخ) فكأنه يقول له: وما لنا ببادىء الرأي وأوله؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن. فإذا كان كذلك فإنه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحي الذي يبنى عليه فهم الأمر على حقيقته، على فرض توقف فهم قصد الشارع من الأمر على العلم بالمعنى المصلحي تفصيلاً.

(٢) وهذا فهم بتتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة. ومن القرائن المحتفة بهذه الأوامر وهي فعله ﷺ، وفعل صحابته في إقامة الصلاة، مع القرائن المقالية كقوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات﴾ [البقرة: ٢٣٨] وهكذا.

(٣) تقدم.

(٤) أي: بل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط لأنه يكون معطلاً له وشاغلاً عنها، فليس النهي عنه مقصوداً لذاته بل هو تبعي مكمل لطلب إقامة الجمعة. فلذلك قال (جار مجرى التوكيد) لأن الأمر بالسعي متضمن للنهي عما يشغل عنه، فكان التصريح بهذا المنهي كالتأكيد.

يفطر، ويفطر حتى يقال لا يصوم، وواصلَ عليه الصلاة والسلام، وواصلَ السلفُ الصالح مع علمهم بالنهي، تحققاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله. وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع إلى هذا المعنى؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة[1]، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاَصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠] إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال، وهو انقضاء[2] الصلاة، وزوال[3] حكم الإحرام.

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً، وقد مر منه أمثلة.

وأيضاً: فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكُنَّا قد خالفنا[4] الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه، فيوشك[5] أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر. وذلك أن الوصال وسرد الصيام قد جاء النهي عنه، وقد واصلَ عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا. وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهي: **أحدهما**: أنه نهاهم فلم ينتهوا، فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالمخالفة مشافهة، وقابلوه بالعصيان صراحاً، وفي القول بهذا ما فيه والآخر: أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه، ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقُضاً[6]، وحاشى لله من ذلك، وإنما كان ذلك النهي للرفق بهم خاصة، وإبقاءً عليهم؛ فلما لم يسامِحوا أنفسهم بالراحة، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله، وهو دخول المشقة، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللأواء في مرضاة ربهم.

وأيضاً: فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء، وأطلق القول فيها

---

(١) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازياً، وقالوا: يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب.

(٢) و(٣) من إضافة الصفة للموصوف فيهما، والمقصود هو الموصوف.

(٤) أي: قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تحدد معناها، كما سيقول (فيوشك الخ).

(٥) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر أو النهي لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهي؛ لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة، وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد. فإذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد ننحرف عن الغرض الذي يرمي إليه الشرع. كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذكوران.

(٦) لأنه أقرهم على الوصال على أنه عبادة، مع أنه لو أخذ النهي على ظاهره لكان معصية. ولا يقال إنه نسخ، لأن الحكم الأول بقي على حاله.

إطلاقاً ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة، والنهي عن مساوي الأخلاق وسائر المناهي المطلقة، وقد تقدم أن المكلف جُعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومُنّتُه، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات إلى المعاني. وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغَرر[١]، وذَكر منه أشياء، كبيع الثمرة قبل أن تُزهي[٢]، وبيع حبَل الحبلة[٣]، والحصاة[٤] وغيرها، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه؛ كبيع الجوز، واللوز، والقسطل في قشرها وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض، والمقاثي كلها، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب؛ كالديار والحوانيت المغيبة الأُسس، والأنقاض، وما أشبه ذلك ما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز. ومثل هذا لا يصح[٥] فيه القول بالمنع أصلاً؛ لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً[٦] بين السلامة والعطب فهو مما خص بالمعنى[٧] المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده.

وأيضاً: فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء؛ والتفرقةُ بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم. وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى

---

(١) كما في حديث «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، وعن بيع الحصاة» أخرجه البخاري ومسلم وأصحاب السنن، وذكر من أمثلته أيضاً الملامسة، والمنابذة، والمزابنة. وكما في حديث «لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر» رواه أحمد وهناك أمثلة كثيرة للغرر في الأحاديث.

(٢) أي: تحمر أو تصفر.

(٣) أي: بيع نتاج النتاج، أو أن يجعلوه أجلاً يتبايعون إليه.

(٤) من إضافة المصدر إلى نوعه، لا من إضافته إلى مفعوله، وذلك كما يقال: بيع الخيار، بيع النسيئة. وقد فسر بخمس تفاسير، وكلها فيها الخطر والغرر الذي يجعلها كالقمار.

(٥) قال شراح الحديث: يستثنى من بيع الغرر أمران. **الأول**: ما يدخل في المبيع تبعاً بحيث لو أفرد لم يصح بيعه، **والثاني**: ما يتسامح فيه إما لحقارته أو للمشقة في تمييزه وتعيينه. ومما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء واللبن في الضرع والحمل في بطن الدابة، والقطن المحشو في الجبة، إذا كانت تبعاً.

(٦) أليس الجوز واللوز وأمثالهما مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء؟ فالأفضل الرجوع إلى ما نقلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للمشقة في معرفته، وكان يلزم إذا منع شرعاً دخوله في المعاوضات أن يحصل حرج ومشقة، فاقتضى التوسعة والرخصة.

(٧) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغيبة في الأرض، والمقاثىء كالبطيخ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره؟ يبعد جداً أن ينقضي عهده ﷺ ولا يكون في هذه الأشياء معاملة حتى نضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من الغرر بالمعنى المصلحي أي من المصالح المرسلة على أنه قد يقال: كيف أنها تعد مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها؟ إلا أن يقال بل مراده الاستحسان ـ نعود للسؤال فنقول: ألم يكن البطيخ في عهده ﷺ يباع ويشترى في السوق جهاراً؟ ففي «**زاد المعاد**» أنه صح في الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول: يدفع حر هذا برد هذا.

المصالح، وفي أي مرتبة[١] تقع؟ وبالاستقراء[٢] المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة؛ والنهي كذلك أيضاً، بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى[٣] المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزْءة ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مَهْوَى القُرْط[٤]، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول. فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ؟ وعلى هذا المساق يجري التفريق[٥] بين البول في الماء الدائم وصبّه من الإناء فيه.

وقد حكى إمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني في القول بالظاهر، فقال له ابن سريج: أنت تلتزم الظواهر، وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧] فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين، فقال مجيباً الذرتان ذرة وذرة. فقال ابن سريج: فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبلَّد وانقطع وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين. وهذا وإن كان تغالياً في رد العمل بالظاهر، فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتغال بعيدٌ عن مقصود الشارع؛ كما أن إهمالها إسراف أيضاً، كما تقدم في آخر كتاب المقاصد وسيذكر بعدُ إن شاء الله تعالى.

فصل

فإذا ثبت هذا وعمِلَ العاملُ على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جارٍ على السنن القويم، موافقٌ لقصد الشارع في ورده وصدره، ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالإجتهاد في العبادة، والتحري في الأخذ بالعزائم، وقهروها تحت مشقات التعبد، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الآمر والناهي ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤] ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، لكن لما كان المكلف ضعيفاً في نفسه، ضعيفاً في عزمه ضعيفاً في صبره، عذره ربه الذي علِمه كذلك وخلقه عليه، فجعل[٦] له من جهة ضعفه رفقاً يستند إليه في الدخول في الأعمال، وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوّشة. والخواطر المُشغِبة، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالاً في رفع الحرج عند صدماته، وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف، استقبالاً بذلك ثقلَ

---

(١) أمن الضروريات هي أم من الحاجيات أم من التحسينات؟

(٢) أي: في موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق.

(٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن هو المعنى الأصلي؛ كما مثله بعد.

(٤) كناية عن لازمه وهو طول الجيد. وقد عدوه من الكناية القريبة، كما في قول عمر بن أبي ربيعة.

بعيدة مهوى القرط إما لنوفلٌ ... أبوها وإما عبدُ شمسُ وهاشمُ

(٥) أي: فلو اعتبر اللفظ بمجرده فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول، بل المعقول مما سيق له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين؛ لأن كلاً منهما قد يكون سبباً في تنجيس الماء وإفساده.

(٦) وقال: «اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة» ونحوه من موجبات الرفق.

المداومة، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه. فإذا داخل العبدَ حبُّ الخير، وانفتح له يسر المشقة، صار الثقيل عليه خفيفاً، فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨] ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦] فكأن المشقة وضدها إضافيان لا حقيقيان، كما تقدم في مسائل الرخص، فالأمر متوجه، وكل أحد فقيهُ نفسه، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً أن يمتثل على الجملة، وفي الرفق راجعاً إلى جهة العبد: إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨] وأشباهه.

فصل

وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة فضروب:

أحدها: ما جاء مجيء الأخبار عن تقرير الحكم، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[1] [النساء: ١٤١] ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر. فهذا ظاهر الحكم، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي.

والثاني: ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر وترتيب العقاب في النواهي، أو الإخبار بمحبة الله في الأوامر، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ﴾ [الحديد: ١٩] وقوله: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ [الأعراف: ٨١] وقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾ [النساء: ١٣] ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ [النساء: ١٤] وقوله: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ٩٣] وقوله: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١] ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] ﴿وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧] وما أشبه ذلك، فإن هذه الأشياء دالة على طلب الفعل في المحمود، وطلب الترك في المذموم، من غير اشكال.

والثالث: ما يتوقف عليه المطلوب: كالمفروض في مسألة «ما لا[2] يتم الواجب إلا به»

---

(١) فالمراد النهي عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأي طريق كان وليس هذا خبراً محضاً وإلا لكان بخلاف مخبره، وهو محال.

(٢) كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه، فهذا لا يتم عادة غسل الوجه بدونه، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوباً تابعاً لإيجاب غسل الوجه، أم لا يجب شرعاً وإن كان لا بد منه عادة؟ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بتركه غير إثمه بترك غسل الوجه أم لا إثم إلا بالأخير فقط؟ والمختار كما عند «**ابن الحاجب**» أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعاً إلا إذا كان شرطاً شرعياً وأما الشرط العقلي أو العادي فالمختار أنه لا يجب تبعاً، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه وقيل الشروط كلها واجبة، وقيل كلها غير واجبة. وهذا الخلاف في غير الأسباب. أما الأسباب فقد نقل الإجماع على وجوبها، بل قالوا إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسبة للقتل؛ لأن المسببات غير مقدورة والمقدور هو السبب كما تقدم.

وفي مسألة «الأمر بالشيء هل هو نهي[١] عن ضده» و«كون المباح مأموراً به» بناء على قول الكعبي، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال، لا مقصودة لأنفسها؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها. وذلك مذكور في الأصول. ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول، بل هي أضعف[٢] في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية؛ كقوله: ﴿وَذَرُوا ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلاً. وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة. فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك، وفي الفرق بينهما فقه كثير[٣]؛ ولا بد من ذكر مسألة[٤] تقررها في فصل يبين ذلك، حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله.

فصل

الغصب عند الفقهاء هو التعدي على الرقاب. والتعدي مختص بالتعدي على المنافع دون الرقاب.

فإذا قصد الغاصب تملك رقبة المغصوب فهو منهي عن ذلك، آثم[٥] فيما فعل من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا الرقبة، فكان النهي أولاً عن الاستيلاء على الرقبة، وأما التعدي على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة، فهو منهي عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا المنافع، لكن كل واحد منهما يلزمه[٦] الآخر بالحكم التبعي، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

---

(١) والمختار أنه ليس نهياً عن ضده، بل ولا يتضمنه. والكلام فيه يرجع في كثير من مباحثه إلى الكلام في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به وفي كل منهما لا يوجد تعلق لخطاب شرعي، مع أنه لا تكليف بغير تعلق الخطاب.

(٢) ولذلك اختلف في أنها أوامر ونواهي شرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا يتأتى فيها الاختلاف في هذا وإن اختلف في ترتب أحكام خاصة عليها كنسخ البيع وقت النداء.

(٣) أي: يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك لأحكام تفاريع كثيرة مما ينبني على كل منهما.

(٤) أي: من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه مقام الأمر والنهي الأصلي والتبعي. وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه، ليستفاد منها حكم أمثالها في الأوامر والنواهي الأصلية والتبعية في غير مسألة الغصب والتعدي التي عقد لها الفصل.

(٥) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم.

(٦) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة. وعدم تمكين المالك منها. كذلك التعدي على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينها وبين مالكها فهما عملياً متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد. ومتى قصد أحدهما كان الثاني تابعاً له، وهناك يجيء الكلام في اختلاف الأحكام. وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدي حتى يرتب الحاكم حكمه. والتلازم في هذا غير التلازم الذي أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به، وفي مسألة الأمر بالشيء وما معهما. فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغصب (وهذا البحث جارٍ الخ) فمسألة الغصب والتعدي صنف آخر مما يندرج في المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف ما لا يتم الواجب إلا به. وما معه. كما هو ظاهر.

فإذا كان غاصباً فهو ضامن للرقاب لا للمنافع، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب، لا بأرفع[١] القيم، لأن الانتفاع تابع، فإذا كان تابعاً صار النهي عن الانتفاع تابعاً للنهي عن الاستيلاء على الرقبة، فلذلك لا يضمن قيمة المنافع، إلا على قول بعض[٢] العلماء، بناء على أن المنافع مشاركة[٣] في القصد الأول، والأظهر أن لا ضمان عليه، لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: «الخراجُ[٤] بالضمانِ»[٥] وسبب ذلك ما ذكر من أن النهي عن الانتفاع غير مقصود لنفسه، بل هو تابع للنهي عن الغصب، وإنما هو شبيه بالبيع وقت النداء؛ فإذا كان البيع مع التصريح بالنهي صحيحاً عند جماعة من العلماء، لكونه غير مقصود في نفسه فأولى أن يصح[٦] مع النهي الضمني.

وهذا البحث جارٍ في مسألة «ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب أم لا» فإن قلنا «غيرُ واجب» فلا إشكال، وإن قلنا: «واجب» فليس وجوبه مقصوداً في نفسه. وكذلك مسألة «الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده» و«النهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده» فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه، فلا يكون للأمر والنهي حكم منحتم إلا عند فرضه مقصوداً بالقصد الأول، وليس كذلك.

أما إذا كان متعدياً فضمانه ضمان[٧] التعدي لا ضمان الغصب؛ فإن الرقبة تابعة، فإذا كان

---

(١) أي: من حين الغصب إلى وقت الحكم.

(٢) قال ابن القاسم: واعتمد أن ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له. وقال بعضهم: أن غلة المغصوب لمالكه إذا كان أرضاً أو عقاراً استعملا في السكنى أو الزرع أو الكراء مثلاً. وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب والإجارة والحرث وما أشبه ذلك فللغاصب في مقابلة الإنفاق عليه، لأن الخراج بالضمان. وأما ما عطل ولم يستعمل كمن غصب أرضاً بورها فلا كراء عليه. وإذا قصد غصب المنفقة فعليه الكراء.

(٣) أي: فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معاً قصداً أصلياً.

(٤) أي: وقد دخل المغصوب في ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه.

(٥) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة قال الترمذي: حسن صحيح غريب قال في كتاب «**أسنى المطالب**» للشيخ محمد ابن السيد درويش الشهير بالحوت: رواه أصحاب السنن وضعفه البخاري وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم ا هـ.

(٦) أي: البيع إذا فرض أنه لم ينه عنه صراحة. بل اكتفى باندراجه ضمن الأمر في قوله **﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾** [الجمعة: ٩] فيكون شبيهه وهو النهي التبعي عن الاستيلاء على منافع المغصوب كذلك، أي: لا يرتب عليه حكم النهي، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا تضمن لأن النهي عنها حينئذ ليس أصلياً بل تبعي، وقد عرفنا أن التبعي حتى الصريح كما ورد في **﴿وذروا البيع﴾** [الجمعة: ٩] لم يرتب عليه حكمه، فهذا أولى.

(٧) فرقوا بين ضمان الغصب وضمان التعدي بأمور: **منها**: أن التلف بسماوي يضمنه في الغصب لا التعدي **ومنها**: أن تغير السوق في الغصب لا يعتبر، وفي التعدي يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم. والسرقة كالغصب، **ومنها**: أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء، واليسير من المتعدي يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدي عليه. **ومنها**: أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدي الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شيء له في نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب. ومن صور التعدي زيادة المكتري والمستعير على المسافة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بغير إذن ربه ورضاه، فواضح أن المقصود فيهما المنافع، والذات تابعة.

كذلك صار النهي عن إمساك الرقبة تابعاً للنهي عن الاستيلاء على المنافع، فلذلك يضمن بأرفع[١] القيم مطلقاً، ويضمن ما قل وما كثر. وأما ضمان الرقبة في التعدي فعند التلف[٢] خاصة، من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف، بخلاف الغصب في هذه الأشياء.

ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره. قال مالك في الغاصب والسارق: «إذا حبس المغصوبَ أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن ربه أن يُضَمِّنَهُ[٣] وإن كان مستعيراً[٤] أو متكارياً ضمن قيمته» وهذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه، وإلا فإذا بنينا على غيره فالمأخذ آخر. والأصل المبني عليه[٥] ثابت.

فالقائل[٦] باستواء البابين ينبني قوله على مآخذ:

منها: القاعدة التي يذكرها أهل المذهب، وهي: «هل الدوام كالابتداء» فإن قلنا ليس الدوام كالابتداء فذلك جار على المشهور في الغصب، فالضمان يوم الغصب، والمنافع تابعة؛ وإن قلنا إنه كالابتداء فالغاصب في كل حين كالمبتدىء للغصب، فهو ضامن في كل وقت ضماناً جديداً، فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع[٧] القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك، قال ابن شعبان: لأن عليه أن يردّه في كل وقت، ومتى لم يردّه كان كمغتصبه حينئذ.

ومنها: القاعدة المتقررة وهي «أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى، وإنما للعبد منها المنافع». وإذا كان كذلك فهل القصد إلى ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا؟ فإن قلنا هو منصرف إليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة فيها من حيث هي أعيان، بل من حيث اشتمالها على المنافع المقصودة، فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي لا ضمان المنافع، وإن قلنا ليس بمنصرف فهو بمقتضى التفرقة.

ومنها: أن الغاصب إذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا؟ فإن قلنا إنه يتقرر عليها شبهة ملك، كالذي في أيدي الكفار من أموال المسلمين، كان

---

(١) لأن من منافعها قيمتها. فأرفع القيم لها داخل في منافعها، فيضمنه مطلقاً سواء أكان الأرفع سابقاً ثم رخصت أم لاحقاً بعدما كانت رخيصة، وسواء أكان للمتعدي دخل في علو القيمة أم لم يكن. كما يضمن غلتها قليلة كانت أو كثيرة.

(٢) أي: التلف بتعديه هو، لأن التلف بتعديه لا فرق فيه بين الغصب والتعدي.

(٣) أي: لا أعلى القيم ولا المنافع.

(٤) أي: وزاد على ما اشترط. كما أسلفنا، فيكون تعدي بالزيادة.

(٥) أي: هنا وهو أن الأمر والنهي التبعيين غير منحتمين، وإنما المنحتم المقصود الأصلي ثابت، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على مآخذ أخرى لا تخرم هذا الأصل. أي: فمع بقاء اعتبار هذا الأصل يتأتى للمخالف مخالفة المشهور بناء على تلك المآخذ التي سيذكر منها أربعة لأن كونه غير منحتم بمجرده لا ينافي أن ينضم إليه ما يجعله قوياً متأكداً ينبني عليه ما ينبني على المقصد الأصلي، وبهذا يتضح معنى قوله بعد (فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف) وذلك لأنه لولا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعي منحتماً لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعاً، ولم يكن للخلاف وجه.

(٦) كالشافعية.

(٧) أي: فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتاً.

داخلاً تحت قوله عليه الصلاة والسلام: «الخراجُ بالضَّمان» فكانت كل غلة، وثمنٍ يعلو أو يسفل، أو حادثٍ يحدث، للغاصب وعليه بمقتضى الضمان، كالاستحقاق والبيوع الفاسدة، وإن قلنا إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك، بل المغصوب على ملك صاحبه، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له، فلا بد للغاصب من غرمها؛ لأنه قد غصبها أيضاً. وأما[1] ما يحدث من النقص فعلى الغاصب بعَدائه، لأن نقص الشيء المغصوب إتلاف لبعض ذاته، فيضمنه كما يضمن المتعدي على المنافع، لأن قيام الذات من جملة المنافع. هذا أيضاً مما يصح أن يبنى عليه الخلاف.

ومنها: أن يقال: هل المغصوب إذا رد بحاله إلى يد صاحبه يعدّ كالمتعدَّى فيه؛ لأن الصورة فيهما معاً واحدة، ولا أثر لقصد الغصب إذا كان الغاصب قد رد ما غصب، استرواحاً من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر إلى المقاصد، وإلغائه الوسائط، أم لا يعد كذلك؛ فالذي يشير إليه قول مالك هنا أن للقصد أثراً وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له. ولذلك لمّا قال مالك في الغاصب أو السارق إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يُضمنَه، وإن كان مستعيراً أو متكارياً ضمن قيمته، قال ابن القاسم: لولا ما قاله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكاري.

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول فحكمه منحتم، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني. فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف. وربما[2] خرجت عن ذلك أشياء ترجع إلى الاستحسان، ولا تنقض أصل القاعدة، والله أعلم. واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة إذا عرضت على هذا الأصل تبين[3] منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها. ووجه مذهب ابن حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها.

وقد أذكرتْ هذه المسألةُ مسألةً أخرى ترجع[4] إلى هذا المعنى، وهي:

---

(١) تكميل لقوله (وإن قلنا إنه لا يتقرر الخ) يريد به دفع ما يقال إذا كان كذلك فالمعقول إذا حدث نقص بسماوي ألا يضمن في الغصب أيضاً فأجاب بأنه ضمن لتعديه بالغصب. لأن النقص يرجع للذات. وهو ضامن لها، فيضمن أبعاضها وقوله (كما يضمن التعدي على المنافع) علمت أن ذلك إنما يكون في النقص الحاصل بتعديه لا بسماوي، وأن الغاصب يضمن مطلقاً.

(٢) يريد أخذ الحيطة لتثبيت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له؛ لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر، وهو الاستحسان.

(٣) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها، والنهي عنه تابع للنهي عن الاستيلاء على الذات. فيعود الكلام السابق برمته، بما في ذلك من الوجوه الأربعة التي ينبني عليها الخلاف في الصحة والبطلان.

(٤) أي: من جهة أن المعتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذي تشترك فيه المسألتان، وما عداه يختلفان فيه فموضوعها مختلف، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه في هذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعاً. لأن اعتباره ينافي اعتبار المتبوع. بخلافه في المسألة السابقة فإنه فقط غير منحتم بمجرده، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه، واعتباره لا ينافي اعتبار المتبوع وسيأتي له أن التابع لا يتعلق به أمر ولا نهي، مع أنه في المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهي لكن لا على وجه الانحتام.

المسألة الثامنة

الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأموراً[١] به والآخر منهياً عنه عند فرض الانفراد، وكان أحدهما في حكم التبع للآخر وجوداً أو عدماً فإن المعتبر[٢] من الاقتضاءين ما انصرف إلى جهة المتبوع، وأما ما انصرف إلى جهة التابع فملغى وساقط الاعتبار شرعاً. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما تقدم[٣] تقريره في المسألة قبلها، هذا، وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية، ولذلك نقول إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهي تبعياً[٤]، وإنما بنى البطلان على كونه مقصوداً.

والثاني: أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا معاً عليهما[٥]، أو لا يردا ألبتة، أو يرد أحدهما دون الآخر، والأول غير صحيح، إذ قد فرضناهما متلازمين، فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما، لاجتماع الأمر والنهي، فمن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه، ومن حيث تركه صادمه الأمر، فيؤدي إلى اجتماع الأمر والنهي على المكلف فعَلَ أو ترَكَ[٦]، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع[٧]، فما أدى إليه غير صحيح. والثاني كذلك أيضاً؛ لأن الفرض أن الطلبين توجها فلا يمكن ارتفاعهما معاً. فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثاني. وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أوّلاً، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً، فتعين توجه ما تعلق بالمتبوع، دون ما تعلق بالتابع، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول.

والثالث: الاستقراء من الشريعة؛ كالعقد على الأصول مع منافعها[٨] وغلاّتها، والعقد

---

(١) يعني مأذوناً فيه، ليعم المباح كما سيأتي في الأمثلة.

(٢) أي: عند الاجتماع.

(٣) أي: في الفرق بين القصد الأصلي والتابع، واعتبار الأول دون الثاني وبيان ذلك في الغصب والتعدي وإن كان التابع هناك كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا، لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية إنما الفرق آت من جهة القصد الأصلي والتبعي لا غير والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلاً في مسألة أصولية، مع العلم باختلاف موضوعي المسألتين أما باقي الأدلة فجيد.

(٤) يعني: أن النهي مع كونه صريحاً لم يلتفت للبناء على الصراحة ويرتب الحكم بالبطلان عليه في هذه الجهة بل بناه على كونه مقصوداً قصداً أصلياً كالسعي سواء بسواء في أن كلاً مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييداً لقوله (فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية) ولكن يقال له: من أين لك هذا. ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهي الصريح وإن كان تبعياً، فهذه دعوى محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتي من الدليلين بعده، لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية بل موضوع المسألة هنا.

(٥) بحيث يعتبر كل من الاقتضائيين في محله فقط فيكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه لا أن كلاً من الاقتضاءين متوجه إلى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة.

(٦) أي: أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهي معاً.

(٧) أي: وموضوع المسألة ليس فرضياً وعقلياً فقط، بل هو واقع، كالأمثلة.

(٨) أي: التي قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلاً وذلك مما كان يقتضي فساد العقد لو انفردت لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلي جاز العقد عليها مع المتبوع فلم تعتبر جهة النهي وهي ما فيها من الغرر والجهالة.

على الرقاب مع منافعها وغلاتها، فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه، فللإنسان أن يتملك الرقاب ويتبعها منافعها، وله أيضاً أن يتملك أنفس المنافع خاصة، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع، ويصح القصد إلى كل واحد منهما. فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها. وذلك أن العقد في شراء الدار أو الفدّان أو الجَنة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف. وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها؛ لأن المنافع قد تكون موجودة[1]، والغالبُ أن تكون وقت العقد معدومة، وإذا كانت معدومة امتنع العقد عليها، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق؛ إذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مدّتها ولا غير ذلك، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها[2]، للنهي عن بيع الغرر والمجهول، بل العقد على الأبضاع[3] لمنافعها جائز، ولو انفرد العقد على منفعة البضع[4] لامتنع مطلقاً إن كان وطئاً، ولامتنع فيما سوى البضع أيضاً إلا بضابط يخرج المعقود عليه من الجهل إلى العلم، كالخدمة والصنعة وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الانفراد، والعكس كذلك[5] أيضاً، كمنافع الأحرار، يجوز العقد عليها في الإجارات، على الجملة[6] باتفاق، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق[7]، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة، إذ الحُرّ محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد، وذلك أثرُ كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثاني، وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه، وهو على الجملة يعطي أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها - من حيث هي توابع - أمر ولا نهي. وإنما يتعلق بها الأمر والنهي إذا قصدت ابتداء، وهي إذ ذاك متبوعة لا تابعة.

فإن قيل هذا مشكل بأمور:

أحدها: أن العلماء قالوا إن الرقاب - وبالجملة الذوات[8] - لا يملكها إلا الله تعالى،

---

(١) وسيأتي أن هذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً.

(٢) أي: ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهي ساقط الاعتبار شرعاً.

(٣) جمع بضع بالضم وهو الفرج. فالكلام على تقدير مضاف أي ذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه. وليس لمالكه التصرف في ذاته كسائر مملوكاته.

(٤) على تقدير مضاف كسابقه: أما في قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء، أي فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقاً، لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لامتنعت إما مطلقاً كالوطء، وأما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها وهذا الموضع هو الذي سيقول فيه في الجواب عن الإشكال الثاني (وظهر لك حكمه الشارع في إجازة ملك الرقاب الخ).

(٥) أي: فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع التي منها البضع؛ ولو انفرد هذا لمنع والحر يصح العقد على منافعه وتتبعه ذاته، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد عليها. والبضع في الأول تابع. والرقبة في الثاني تابعة، فلم يؤخذ فيهما بدليل النهي.

(٦) أي: إذا وجد الضابط المذكور.

(٧) لأنه تملك والحر لا يملك.

(٨) أعم لأن الرقاب جمع رقبة، وهي لغة: المملوك من الرقيق.

وإنما المقصود(١) في التملك شرعاً منافع الرقاب، لأن المنافع هي التي تعود على العباد بالمصالح، لا أنفسُ الذوات. فذات الأرض أو الدار أو الثواب أو الدرهم مثلاً لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات، وإنما يحصل(٢) المقصود بها من حيث إن الأرض تزدرع مثلاً، والدار تسكن، والثوب يلبس، والدرهم يشترى به ما يعود عليه بالمنفعة، فهذا ظاهر حسبما نصوا عليه، وإذا كان كذلك فالعقد أوّلاً إنما وقع على المنافع خاصة، والرقاب لا تدخل تحت الملك، فلا تابع ولا متبوع، وإذا لم يتصور فيما تقدم وأشباهه تابع ومتبوع بطل، فكل ما فرض(٣) من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه، فلا بد من إثباته أوّلاً واقعاً في الشريعة، ثم الاستدلال عليه ثانياً.

والثاني: إن سلمنا أن الذوات هي المعقود(٤) عليها فالمنافع هي المقصود أوّلاً منها، لما تقدم من أن الذوات لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات، فصار المقصود أوّلاً هي المنافع، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة إلا عند تحصيل الذوات سعى العقلاء في تحصيلها، فالتابع إذاً في القصد هي الذوات والمتبوع هو المنافع، فاقتضى هذا بحكم ما تحصل(٥) أولاً أن تكون الذوات مع المنافع في حكم(٦) المعدوم؛ وذلك باطل، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق، بل لا تكون الإجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذلك الشيء، فاكتراء الدار يُمَلِّك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة؛ وكذلك كل مستأجَر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك. فهذا أصل منخرم إن كان مبنياً(٧) على أمثال هذه الأمثلة.

---

(١) هذه المقابلة كانت تقتضي أن يقال: إن الذوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعاً تمليكها للخلق، يعني والمنافع وإن كانت أيضاً لا يملكها إلا الله **﴿وتبارك الذي له ملك السماوات والأرض وما بينهما﴾** [الزخرف: ٨٥] إلا أن الشارع يقصد تمليكها للعبيد حسبما يناسبهم في ذلك. أما التقابل في عبارته فليس بجيد.

(٢) ومثله يقال: فيما يؤكل ويشرب مثلاً؛ فإنما يحصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والإرواء وهكذا، فلا يقال: إن هذا ينتفع به ذاته ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته وترك النوع الذي ذكرناه لأنه يشتبه أمره في بادىء النظر، وغرضه المهم ترويج الإشكال. فلا يأتي فيه إلا بما هو أقرب توصيلاً إلى هذا الغرض فهو رحمه الله في طريقة الجدل صناع.

(٣) أي: إن جميع الصور التي ذكرتها لتحقيق هذا الأصل فيها إنما فرضتها في ملك الذوات فتكون المنافع تابعة، أو في ملك المنافع فقط فتكون الذوات تابعة. وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع، فحقق أولاً متلازمين في الوجود أحدهما تابع، والآخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك الذوات، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ما صنعت فإنه بناء فروض على فروض، ومثل هذا ليس من العلم في شيء على ما سبق في المقدمات.

(٤) أي: مقصودة بالتملك شرعاً. ليكون تسليماً لما منعه أولاً، أما كون المعقود عليه والذي تجري عليه الصيغ هو الذوات فلم يكن محل المنع هناك، بل كان المنع لقصد تملكها رأساً. فهنا يقول: سلمنا قصد تملكها. لكن ليس قصداً أولياً فإنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها.

(٥) أي: القاعدة والأصل الذي ذكرته.

(٦) أي: دائماً وفي كل صورة فرضت. وهو خلاف ما أصلت.

(٧) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل. وهو تبعية الذوات في كل مادة للمنافع. فحاصل هذا الإشكال الثاني نقض إجمالي. ومآل ما بعده إلى المعارضة بإثبات أن كلاً من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر، فلا تبعية بينهما؛ =

والثالث: أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك، فإن قال: «مَنْ باعَ نخْلاً قد أُبِّرت فثَمَرُها للبائع إلا أن يشترطَها المُبتاع»[١] «وقال: مَنْ باع عبداً وله مالٌ فمالُه لسيِّده إلا أن يشترطه المُبتاع[٢]» فهذان حديثان لم يجعلا المنفعة للمبتاع بنفس العقد، مع أنها عندكم[٣] تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان، بل جعل فيهما التابع للبائع، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكماً، وهو يعطي في الشرع انفصال التابع من المتبوع، وهو معارض لما تقدم، فلا يكون صحيحاً.

والرابع: أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد؛ وإن فرض الأصل مقصوداً فكلاهما مقصود ولذلك يزاد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع، وينقص منه بحسب نقصانها. وإذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهي مثمونة[٤]، معتد بها في أصل العقد، مقصودة. فهذا[٥] يقتضي القصد إليها وعدم القصد إليها معاً. وهو محال.

ولا يقال: إن القصد إليها عادي، وعدم القصد إليها شرعي، فانفصلا فلا تناقض لأنا نقول: كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبني على عدم القصد إليها عرفاً وعادة؛ لأن من أصول الشرع إجراء[٦] الأحكام على العوائد، ومن أصوله مراعاة[٧] المصالح ومقاصد المكلفين فيها، أعني في غير العبادات المحضة؛ وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع، وأن المنافع مقصودة عادةً وعرفاً للعقلاء ثبت[٨] أن حكم الشرع بحسب ذلك. وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول، فهي إذاً ملغاة في عادات العقلاء، لكن تقرر أنها مقصودة في عادات العقلاء. هذا خلف محال.

فالجواب عن الأول: أن ما أصّلوه[٩] صحيح ولا يقدح في مقصودنا؛ لأن الأفعال أيضاً

= والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتي النخل والعبد. ومآل الرابع معارضة مبنية على الجاري بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل.

(١) رواه مسلم ومالك بلفظ «إلا أن يشترط المبتاع» ورواه ابن ماجه وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا.

(٢) هو تمام الحديث السابق في رواية أخرى لمسلم.

(٣) أي: بمقتضى الأصل المستدل عليه.

(٤) في «**القاموس**» وشرحه أثمنه سلعته وأثمن له أعطاه ثمنها. وأثمن المتاع فهو مثمن صار ذا ثمن. وأثمن البيع سمى له ثمناً. وليس في المادة مثمون.

(٥) أي: ما أورد في مادة هذه المعارضة منضماً إلى أصل القاعدة بإلغاء المنافع في جانب الأصل. هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضاً، زيادة عن مخالفته لما يقضي به حكم الشارع.

(٦) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً).

(٧) وهي تقتضي مراعاة العوائد. وقوله (مصالح الأصول) أي: المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول.

(٨) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنياً على قصد العقلاء وعرفهم، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا، غير مقصودة له بمقتضى القاعدة؛ فبقي الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو. وهذا المقدار كافٍ في تثبيت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله (وقد قلتم الخ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء، غير مقصودة فيها.

(٩) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله، لأنه خالقها وممدها بأسباب بقائها. فهو المالك الحقيقي.

ليس[١] للعبد فيها ملك حقيقي إلا مثل ما له في الصفات والذوات فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شيء مكتسب لنا، وما أضيف لنا من الأفعال كسباً فإنما هي أسباب لمسببات هي أنفس[٢] المنافع والمضار أو طريق إليها، ومن جهتها كُلفنا في الأسباب بالأمر والنهي، وأما أنفس المسببات من حيث هي مسببات فمخلوقة لله تعالى، حسبما تقرر في كتاب الأحكام، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلة تحت قدرتنا، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا.

ويدلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير؛ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة، وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك، وأبيح لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذياً، أو لم يكن مؤذياً وكان إتلافه تكملة لما[٣] ليس بضروري ولا حاجي من المنافع، كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك. فجواز التصرف في أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرهما دليل على صحة تملكها شرعاً، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق تلك العبارة ـ أن الذوات لا يملكها إلا الله ـ سوى الخلاف في اصطلاح، وأما حقيقة المعنى فمتفق عليها، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة، وتُصوِّر[٤] معنى القاعدة.

والجواب عن الثاني: أنه إن سلم على الجملة فهو في التفصيل غير مسلم؛ أما أن المقصود المنافع فكذلك نقول، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التي نشأت عنها، وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر، وإن انحصرت الأعيان فإن العبد مثلا قد هُيِّىء في أصل خلقته إلى كل ما يصلح له الآدمي، من الخِدم والحرف، والصنائع والعلوم والتعبدات، وكلٌّ واحد من هذه الخمسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر، وكلٌّ نوع تحته أشخاص من المنافع لا تتناهى. هذا، وإن كان في العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله في جنس واحد معرقاً فيه أو في بعض أصنافه يكفي[٥] في حصر ما لا يتناهى من المنافع، بحيث يكون كل شخص منها تصح

(١) أي: على مذهب الأشاعرة، لأنه ليس خالقاً لفعل من الأفعال المنسوبة إليه.

(٢) فتناول الماء سبب للري الذي هو المنفعة؛ والحرث سبب للنبات، وليس النبات هو المنفعة بل طريق إليه قريب أو بعيد. أي: فالأفعال المنسوبة إلينا نسبة ضعيفة بالكسب ليست هي المنافع، بل هي أسباب لها قريبة أو بعيدة فآل الأمر إلى أنه لا فرق بين المنافع والذوات في أنها ليست مقدورة لنا، فليس ملكنا لها ملكاً حقيقياً ولا كسبياً. وقد سلمتم نسبة المنافع لنا، فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات إلينا. بلا فارق، على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معاً.

(٣) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكملة لضروري من المنافع لكان مطلوباً لا مباحاً فلا يتوقف على كونه مملوكاً للمتلف، فلا يدل على مدعاه، كإتلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلمة في جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلاً.

(٤) أي: واقعاً في الشريعة، فصح أن تستدل عليه.

(٥) أي: أن ما لا يتناهى في المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العبد.

مؤآجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره[١]، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها، فالنظر إلى الأعيان نظر إلى كليات المنافع. وأما إذا نظرنا إلى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد وإنما يحصر منها بعضٌ إليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان، فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كلياً، ولم تنضبط المنافع من جهتها[٢] قصداً، لا في الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعاً، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض إلى حد محدود، وشيء معلوم، وذلك كله جزئي لا كلي، فإذاً النظر إلى المنافع خصوصاً[٣] نظر إلى جزئيات المنافع، والكلي مقدم على الجزئي طبعاً وعقلاً، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر[٤].

فقد تبين من هذا ـ على تسليم أن المقصود المنافع ـ أن الذوات هي المقدّمة المقصودة أوّلاً، المتبوعة؛ وأن المنافع هي التابعة، وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة، ومنع ملك المنافعِ خصوصاً[٥] إلا على الحصر والضبط والعلم المقيد المحاط به بحسب الإمكان، لأن أنفسَ الرقاب ضابط كلي لجملة المنافع، فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها، فإنها غير منضبطة في أنفسها، ولا معلومة أمداً ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مثموناً، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها، والقصد في العادة إليها، فإن أجازه[٦] الشارع جاز، وإلا امتنع.

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة، إذ هي الوسائل إلى المقصود، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فممنوع بما تقدم[٧]، وإن أراد تبعيةً ما فمسلم، ولا يلزم من ذلك محظور، فإن الأمور[٨] الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقاً، وأيضاً فالإيمان[٩] أصل الدين، ثم إنك تجده وسيلة وشرطاً في صحة العبادات، حسبما نصوا عليه، والشرط من توابع المشروط، فيلزم إذاً على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها، أوَ لا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال، وينقص بنقصانها،

---

(١) متعلق بمحذوف أي ويستمر هكذا في طول حياته. ولا يصح تعلقه بقوله (ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر.

(٢) أي: من جهة نفس المنافع. وقوله (لا في الوقوع وجوداً) كما أشار إليه بقوله (وكل نوع تحته الخ). وقوله (ولا في العقد الخ) تابع للوجود. وقوله (حتى يضبط منها الخ) أي فتنضبط قصداً فيهما، ولكنه نظر جزئي.

(٣) أي: والنظر إليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلي.

(٤) أي: في صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة.

(٥) أي: دون الرقاب.

(٦) بأن كان مستوفياً للشروط الأخرى غير العلم.

(٧) من هذا البيان وأن النظر إلى الأعيان نظر كلي وأنه المقدم طبعاً وشرعاً الخ.

(٨) أي: والأصول مع منافعها كذلك، لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان. كانضباط الجزئيات بكليها. وقوله (أو لا ترى) يقوى به التشبيه الذي جاء به ليوضح المقام.

(٩) مثال شرعي للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهذه اللواحق باعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فيه.

لكن ذلك باطل، فلا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية.

وكذلك نقول إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول، من حيث[١] إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول، فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها، كالعقد على الأصول سواء، وهو معنى الملك، إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها، ومُنقَضٍ بانقضائها، فلم يسمَّ في الشرع ولا في العرف ملكاً، وإن كان كذلك في المعنى، لأن العرفَ العادي والشرعي قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدي، الذي لا ينقطع إلا بالموت، أو بانتفاع صاحبها بها، أو المعاوضة عليها، وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نفسه من الذمي لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته، وامتنع شراء الشيء على شرط فيه تحجير، كشراء الأمة على أن يتخذها أمّ ولد، أو على أن لا يبيع[٢] ولا يهب، وما أشبه ذلك؛ لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة فكأنه لم يملكها ملكاً تاماً، وليس بشركة، لأن الشركة على الشياع، وهذا ليس كذلك. وانظر في تعليل[٣] مالك المسألة في باب ما يفعل بالوليدة إذا بيعت، في «**الموطأ**»: فقد تبين أن هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم، والحمد لله.

والجواب عن الثالث: أن ما ذكر فيه شاهد[٤] على صحة المسألة، وذلك أن الثمرة لما برزت في الأصل على ملك البائع، فهو المستحق لها أوّلاً بسبب سبق استحقاقه لأصلها، على حكم التبعية للأصل، فلما صار الأصل للمشتري ولم يكن ثَمَّ اشتراط، وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها، لم تنتقل المنفعة إليه بانتقال الأصل، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل إليه. فلو صارت للمشتري إعمالاً للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعاً وإهمالاً للتبعية بالنسبة إلى البائع، وهو السابق في استحقاق التبعية، فثبتت أنها دون المشتري. وكذلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل[٥] عنه أشبه الثمرة مع الأصل، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له؛ فإن اشترطه المشتري فلا إشكال. وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع[٦] من أجل بقاء التبعية أيضاً، فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه، فأشبهت وصفاً من أوصاف الأصل. وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز[٧] شراؤه وحده لأنه ملك العبد وفي حوزه، لا يملكه السيد إلا

---

(١) أي: من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضي بعض أحكام التبعية الكلية، وهي هنا إبقاء يد المنتفع عليها. وقوله (كالعقد على الأصول سواء) أي: في خصوص هذا.

(٢) أو لا يبيع إلا له مثلاً، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم (بئسما شريت) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبيعها إلا له.

(٣) هو بمعنى التعليل المذكور فما هنا محصله.

(٤) فهو لنا لا علينا. قلب المعارضة فجعلها دليلاً للمعارض.

(٥) أي: بانتزاع السيد له.

(٦) وهو الغرر والجهالة.

(٧) أي: ما لم يرد إلى ضابط يميزه حداً وقصداً وثمناً الخ. أما مع العبد فلا حاجة إلى شيء من هذا وهو روح المسألة.

بحكم الانتزاع، كالثمرة التي لم تطلب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق[١] غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري، فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول. فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية. وهذا واضح جداً.

والجواب عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا إشكال في حصوله على الجملة ولكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال؟ أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟ فإن قلت إنها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح، لأن المنافع التي[٢] لم تبرز إلى الوجود بعد مقصودة، ويجوز العقد عليها مع الأصل، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل، فالقصد راجع إلى الأصل. فالشجرة إذا اشتريت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالاً، والأرض قبل أن تكرى أو تزدرع، وكذلك سائر الأشياء، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها، لكن من جهة الأعيان والرقاب، لا من جهة أنفس المنافع، إذ هي غير[٣] موجودة بعد، فليست بمقصودة إذاً قصد الاستقلال، وهو المراد بأنها غير مقصودة. وإنما المقصود الأصل. فالمنافع إنما هي كالأوصاف في الأصل، كشراء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة، أو العالم[٤] للانتفاع بعلمه، أو لغير ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها، ولا يمكن أن تستقل، لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات قد[٥] زيد في أثمان الرقاب لأجلها، فحصل لجهتها[٦] قسط من الثمن، لا من حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب. وقد مر أن الرقاب هي ضوابط المنافع بالكلية وإذا ثبت[٧] اندفع التنافي والتناقض، وصح الأصل المقرر. والحمد لله. وحاصل

---

(١) في جميع الأصول ولواحقها، أي: حتى في مسألتي الحديث. فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية.

(٢) قصر الكلام عليها ـ مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك ـ ليتأتى له في هذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال، فيثبت به أنه لا تنافي بين القصد وعدم الاستقلال.

(٣) ومع ذلك فإنه يزيد الثمن وينقص بسببها. ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتيد عدم إثمارها. فالمنافع مقصودة، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها. وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل.

(٤) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة، لأنها وصف للذات، إلا أن التهيئة حاصلة في المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة، فهما من القسم الثالث الآتي في الفصل بعده، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع. فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة. وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال. وهو واضح في المثالين، لكون المنفعة فيهما وصف ذات. ولو مثل بما ذكرناه في الشجرة المعتادة الأثمار لكان أوفق مما فرضه أولاً.

(٥) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بإسقاط الواو، أو استئناف لتطبيق المثال في قوله (كشراء) والمعنى أنها مع كونها أوصافاً صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها وقوله (بالكلية) أي بطريق كلي كما قال سابقاً إنه يكفي لحصر ما لا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة.

(٦) أي: بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال وهذا حسم لروح الاعتراض.

(٧) أي: كون المنافع مقصودة غير مستقلة.

الأمر[١] أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع في الحقيقة، وإنما توجه الطلب إلى المتبوع خاصة.

فصل

وبقي هنا تقسيم ملائم لما تقدم، وهو أن منافع الرقاب وهي التي قلنا إنها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكماً ولا وجوداً، كثمرة الشجر قبل الخروج، وولد الحيوان قبل الحمل، وخدمة العبد، ووطء قبل[٢] حصول التهيئة وما أشبه ذلك. فلا خلاف في هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة في الحكم، إذ لم تبرز إلى الوجود فضلاً عن أن تستقل، فلا قصد إليها هنا ألبتة، وحكمها التبعية كما[٣] لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار.

والثاني: ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكماً أو حكماً عادياً أو شرعياً كالثمرة بعد اليبس، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه، ومال العبد بعد الانتزاع وما أشبه ذلك. فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصداً، لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقاً.

والثالث: ما فيه الشائبتان. فمباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال، فلا هو منتظم في سلك الأول ولا في الثاني. وهو ضربان: **الأول**: ما كان هذا المعنى فيه محسوساً؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزايلة[٤] الأصل والعبد ذي المال الحاضر تحت ملكه، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه، ونحو ذلك. «**والآخر**»: ما كان في حكم المحسوس، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشباه ذلك، مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية، كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والازدراع والسكنى وأشباه ذلك. فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه، وانفرد عنه من وجه، ولكن الحكم فيهما واحد.

فالطرفان[٥] يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم، ولكن لما ثبتت التبعية على الجملة

---

(١) أي: حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين أمراً ونهياً على الأصل وتابعه بل توجه الطلب دائماً إنما هو إلى المتبوع وهذا هو المراد بكون الطلب المتوجه إلى التابع ملغى وساقط الاعتبار، أي ما كان متوجهاً إليه عند انفراده لا يتوجه إليه عند كونه تابعاً.

(٢) لا يحتاج إليه في المثالين الأولين؛ فإنه قيدهما بما يناسبهما، فهو قيد في خدمة العبد وما بعده؛ فإن المنفعة فيهما لم تبرز وجوداً وهو واضح، لأن وجود الأمثلة الأربعة في أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكماً لأنها لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتي في القسم الثالث.

(٣) أي: فلا فرق بين أن يقول: بعت الشجرة بمنافعها التي تحدث مثلاً، وبعت الشجرة، بدون ذكر المنافع. أما القسم الثاني فتعتبر المنافع. شيئاً آخر منفصلاً تمام الانفصال عن الأصل. ويجري على كل حكمه الخاص به.

(٤) أي: وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها.

(٥) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثاني، لأنهما طرفان من جهة المعنى في الاستقلال وعدمه لا من جهة الوضع في عبارة الكتاب كما فهم بعضهم. وقوله (صاحبه) تحريف بدل (سابقيه) أي: أن كل واحد من ضربي القسم الثالث =

ارتفع توارد الطلبين عنه[١]، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه. ومن جهة أخرى: لما برز التابع وصار مما يقصد، تعلق الغرض في المعاوضة عليه، أو في غير ذلك من وجوه المقاصد التابعة على الجملة. ولا ينازع في هذا أيضاً، إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال، ولا العبد الكاتب[٢] كالعبد غير الكاتب. فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه.

وأيضاً: فليس تجاذب الطرفين على حدّ واحد، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال، ولا يقوى في حال أخرى. وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإبَار ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإبار وقبل بدو الصلاح، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس، فإنها قبل الإبار للمشتري، فإذا أُبرت فهي عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر، فإذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية، فجاز بيعها بانفرادها، ولكن مَن اعتبر الاستقلال قال: هي مبيعة على حكم الجذ كما لو يبست على رؤوس الشجر، فلا جائحة فيها. ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى حكم التبعية قال: حكمها على التبعية، لما[٣] بقي من مقاصد الأصل[٤] فيها، ووضَع[٥] فيها الجوائح، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له، فكأنها على ملك صاحب الأصل، وحين[٦] تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة، فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها، لأن اليسير في الكثير كالتبع. ومن هنا اختلفوا في السقي بعد بدو الصلاح: هل هو على البائع؟ أم على المبتاع؟ فإذا انتهى الطيب في الثمرة ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه، وإنما بقي ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة، مِن بقاء النضارة وحفظ المائية، اختلف: هل بقي فيها حكم الجائحة؟ أم لا؟ بناءً[٧] على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية

= اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين في وصف وخالفه في وصف كما أوضحه سابق الكلام. (والحكم فيهما) أي الضربين المذكورين (واحد) لا فرق بين المحسوس وما كان في حكمه. وقوله (يتجاذبان) حقه (يتجاذبانهما) أي: الضربين أي: أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذ الضربان حكمهما.

(١) أي: ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمراً ونهياً، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط، شأن المتلازمين كما هو الأصل الذي تقرر. ولكن بقي لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السقي وغيره ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضربيه، فبين ذلك بقوله (ومن جهة أخرى لما برز) إلى آخر الفصل.

(٢) جاء في الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس، وواحد لغير المحسوس. وهما الضربان المشار إليهما في كلامه فالكلام متسق جميعه.

(٣) يؤخذ من قوله بعد (ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه) أن اللام لتعليل قوله (وحكمها الخ).

(٤) أي: لا المقاصد التكميلية؛ كبقاء النضارة وحفظ المائية.

(٥) أي: وضعها عن المشتري وتكون خسارتها على البائع، لأنها لم تستقل عن أصلها فما يصيبها على حسابه وهذا هو فائدة جذب الطرف الأول لها.

(٦) هذا هو فائدة جذب الطرف الثاني لها.

(٧) مرتب على النفي قبله. وقوله (مطلقاً) أي يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة.

الأصل مطلقاً، أم لا. فإذا انقطعت المائية والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال، فانقطعت التبعية، وعلى نحو من هذا التقرير يجري الحكم في كل ما يدخل تحت هذه الترجمة.

فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد:

منها: أن كل شيء بينه وبين الآخر تبعية جارٍ[١] في الحكم مجرى التابع والمتبوع المتفق[٢] عليه، ما لم يعارضه أصل آخر[٣]، كمسألة الإجارة على الإمامة مع[٤] الأذان أو خدمة المسجد، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة، أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير[٥]، ومسألة الصرف[٦] والبيع إذا كان أحدهما يسيراً، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس[٧] أو في القصد أو في المعنى، ويكون بينها قلة وكثرة، فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية. ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود. ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً، فكان كالملغى حكماً.

---

(١) ومنه ما قاله أبو حنيفة من جواز الشرب في الإناء المفضض، والجلوس على السرج والكرسي المفضضين، إذا كان يتقي موضع الفضة؛ وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع.

(٢) هو القسم الأول في الفصل قبله. فمن اكترى داراً أو أرضاً فيها شجر مثمر لم يبد صلاحه، وكانت قيمة الثمر ثلث مجموع الأجرة فأقل، وكانت الإجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لا مشاهرة، وكان الغرض منع التضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر، فإنه يجوز إدخال الشجر المثمر في الإجارة، لأنه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعاً للأصل وهو الدار أو الأرض، فجاز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة فعوملت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعاً لأصلها.

(٣) كسد الذرائع، وتقديم درء المفاسد وقاعدة التعاون، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة.

(٤) تكره الأجرة على الإمامة من المصلين. أما من الوقف فكإعانة. قال ابن عرفة في جوازها على إمامة الفرض ثالثها تجوز إن كانت تبعاً للأذان. أي: ومثله - بل أولى - خدمة المسجد، لأن مشقتها أشد من مشقة الإمامة، فلما كانت تابعة لما هو جائز جازت. ومعلوم جواز الأجرة على الأذان وخدمة المسجد، فقد كان يعطي عمر أجراً على الأذان. لكن قال ابن حبيب: إنما كان يعطي من بيت المال إعانة كأعطية الولاة والقضاة ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم.

(٥) أي: بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة، بعد إسقاط كلفة الثمر، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل، كما أن جميع عمل المساقاة من طرقه، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترط له في المساقاة على الشجر. إن كان ربعاً فربع، أو ثلثاً فثلث، وهكذا حتى تتحقق التبعية للشجر. ومثل ذلك: في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل، فيدخل في المساقاة تبعاً، ويكون الحكم للمتبوع من الشجر أو الزرع سارياً على التابع، وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع، فإن الأحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف.

(٦) يحرم اجتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما، لجواز الأجل والخيار في البيع دون الصرف إلا أن يكونا بدينار واحد، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار، أو يجتمع البيع والصرف فيه، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً وكان الدينار بعشرين درهماً، فجعل الصرف تابعاً للبيع.

(٧) كالمثال الثاني والثالث. وقوله (أو القصد) كالمثال الأول. وقوله (أو المعنى) أي كالبيع والصرف، فدفع الحاجة اقتضى البيع، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليتم التبادل في هذه الصفقة.

ومنها[١]: أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جملياً لا تفصيلياً، إذ لو كان تفصيلياً لصار إلى حكم الاستقلال فكان النهي وارداً عليه، فامتنع، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد، فإن كان جملياً صح بحكم التبعية، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان: جهة زيادة الثمن لأجله، وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه، فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته؟ أم لا؟ يختلف في ذلك. ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط، كالعبد إذا رُد بعيب وقد كان أتلف ماله، فهل يرجع على البائع بالثمن كله؟ أم لا؟[٢] وكذلك ثمرة الشجرة، وصوف الغنم، وأشباه ذلك.

ومنها: قاعدة «الخراج بالضمان» فالخراج تابع للأصل، فإذا كان الملك حاصلاً فيه شرعاً فمنافعه تابعة، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أو لا، فإن طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستئناف[٣] وتأمل مسائل الرجوع[٤] بالغلاَّت في الاستحقاق أو عدم الرجوع، تجدها جارية على هذا الأصل.

ومنها: في تضمين الصناع ما كان تابعاً للشيء المستصنع فيه، هل[٥] يضمنه الصانع، كجفن السيف، ومنديل الثوب، وطبق الخبز، ونسخة الكتاب المستنسخ، ووعاء القمح، ونحو ذلك، بناء على أنه تابع، كما يضمن نفس المستصنع أم لا؟ فلا يضمن، لأنه وديعة عند الصانع.

ومنها: في الصرف ما كان من حلية[٦] السيف والمصحف ونحوهما تابعاً وغير تابع،

---

(١) هذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداهما على الأخرى: فحكم التبعية استفيد منه أولاً أن القصد جملي لا تفصيلي، وإلا لكان مستقلاً فامتنع، وهو لم يمتنع، فليس مستقلاً، فليس تفصيلياً، وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية، وهي وجود جهتين له تقضي كل منهما بحكم كان سبباً في اختلاف الفقهاء في التفريع في هذا المقام على ما ذكره.

(٢) فإن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله، وكان المال لا حظ له في الثمن.

(٣) أي: كأن الملك استؤنف الآن عند طرو الاستحقاق، فليس للمستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق.

(٤) كما قال خليل (والغلة لذي الشبهة للحكم) أي: من يوم وضع يده إلى يوم الحكم. كوارث من غير غاصب. وموهوب من غير غاصب، ومشترٍ كذلك. إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم، فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعاً بهذه الأسباب، بخلاف ما إذا علموا فإنه لا تبعية حينئذ لملك صحيح. فترد الغلة للمستحق. فكل من الرد وعدمه مبني على القاعدة المشار إليها، وهي اعطاء التابع حكم المتبوع.

(٥) في المسألة أقوال ثلاثة: **قيل**: لا يضمن غير ما يصنعه نفسه، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه، أم لا، كعينية وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط. **وقيل**: يضمن التابع مطلقاً احتاج له المصنوع في صنعته أم لا. **وقيل**: إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع، كالكتاب الذي يستنسخ منه. والمؤلف جمع في الأمثلة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج.

(٦) المحلى بأحد النقدين يجوز بيعه بأحد النقدين إن أبيحت التحلية، كسيف ومصحف وكان في نزع الحلية فساد أو غرم، وعجل المعقود عليه، لا بد من هذه الشروط سواء أكانت الحلية تابعة أم لا. بيع بصنفه أو غير صنفه. =

ومسائل هذا الباب كثيرة[١].

فصل

ومن الفوائد في ذلك أن كل ما لا[٢] منفعة فيه من المعقود عليه في المعاوضات لا يصح العقد عليه، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون جميعها حراماً أن ينتفع به، فلا إشكال في أنه جارٍ مجرى ما لا منفعة فيه ألبتة. **والثاني**: أن يكون جميعها حلالاً، فلا إشكال في صحة العقد به وعليه، وهذان القسمان وإن تصورا في الذهن بعيدٌ أن يوجدا في الخارج، إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في كتاب[٣] المقاصد، فلا بد من هذا الاعتبار، وهو ظاهر بالاستقراء، فيرجع القسمان إذاً إلى **القسم الثالث**: وهو أن يكون بعض المنافع حلالاً وبعضها حراماً، فههنا معظم نظر المسألة، وهو أولاً ضربان:

أحدهما: أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصالة عرفاً، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة، إلا أن يقصد[٤] على الخصوص وعلى خلاف العادة، فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعرف، والآخر لا حكم له، لأنا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح[٥] لنا تملك عين من الأعيان، ولا عقد عليه لأجل منافعه، لأن فيه منافع محرمة، وهو من الأدلة[٦] على سقوط الطلب في جهة التابع، وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة السابقة، وأن

= ويزاد في البيع بصنفه رابع، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل، فيكون تابعاً. وهذا ما يعنيه المؤلف. إلا أنه يبقى الكلام حينئذٍ في تسميته صرفاً، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفه. وأما بصنفه عدداً فهو مبادلة وبه وزناً مراطلة. فمسألتنا من المبادلة أو المراطلة، لأنها فيما كان من صنفه أما ما كان غير صنفه فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت.

(١) ومنها: جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعاً لحمله أمتعته. ومنها: ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه. فإنه يرد الكل وليس له التمسك بالباقي الحلال بما يخصه من الثمن، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعاً. ومثله: ما قالوه في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا كان وجه الصفقة. وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل.

(٢) اشترطوا في المعقود عليه أن يكون منتفعاً به انتفاعاً شرعياً. واحترزوا به عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق. لأنه لا ينتفع به، وعن آلة اللهو. وهذا ظاهر في ذاته، ولكن على أي شيء في المسألة السابقة يتفرع هذا؟ نعم إن الذي يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيله الآتية وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود.

(٣) في المسألة الخامسة من النوع الأول، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المبثوثة في هذه الدنيا متمحضاً للمصلحة ولا للمفسدة، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوباً، وبالعكس. وقوله (هذا الاعتبار) أي: عدم التمحض وبناء المبحث عليه.

(٤) الاستثناء منقطع وسيأتي حكم هذه الصورة في قوله (اللهم الخ).

(٥) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة فإذا كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة، فلو اعتبر الجانب التابع أيضاً لم تبق عين يمكن تملكها.

(٦) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرج، بل قد يكون التبادل من مرتبة الضروري ويترتب على منعه الإخلال =

جهة التبعية يلغى فيها ما تعلق بها من الطلب، فكذلك ههنا.

اللهم إلا أن يكون للعاقد قصد إلى المحرم على الخصوص، فإن هذا يحتمل وجهين:

الأول: اعتبار القصد الأصيل وإلغاء التابع[١] وإن كان مقصوداً، فيرجع إلى الضرب الأول. **والآخر**: اعتبار القصد الطارىء، إذ صار بطريانه[٢] سابقاً أو كالسابق، وما سواه كالتابع، فيكون الحكم له، ومثاله في أصالة المنافع المحللة[٣] شراء الأمة بقصد[٤] إسلامها للبغاء كسباً به، وشراء الغلام للفجور به، وشراء العنب ليعصر خمراً، والسلاح لقطع الطريق، وبعض الأشياء للتدليس بها؛ وفي أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والضرع والزرع على رأي من منع[٥] ذلك، وشراء[٦] السِّرقين لتدمين المزارع، وشراء الخمر للتخليل، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس، وما أشبه ذلك.

والمنضبط هو الأول[٧] والشواهد عليه أكثر، لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصد إليه بالتحريم والتحليل، فإن شراء الأمة للانتفاع بها في التسري إن كانت من عليّ الرقيق، أو الخدمة إن كانت من الوخش، وشراء الخمر للشرب، والميتة والدم والخنزير للأكل، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم. ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] إلى قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا

= بالضروري. وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع. فلذا قال (وهو من الأدلة الخ) أي فليضم إلى الأدلة الثلاثة التي قدمها في صدر المسألة.

(١) سيأتي له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمراً.

(٢) لو قال: إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقاً الخ، لكان ظاهراً.

(٣) أي: مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء بالخصوص وكان المقصد الأصلي فيه الحل شراء الأمة الخ. فإن شراء الجارية يقصد به عرفاً قصداً أولياً الخدمة والتسري مثلاً وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة؛ فإن شراء الخمر مثلاً الأصل فيه الشرب المحرم.

(٤) وسيأتي له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الأمثلة.

(٥) اختلفوا في جواز بيع كلب الصيد والحراسة، مع اتفاقهم على جواز قنيته، فبعضهم أجازه وحمل النهي عن ثمن الكلب الوارد في الحديث على ما ليس للصيد والحراسة، ويكون اعتبر القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبوعاً، وما سواه تابعاً. وبعضهم منعه حملاً للحديث على العموم، فيكون اعتبر المتبوع ما كان غالباً وهو عدم قصد الحراسة والصيد، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلب عرفاً باختلاف البلاد. إلا أنه الآن في مقام التمثيل لما كان في الأصل محرماً باعتبار القصد الأصلي عرفاً ولكنه قصد فيه اعتبار طارىء جعله سابقاً أو كالسابق مما يقتضي خروجه عن التحريم إلى الحل. فكان مقتضاه أن يقول: على رأي من أجازه، لأنا إذا جرينا على رأي من منع بيع كلب الصيد كنا ألغينا التابع وإن كان مقصوداً على الخصوص ورجعنا به للضرب الأول، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارىء الذي هو بصدد تمثيله.

(٦) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال. الجواز، والمنع مطلقاً فيهما. والجواز لضرورة إصلاح الأرض به وكان يناسب أن يؤخر قوله (على رأي الخ) عن هذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز.

(٧) أي: الوجه الأول من الوجهين المذكورين، وهو اعتبار القصد الأصلي وإلغاء القصد الطارىء ولو قصد على الخصوص وقوله (المنضبط) أي المطرد حكمه. أي: وأما اعتبار الطارىء فإنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد.

﴿وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٤] فوجّه التحليل والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم. وكذلك قال: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾ [النساء: ١٠] وأشباهه، وإن كان ذلك محرماً في غير الأكل، لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع، وما لا يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له. وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة: إنه تطلى به السفن ويستصبح به الناس، فأوردَ ما دل على منع البيع، ولم يعذرهم بحاجتهم إليه في بعض الأوقات، لأن المقصود وهو الأكل محرَّم، وقال: «لعن الله اليهود حُرِّمَتْ عليهم الشُّحومُ فجَملوها فباعوها وأكلوا أثمانها»(١) وقال في الخمر: «إن الذي حرم شربها حرم بيعها»(٢)، وإن الله إذا حرم شيئاً حرّم ثمنه لأجل أن المقصود من المحرم في العادة هو الذي توجه إليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له.

ولأجل ذلك أجاوزا نكاح الرجل ليبر يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء، لأن هذا من توابع النكاح التي ليست بمقصودة في أصل النكاح ولا تعتبر(٣) في أنفسها، وإنما تعتبر من حيث هي توابع، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة، بل لم يجز النكاح لأن الرجل إذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإنفاق وسائر ما تحتاج إليه زيادة إلى بذل الصداق، وذلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع، وهذا ثمن مجهول، فالمنافع التابعة للرقبة(٤) المعقود عليها أو للمنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية، هي المعتبرة، وما سواها مما هو تبع لا ينبني عليه حكم، إلا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر، والظاهر أن لا حكم له في ظاهر الشرع، لعموم ما تقدم من الأدلة(٥) ولخصوص الحديث في سؤالهم عن شحم الميتة وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللاستصباح، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة، ولكن هذا القصد

---

(١) تقدم.

(٢) أخرجه مسلم ومالك وأحمد والنسائي متمماً لحديث تحريم الخمر. وأما قوله «إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه» فأخرجه أبو داود وأحمد تابعاً لتحريم الشحم. فلو فصل الحديثين بقوله (وقال. . .) لكان أليق. فإن صنيعه موهم إنهما حديث واحد في الخمر.

(٣) راجع الفصل اللاحق للمسألة الثالثة عشرة في الأسباب.

(٤) أي: المنافع المقصودة قصداً أولياً التابعة للرقبة مباشرة. وكذا المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع. هذان هما المعتبران. أما ما سواهما من التوابع فلا، ففي النكاح المقصود الأول النسل مثلاً، ويتبعه الاستمتاع، أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحداً منهما فلذلك جاز النكاح للبر باليمين. هذا إذا قلنا إن غرضه لم يجز النكاح المشار إليه سابقاً. ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقاً لأن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر في التوابع.

(٥) أي: على عدم اعتبار حكم التابع في مخالفة حكم المتبوع، فبعد ما تردد وقال (المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة الخ) عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد إليه بالخصوص، وهذا لا ينافي ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول (على رأي من أجاز) لا (من منع) لأن الكلام كان في فرض وتقدير لا في إعطاء أحكام متفرعة قطعاً.

الخاص لا يعارض[١] القصد العام.

فإن[٢] صار التابع غالباً في القصد، وسابقاً في عرف بعض الأزمنة، حتى يعود ما كان بالأصالة كالمعدوم المطرح فحينئذ ينقلب الحكم، وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق، ولكن إن فرض اتفاقه انقلب الحكم؛ والقاعدة مع ذلك ثابتة[٣] كما وضعت في الشرع وإن لم يتفق[٤] ولكن القصد إلى التابع كثير فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً، والمسألة مختلف فيها على الجملة اعتباراً بالاحتمالين، وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق[٥] القصد إلى الممنوع وكثرة ذلك في ضم العقدين، ومن لا يراها بنى على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفاً، وأن القصد الأصلي خلاف[٦] ذلك.

والضرب الثاني: أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادي، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد إليه عادة بالأصالة، كالحلي والأواني المحرمة إذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معاً عرفاً، أو يسبق كل واحد منهما على الانفراد عرفاً فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهي؛ لأن متعلقيهما متلازمان، فلا بد من انفراد أحدهما واطراح الآخر حكماً. أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه إلى التابع، وأما على عدم اعتبارها فيصير التابع عفواً[٧]. ويبقى التعيين[٨] فهو محل اجتهاد، وموضع إشكال،

---

(١) أي: فيبقى الحكم كما هو حلاً أو حرمة.

(٢) هذا هو النتيجة الأصولية، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده.

(٣) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالباً عرفاً. فلو تغير المقصود عرفاً فالتغيير فيه، لا فيها.

(٤) أي: وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعاً في القصد عرفاً، ولكنه صار يقصد كثيراً كثرة لا تصيره متبوعاً فهل يعتبر؟ قال: إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفاً فإنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا في هذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعاً، بل مجرد قصد مثله عرفاً، وهو متحقق في هذا الفرض. وقوله (الاحتمالين) أي المعبر عنهما سابقاً بالوجهين. اعتبار القصد الأصيل، واعتبار الطارىء إلا أن هذا يكون ههنا أقوى. لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة، وفي الكلام السابق لم يقيد بها. ولعل هذا هو الفارق. حيث حكم آنفاً على ذي الوجهين بأنه لا اعتبار له في ظاهر الشرع. وهنا قال (المسألة مختلف فيها) مما يؤخذ منه الفرق بين ما كثر القصد إليه وغيره.

(٥) بدون مراعاة لكونه تابعاً، بل يكفي كثرة حصول ذلك كما قال (وكثرة ذلك في ضم العقدين) أي في ضم بعضهما إلى بعض في عقدة واحدة كبيع أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه (ومنع عند مالك ـ للتهمة، لأجل ظن قصد ما منع شرعاً. سداً للذريعة ـ بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع؛ كبيع وسلف) أي كبيع جائز في الظاهر يؤدي إلى بيع وسلف. كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشتري إحداهما بدينار نقداً، فآل الأمر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر. ومثله سلف بمنفعة، كبيعه سلعة بعشرة لأجل ويشتريها بخمسة نقداً وإنما قال (عند مالك) لأنه لا خلاف في منع صريح البيع والسلف. وليس من الذريعة إنما الذريعة مثل ما ذكره خليل.

(٦) أي: فلا تعتبر هذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل في المقاصد والأصل في مسألة العقدين انفكاكهما هذا، ولكن قد يدعي أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع.

(٧) أي: لم يتعلق به طلب، فضلاً عن سقوطه.

(٨) أي: هل التابع هو صوغها جلياً لمن لا يجوز له استعماله، والأصل هو تملك الذهب والفضة أم الأمر العكس؟ فعلى الأول: يجوز البيع والشراء. وعلى الثاني: لا يجوز.

ويقلّ وقوع مثل هذا في الشريعة، وإذا فرض وقوعه فكل أحد وما أداه إليه اجتهاده.

وقد قال المازري في نحو هذا القسم في البيوع: ينبغي أن يلحق بالممنوع؛ لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضي أن لها حصة من الثمن، والعقد واحد على شيء واحد لا سبيل إلى تبعيضه، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة، فمنع الكل؛ لاستحالة التمييز، وإن[1] سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولاً لو قدر انفراده بالعقد هذا ما قاله. وهو متوجه[2].

وأيضاً: فقاعدة الذرائع تقوى ههنا؛ إذا قد ثبت القصد[3] إلى الممنوع. وأيضاً فقاعدة معارضة درء المفاسد لجلب المصالح جارية هنا؛ لأن درء المفاسد مقدم ولأن قاعدة التعاون هنا[4] تقضي بأن المعاملة على مثل هذا تعاونٌ على الإثم والعدوان. ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصداً، وشراء السلاح لقطع الطريق، وشراء الغلام للفجور، وأشباه ذلك وإن كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى[5] أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه، لكنه[6] من باب سد الذرائع، وإنما وقع[7] النظر الخلافي في هذا الباب بالنسبة إلى مقطع الحكم،وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة، وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد.

المسألة التاسعة

ورد[8] الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع[9] للآخر ولا هما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري، إلا أن المكلف ذهب قصده إلى جمعهما معاً في عمل واحد،

---

(١) أي: ووجه ثانٍ لمنعه وهو لزوم الجهالة في ثمن ما عدا المنافع المحرمة.

(٢) وانظر لِمَ لَمْ يجر هنا ما جرى في مساقاة الشجر يكون بينه البياض اليسير، واجتماع البيع والصرف في دينار، وهكذا مما جعل فيه القليل الممنوع تابعاً للكثير الجائز؟ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة، وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه ويكون تفريعاً على الفائدة الأولى من الفصل الثاني. ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للغرر والجهالة، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع. فلعل لهذا دخلاً في التفرقة، وسيأتي توجيهه.

(٣) أما فيما ذكره من سبق القصد إلى الممنوع وكثرته في ضم العقدين كأمثلة خليل السابقة فإنه كان فيها تهمة القصد إلى الممنوع فقط، بسبب كثرة ذلك في مثله فما هنا أقوى.

(٤) أي: التعاون بالجائز على الممنوع الذي هو ممنوع شرعاً. يعني ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغي جانب اعتبار التبعية، كما أشار إليه أول الفصل الثاني بقوله (ما لم يعارضه أصل آخر).

(٥) لأنه ليس أحد الجانبين تبعاً للآخر، بل كل منهما يسبق القصد إليه كما هو الفرض في هذا الضرب بخلاف شراء العنب وما معه.

(٦) لعل الأصل (لكونه). وهذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم في ذلك الأصل.

(٧) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب، مع أنهم اختلفوا فيه. فقال: بل هم متفقون على المنع والحرمة. والخلاف إنما هو في فساد المعاوضة وصحتها. ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد. والشافعية والمالكية يقولون: إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواء أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره.

(٨) لعل فيه سقط كلمة (إذا) ويكون جوابها قوله (فمعلوم الخ) ويكون قوله (ولنصطلح الخ) معترضاً.

(٩) أي: بأي نوع من أنواع التبعية التي تقدمت في المسألة السابقة وفصولها. فقوله (متلازمان الخ) بيان للتبعية المنفية.

وفي غرض واحد، كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة ـ ولنصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة[١]؛ لأن الحكم فيهما واحد، لأن الأمر قد يكون للإباحة، كقوله تعالى: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وإنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعنى في المساق مفهوم ـ فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع في القصد بالفرض، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد، لأن القصد يأباه، والمقاصد معتبرة في التصرفات، ولأن الاستقراء من الشرع عرَّف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون حالة الانفراد.

ويستوي في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهي مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين، فقد نهى[٢] عليه الصلاة والسلام «عن بيع وسلف» وكل واحد منهما لو انفرد لجاز؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها؛ وفي الحديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها وقال: «إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[٣] وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد، فكان الاجتماع مؤثراً، وهو دليل، وكان تأثيره في قطع[٤] الأرحام وهو رفع الاجتماع، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع وفي الحديث النهي[٥] عن افراد يوم[٦] الجمعة بالصوم حتى يضم إليه ما قبله أو ما بعده؛ وكذلك نهى[٧] عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين، وعن صيام[٨] يوم

---

(١) أي: في موضع ما يشمل الإباحة، بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً أو تخييراً. وسيأتي في الأمثلة الجمع بين الأختين، وكل منهما مباح عند الانفراد؛ والجمع بين بيع وسلف. والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به. وقوله: (الحكم فيهما واحد) أي: في هذا المقام لأنهما يقابلان النهي هنا، فما يثبت للمأمور به إذا اجتمع مع المنهي عنه. وقد يثبت للمباح إذا اجتمع مع المنهي عنه وقوله (لأن الأمر) لعل الأصل (ولأن الأمر) فهو تعليل ثان لاختياره هذا الاصطلاح، لا أنه تعليل لكون حكمهما واحداً لأنه لا يظهر. وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة (المأمور) كلمة (المأذون فيه) وهي تشملها في الاصطلاح العام. إلا أن عبارته أخصر.

(٢) تقدم.

(٣) هذه القطعة رواها ابن حبان، والخطاب فيها لجماعة الإناث، كما في «**نيل الأوطار**»: ثم قال في موضع آخر منه وفي رواية ابن عدي الخطاب للرجال.

(٤) أي: ففي عبارة الحديث نفسها ـ بقطع النظر عن عبارة النهي الواردة فيه ـ ما يفيد أن الجمع ينشأ عنه ما لم يكن عند الانفراد، كما أن نفس النهي عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فعلتم الخ. فقوله قطعتم أرحامكم أي قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوي بينكم بهذا الجمع.

(٥) روي في «**التيسير**» عن الخمسة إلا النسائي «لا يصومن أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوماً أو يومين» وقال في «**كنوز الحقائق**» «نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم» عن الدارقطني. وقال في موضع آخر منه «نهى عن صوم يوم الجمعة» عن أحمد والشيخين.

(٦) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهي عنه، فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معاً. وقوله (وكذلك نهى عن تقدم الخ) بالعكس فرمضان وحده مطلوب، وجمع يوم من شعبان إليه منهي عنه. وكذا يقال في يوم الفطر.

(٧) «لا يتقدمن أحدكم رمضان بيوم أو بيومين إلا أن يكون رجلاً يصوم صوماً فليصمه» أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة.

(٨) (لا يصلح الصيام في يومين يوم الفطر ويوم النحر) أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة إلا النسائي. وهذا لفظ مسلم.

الفطر لمثل ذلك أيضاً، ونهى[١] عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة، وذلك يقتضي أن للاجتماع[٢] تأثيراً ليس للانفراد؛ واقتضاؤه أن للانفراد حكماً ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكماً ليس للانفراد، ولو في سلب[٣] الانفراد ونهى[٤] عن الخليطين في الأشربة لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة[٥] بين الأم وولدها، وهو في الصحيح[٦] وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث حسن[٧] وهو كثير في الشريعة.

وأيضاً: فإذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم[٨] من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره في الجملة؛ كالأمر بالاجتماع والنهي عن التفرقة، لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد، كالتعاون والتظاهر، وإظهار أبهة الإسلام وشعائره. وإخماد كلمة الكفر، ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد، وشرعت المواصلات بين ذوي الأرحام خصوصاً، وبين سائر أهل الإسلام عموماً. وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدي إليها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى.

---

(١) تقدم وهو يفيد أن للاجتماع والافتراق حكما يعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده. فالأصل ثابت في الحديث.

(٢) اقتصر على هذا والحديث فيه الأمران لأن الذي يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للانفراد. ولذلك لما أخذ الثاني أخذه مع تغيير الأسلوب. ليجعله راجعاً إلى غرضه في الاجتماع أيضاً وهو أنه يؤثر في الانفراد بسلبه. لأنه لا انفراد مع الاجتماع. ويكفيه هذا في غرضه. وسيأتي مقابل ذلك في قوله (وللافتراق أيضاً تأثير الخ).

(٣) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها، لما سيجيء في توجيه مقابله. فإزالة هذه الصفة لا تفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة وإعطاءه ما يناسبه من الحكم.

(٤) عن جابر رضي الله عنه قال «نهى رسول الله ﷺ أن يخلط الزبيب والتمر جميعاً، والبسر والتمر جميعاً وقال: لا تنبذوا الزبيب والتمر جميعاً ولا الرطب والبسر جميعاً» أخرجه في **«التيسير»** عن الخمسة، وعن أبي قتادة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ «لا تنبذوا الزهو والرطب جميعاً، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعاً، ولكن انبذوا كل واحد على حدته» أخرجه في **«التيسير»** عن مسلم ومالك وأبي داود والنسائي.

(٥) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنها وسكون نفسها برؤيته. ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة.

(٦) روي في **«منتقى الأخبار»** عن أحمد والترمذي: عن أبي أيوب قال سمعت رسول الله ﷺ يقول «من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة» ـ قال شارحه الشوكاني: حديث أبي أيوب أخرجه أيضاً الدارقطني، والحاكم وصححه، وحسنه الترمذي. وفي إسناده حي بن عبد الله المعافري وهو مختلف فيه. وله طريق أخرى عند البيهقي. وفيها انقطاع، وله طريق أخرى عند الدارمي.

(٧) قال النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه. «رده رده» عند ما باع أحد الغلامين الأخوين اللذين وهبهما له النبي ﷺ. رواه الترمذي وابن ماجه. قال الشوكاني: إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبي شبيب عنه، وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما. وأخرجه الحاكم وصحح إسناده، ورجحه البيهقي لشواهده. وعن علي رضي الله عنه قال: أمرني رسول الله ﷺ أن أبيع غلامين أخوين، فبعتهما وفرقت بينهما، فذكرت ذلك له، فقال: «أدركهما فارتجعهما، ولا تبعهما إلا جميعاً» رواه في **«منتقى الأخبار»** عن أحمد ـ قال الشوكاني: رجل إسناده ثقات كما قال الحافظ، وقد صححه ابن خزيمة وابن الجارود، وابن حبان، والحاكم، والطبراني وابن القطان.

(٨) أي: بقطع النظر عما قيد به أولاً من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهي عنه الخ، فإن الأمر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه إنه واحد مما صور فيه الكلام أولاً.

وأيضاً فالاعتبار النظري يقضي أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق. هذا وجه تأثير الاجتماع.

وللافتراق أيضاً تأثير من جهة أخرى؛ فإنه إذا كان للاجتماع معانٍ لا تكون في الافتراق فللافتراق[١] أيضاً معان لا تزيلها[٢] حالة الاجتماع: فالنهي عن البيع والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما[٣] معنى هو موجود حالة الاجتماع، وهو الانتفاع بكل واحد منهما؛ إذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهي؛ وزيادةُ المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعدِم معاني الانفراد بالكلية. ومثله[٤] الجمع بين الأختين وما في معناه مما ذكر من الأدلة.

وأيضاً: فإن كان للاجتماع معان لا تكون في الانفراد فللانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به؛ فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان فإن مجموعها هو الإنسان، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان، بل الرأس يفيد ما لا تفيده اليد، واليد تفيد ما لا تفيده الرجل، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر[٥] الاجتماعات.

فالأمر[٦] بالاجتماع والنهي عن الفرقة غير مبطل لفوائد[٧] الأفراد حالة الاجتماع، فمن

---

(١) وانظر لِمَ لَمْ يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق الخليطين نعمهما أثراً في الزكاة بزيادتها أو نقصها ما لم يفعلا ذلك خشية الصدقة.

(٢) لم يقل: ليست توجد عند الاجتماع، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها. أي: فمعاني المجتمعات التي تثبت لها عند الانفراد لا تزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذي يعنيه، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر. فلا يصح أن تكون المقابلة بين الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه، لا بأن تكون على أن معاني الافتراق لا توجد عند الاجتماع. وقوله (للانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به) أي: لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع، لأن بطلانها يبطل المعنى الذي في الاجتماع كما مثل، فإن الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها، ولو لم يكن كذلك بل صار المجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو العين فقط لم يكن هو الإنسان. فاحتفاظ كل واحد بخاصته حفظ للإنسان المكون من هذه المجتمعات. فهذا كالترقي على ما قبله، كأنه يقول: ليس فقط أن الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ.

(٣) أي: بأن لهما عند الافتراق.

(٤) فمنافع الزوجية موجودة في كل من الاختين عند اجتماعهما أيضاً. ولكن النهي ورد للمعنى الزائد في الاجتماع.

(٥) لكن هذا ليس جمعاً اعتبارياً كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة واحدة مثلاً، فهناك لأعضاء الإنسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعاً كما يقول. وأين من هذا مجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد؟ فلعل المراد بهذا التشبيه التقريب. وإلا فكيف يبنى على مجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة. تبنى عليها أحكام وتفاريع؟ نعم إن الأحكام مبنية كما سبق على مجرى العادة في الإنسان سواء كانت طبيعية أو غيرها. ولكنها تكون حقيقة لا تشبيهاً واعتباراً.

(٦) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الأعم السالف (غير مبطل) أي: بالدليلين السابقين. وهذا منه شروع في استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية.

(٧) بل كل واحد من أفراد الإنسان المندمجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح. وقوله (فمن =

حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضاً حالة الاجتماع، وأيضاً فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبرا من ذلك الوجه أيضاً فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد.

ولكلٍّ وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين.

وإذا كان كذلك فحين امتزج الأمران في المقصد صارا في الحكم كالمتلازمين في الوجود، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد. فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معاً فيهما كما تقدم في المتلازمين، ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي؟ أوْ لا[١] فإن من العلماء من يجري عليهما حكم الانفكاك والاستقلال، اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعمال، إذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه؟ والخلاف موجود بين العلماء في مسألة «الصفقة تجمع بين حرام وحلال» ووجه كل قول منهما قد ظهر.

ولا يقال: إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول؛ فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكماً لا يكون حالة الانفراد، فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع[٢] مع المتبوع؛ فإنه صار جزءاً من الجملة، وبعض الجملة تابع للجملة. ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون الشيء مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل، وسائر الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل. وعند ذلك لا يتصور أن يرد الأمر والنهي معاً، فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة، فتوجه النهي لما تعلق به من ذلك، ووجه ما تقدم في تعليل المأزري وما ذكر معه.

لأنا نقول: إن صار كل واحد من الجزأين كالتابع مع المتبوع فليس جزء[٣] الحرام بأن يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابعاً، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر، وأما توجيه المأزري فاعتباره مختلف[٤] فيه وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره، فهو مما يمكن أن يذهب إليه مجتهد ويمكن أن لا.

= حيث حصلت الفائدة الخ) هذا مرتب على مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيراً حاصلاً عند الاجتماع. وقوله (وأيضاً) هذا إشارة إلى فرض المسألة وأنه ليس أحد المجتمعين تابعاً للآخر بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم. فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد؟ يعني فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد: أحدهما: مبني على تأثير الاجتماع، والآخر: مبني على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع.

(١) أي: لا يتوجه عليهما معاً حكم واحد بالأمر أو النهي، بل لكل حكمه. وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للمنفردات عند الاجتماع. وما قبله لما قبله. فقوله (فإن من العلماء الخ) بيان لقوله (أوْ لا).

(٢) أي: وقد تقدم أنه لا حكم للتابع غير حكم المتبوع.

(٣) في الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة.

(٤) بقي عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من درء المفاسد وسد الذرائع والتعاون. وليس من السهل على المجتهد الإغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه، في مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الإنسان الخ.

المسألة العاشرة

الأمران[١] يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه، إذا ذهب قصد المكلف إلى جمعها معاً في عمل واحد وفي غرض واحد، فقد تقدم أن للجمع تأثيراً، وأن في الجمع معنى ليس في الانفراد، كما أن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع.

ولكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافِيَ الأحكام لأحكام الآخر، أوْ لا.

فإن كان كذلك رجع في الحكم إلى اجتماع الأمر والنهي على الشيئين يجتمعان قصداً وذلك مقتضى المسألة قبلها. ومعنى ذلك: أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقترن به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذلك الشيء؛ وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين، كان ذلك العمل عادة أو عبادة. فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما. تنافي أحكام الآخر فمن حيث صارا كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح، فتنافت وجوه المصالح وتدافعت، وإذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع المأمور به مع المنهي عنه، فاستويا في تنافي الأحكام: لأن النهي يعتمد المفاسد، والأمر يعتمد المصالح، واجتماعهما يؤدي إلى الامتناع كما مر، فامتنع ما كان مثله.

وأصل هذا نهي النبي ﷺ عن البيع والسلف؛ لأن باب البيت يقتضي المغابنة والمكايسة، وباب السلف يقتضي المكارمة والسماح والإحسان فإذا اجتمعا داخل السلفَ المعنى الذي في البيع، فخرج السلف عن أصله، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة، فرجع إلى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصرف[٢] أصله المغابنة والمكايسة، والمكايسةُ فيه وطلبُ الربح ممنوعة فإذا رجع السلف إلى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين: **إحداهما**: الأجل الذي في السلف **والأخرى**: طلب الربح الذي تقتضيه المكايسة أنه لم يضم إلى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعنى.

وعلى هذا يجري المعنى في إشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأمور به إما وجوباً أو ندباً أو إباحة[٣] إذا لم يكن أحدهما تبعاً[٤] للآخر وكانت أحكامهما متنافية، مثل الأكل

---

(١) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها في أن الشيئين اللذين قصد المكلف جمعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابعاً للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة، وتخالفها في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشيئين. والنهي على الآخر عند الانفراد. أما هذه فلم يتوجه فيها نهي لأحد الشيئين. ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعاً وهذه اللوازم متنافية فهل يعتبر تنافي اللوازم موجباً لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد، فيبطل العقد؟ أم لا؟

(٢) صوابه البيع. وقوله (والمكايسة فيه) أي: في السلف.

(٣) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها.

(٤) كالتبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل. وكالحمية مع العبادة بالصوم، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج. وهكذا مما كان شأنه التبعية للعبادة في القصد وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي في خروج العبادة عن الإخلاص وعدمه، بناء على صحة انفكاك القصدين كما هو نظر ابن العربي، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكاك كما هو رأي الغزالي راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع =

والشرب والذبح والكلام المنافي في الصلاة، وجمع[١] نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معاً، وجمع[٢] فرضين معاً في فعل واحد، كظهرين، أو عصرين، أو ظهر وعصر، أو صوم رمضان أداءً وقضاءً معاً إلى أشباه ذلك.

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها إلى بعض، وإن كان في بعضها خلاف فالجواز ينبني على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام، اعتباراً بمعنى الانفراد[٣] حالة الاجتماع. فمنعَ من اجتماع الصرف والبيع، والنكاح والبيع، والقراض والبيع والمساقاة والبيع، والشركة والبيع، والجعل والبيع - والإجارةُ في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع - ومنع من اجتماع[٤] الجزاف والمكيل، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع. وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد: فالصرف مبني على غاية التضييق حتى شرط فيه التماثلُ الحقيقي في الجنس[٥] والتقابض الذي لا تردد فيه ولا تأخير[٦] ولا بقاء علقة[٧] وليس البيع كذلك. والنكاح مبني على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة، ولذلك سمى الله الصداق

= الرابع في المقاصد. وقد تقدم آنفاً أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف في دينار واحد فلا يضر، لالغاء التابع. فإذا حمل كلامه في التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه، ولا يتعارض مع ما سبق ولا مع ما يأتي بعد من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف. فيتعين أن يحمل قوله هنا (إذا لم يكن تبعاً) على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات، وكلامه فيما يجتمع مع العبادات.

(١) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً فينوي بها أنها فرض ونفل معاً، فقد جمع بين متنافيين في الأحكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم،والفرض تسن فيه الجماعة والنفل لا، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا، والفرض يجب فيه القيام على القادر والنفل لا، وهكذا. وكمن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله أو بعده ندباً، فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبلاً أو بعداً وبين تأديتها بها الآن. ولذلك لم يجز مثل هذا أحد. أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً فقالوا: إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية،وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب. وقالوا: إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والأيام البيض ويوم عرفة - والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب فيه، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة. إذا لم يكن مانع آخر يقتضي المنافاة مثل الصورتين اللتين ذكرناهما. ولم نر خلافاً في نية تحية المسجد مع الفرض. وقوله (والعبادة) أي: مطلقاً ولو غير صلاة؛ وقد عرفت مسألة الصيام. ومثلها الحج مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان.

(٢) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص، والآخر عن واجب لوقت آخر. ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً.

(٣) كما قال أشهب: لا يحرم الصرف والبيع. وأنكر أن يكون مالك حرمه. نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد، قال: وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة. قال ابن عرفة: وهو أوجه في النظر، وإن كان خلاف المشهور.

(٤) الممنوع اجتماع جزاف من حب مع مكيل منه في عقد واحد وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض. لأن في ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما، إذ الأصل في الحب الكيل، وأصل الأرض أن تباع جزافاً. أما إذا اشترى أرضاً جزافاً مع مكيل حب فلا مانع لأنهما جاءا على أصلهما.

(٥) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس وكذا في العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في الصرف.

(٦) قالوا: إنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة.

(٧) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره.

نحلة وهي العطية لا في مقابلة عوض، وأجيز فيه نكاح التفويض، بخلاف البيع والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة المجهولة، فصارا كالرخصة بخلاف البيع فإنه مبني على رفع الجهالة في الثمن والمثمون والأجل وغير ذلك، فأحكامه تنافي أحكامهما. والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانبين، بالنسبة إلى كل واحد من الشريكين والبيعُ يضاد ذلك. والجعل مبني على الجهالة بالعمل، وعلى أن العامل بالخيار[1] والبيع يأبى هذين. واعتبارُ الكيل في المكيل قصد إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل، والجزاف مبني على المسامحة، في العلم بالمبلغ، للاجتزاء فيه بالتخمين الذي لا يوصل إلى علم. والإجارة عقد على منافع لم توجد، فهو على أصل الجهالة، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة؛ والبيع ليس[2] كذلك. وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بتّ في سلعة وخيار في أخرى؛ والمنعُ بناء على تضاد البت والخيار.

وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناءً على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها، كذلك اختلفوا أيضاً في جمع العبادي مع العادي؛ كالتجارة[3] في الحج أو الجهاد وكقصد التبرد مع الوضوء، وقصد الحِمية مع الصوم؛ وفي بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة. وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعنى في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة وبالله التوفيق.

وإن كانا غير متنافيي الأحكام فلا بد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع، وقد تقدم الدليل عليه قبل؛ فلا يخلو أن يُحدث الاجتماع حكماً يقتضي النهي، أوْ لا.

فإن أحدث ذلك صارت الجملة منهياً عنها واتحدت جهة الطلب؛ فإن الاجتماع ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به إما الأمر وإما النهي؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة، ويتعلق به النهي إذا اقتضى مفسدة، فالفرق هنا أنه اقتضى مفسدة، فلا بد أن يتعلق به النهي، كالجمع بين الأختين وبين المرأة وعمتها أو خالتها، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله وما بعده، والخليطين في الأشربة، وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما، على رأي من رآه في مذهب مالك؛ فإن الجمع يقتضي عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول، فيؤدي ذلك إلى الجهالة[4] في الثمن بالنسبة إلى كل واحد من البائعين، وإن كانت

---

(١) لأن الجعل لا يلزم بالعقد، بخلاف البيع ما لم يكن على الخيار.

(٢) أي: فلا يجوز اجتماعهما. لكن المعروف في المذهب غير هذا. ونص خليل عدم فسادها مع البيع، قال الشراح: فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما؛ سواء أكانت الإجارة في نفس المبيع أم في غيره، إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شيء وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماشاً ليخيطه له ثوباً اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل الخ.

(٣) التجارة في الحج ورد الإذن فيها بقوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾ [البقرة: ١٩٨] وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج، فهو محجوج بالآثار الصحيحة، فضلاً عن كونه يبعد الآية عن سبب النزول.

(٤) أي: المؤدية إلى التنازع والشحناء، على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس.

الجملة معلومة: فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهي عنها. وأما المجيز فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر، وهو أن صاحبي السلعتين لما قصدا إلى جمع سلعتيهما في البيع صار ذلك معنى الشركة فيهما، فكأنهما قصداً الشركة أولاً، ثم بيعهما والاشتراك في الثمن، وإذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة فهو قصد تابع لقصد الجملة، فلا أثر له، ثم الثمن يُفَضُّ على رؤوس المالين إذا أرادا القسمة، ولا امتناع في ذلك، إذ لا جهالة[١] فيه، فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد.

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضي النهي فالأمر متوجه؛ إذ ليس إلا أمر أو نهي، على الاصطلاح المنبه عليه.

المسألة الحادية عشرة

الأمران[٢] يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة[٣] والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها، أو إلى بعض أوصافها، أو إلى بعض جزئياتها، فاجتماعهما جائز، حسبما ثبت في الأصول.

والذي يذكر هنا أن أحدهما تابع، والآخر متبوع، وهو الأمر الراجع إلى الجملة. وما سواه تابع؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكملة للجملة والتتمة لها، وما كان هذا شأنَه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً، وهذا معنى كونه تابعاً. وأيضاً[٤] فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة، بل إن فرض فقد الأمر بالجملة لم يمكن إيقاع التفاصيل، لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مفصل. والأوصاف لا تتصور إلا في موصوف، والجزئي لا يتصور إلا من حيث الكلي؛ وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة.

ولذلك أمثلة: كالصلاة - بالنسبة إلى طلب الطهارة الحدثية والخبثية، وأخذ الزينة، والخشوع، والذكر، والقراءة، والدعاء، واستقبال القبلة، وأشباه ذلك؛ ومثل الزكاة - مع انتقاء أطيب[٥] الكسب، وإخراجها في وقتها، وتنويع[٦] المخرج ومقداره، وكذلك الصيام - مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور، وترك الرفث، وعدم التغرير[٧] وكالحج مع مطلوباته التي هي له

---

(١) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمناً لسلعته. وهو معلوم.

(٢) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين.

(٣) أي: إلى نفس المطلق وقوله (بعض تفاصيلها) أي: أجزائها كالقراءة والذكر في الصلاة وقوله (بعض أوصافها) أي كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع وقوله (بعض جزئياتها) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كلي صلاة.

(٤) دليل ثانٍ على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً.

(٥) هو وما يليه للوصف. وتنويع المخرج ومقداره للجزئي.

(٦) كونه من النقدين أو الزروع أو الأنعام. ومقداره كون الواجب في الأول ربع العشر مثلاً، وهكذا فكل هذه الأوامر تابعة (لآتوا الزكاة) وقوله (مع تعجيل الإفطار) هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه.

(٧) التغرير التعرض للهلكة والأذى وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضمضة والاستنشاق، لأن ذلك كله مظنة لإفساد الصوم. ومثله الحجامة للحاجم والمحتجم.

كالتفاصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات، وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة[١]، والبيع مع توفية المكيال والميزان، وحسن القضاء والاقتضاء، والنصيحة[٢]، وأشباه ذلك فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه، وانبنت عليه فلا يمكن أن تفرض إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل. وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات.

بخلاف[٣] الأمر والنهي إذا تواردا على التابع والمتبوع؛ كالشجرة المثمرة قبل الطيب، فإن النهي لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال، فلو فرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجزء التابع للشجرة، وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً، فارتفع النهي بإطلاق على ما تقدم. وحصل[٤] من ذلك اتحاد الأمر إذ ذاك، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها.

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات، فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضي شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج، وهو الضروريات بلا شك، والتحسينيات مكملات ومتممات، فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها؛ لأن التحسين والتكميل والتوسيع لا بد له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عدّ غير حسن ولا كامل ولا موسع، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب، فالمطلوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسَّن والموسَّع، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية. وإذا ثبت هذا تصور في الموضع قسم آخر، وهي:

---

(١) المماثلة في الحرية والإسلام مثلاً، بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم بالكافر. فهذان مكملان لهذا الضروري..

(٢) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف إلا أنه يقال إن البيع من المباح وهذه الأمور الأربعة الأوامر فيها بين واجب ومندوب. وكيف يقال فيه: تواردت الأوامر على المتبوع باعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله. إلا أن يقال: إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق، فهو إذاً مطلوب تتوجه إليه الأوامر باعتبار ذاته كما تتوجه إليه باعتبار توابعه على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء فإنه مطلوب بالكل.

(٣) أي: فالأمر فيهما بالعكس. ففي توارد الأمرين لم يرد الأمر بالتابع إلا مستنداً للأمر بالمتبوع، بحيث لا يتأتى الأمر بالتابع وحده مقطوعاً فيه النظر عما جعل تابعاً له. بخلاف توارد الأمر والنهي فإنه ما توجه النهي على التابع مثلاً إلا مع قطع النظر عن المتبوع. حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغي. هذا في ذاته ظاهر. ولكن الكلام في فائدة هذه المسألة عملياً. ولا يخفى أن معنى الاتحاد الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر، على معنى أن ما يرد على التفاصيل والأوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف وإن كان هذا لا يقتضي ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع. بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع، وذلك كالتوفية في الكيل والميزان بالنسبة للبيع وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور. وقد يكون آتياً ببيان أن هذا التفصيل تتوقف عليه الجملة كجزء أصلي منها أو كشرط، وهكذا وسيأتي له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليلة عملية لمسألتنا هذه. وقد أشار إليه هنا إشارة إجمالية بقوله (وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات الخ) أي: فالضروريات تعتبر هي الجملة، وهي المتبوع والأصل. وما عداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة.

(٤) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها.

المسألة الثانية عشرة

فنقول: الأمر والنهي إذا تواردا على شيء واحد وأحدهما راجع إلى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك، فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان: **إحداهما**: أن يرجع الأمر إلى الجملة والنهي إلى أوصافها. وهذا كثير، كالصلاة بحضرة الطعام، والصلاة مع مدافعة الأخبثين، والصلاة في الأوقات المكروهة، وصيام أيام العيد، والبيع المقترن بالغرر والجهالة، والإسراف في القتل، ومجاوزة الحد في العدل فيه، والغش والخديعة في البيوع ونحوها، إلى ما كان من هذا القبيل. **والثانية**: أن يرجع النهي إلى الجملة والأمر إلى أوصافها وله أمثلة كالتستر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنِ ابتُلِيَ منكم مِنْ هذهِ القاذورَاتِ بِشيءٍ فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ»[(١)] واتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء: ١٧] وروي: «من مشى منكم إلى طَمَع فليَمشِ رُوَيداً»[(٢)] وأشباه ذلك. فأما الأول: فقد تكلم عليه[(٣)] الأصوليون، فلا معنى لإعادته هنا. وأما الثاني: فيؤخذ الحكم فيه من معنى[(٤)] كلامهم في الأول، فإليك النظر في التفريع والله أعلم. وينجر هنا الكلام إلى معنى آخر، وهي:

المسألة الثالثة عشرة[(٥)]

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعاً مع التابع له، وأن الطلب المتوجه للجملة أعلى رتبة وآكد في الاعتبار من الطلب المتوجه إلى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات.

والدليل على ذلك: ما تقدم من أن التابع مقصود بالقصد الثاني؛ ولأجل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال[(٦)]، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة. وبالجملة فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم، وكلّه دليل

---

(١) روى الغزالي في «الإحياء» «من ارتكب شيئاً من هذه القاذورات فليتستر بستر الله» قال العراقي: أخرجه الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ «اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها. فمن ألمّ بشيء منها فليستتر بستر الله» وإسناده حسن.

(٢) ينظر تخريجه.

(٣) وأن له أثراً بفساد ما تعلق به النهي إذا كان للتحريم، في العبادات خاصة، أو فيها وفي غيرها، والتفصيل بين ما تعلق النهي لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم وما تعلق بوصف منفك، والخلاف في ذلك كله.

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فإن مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر منفصل عن الآخر عملاً ووقتاً وكأنه قال: إذا صدرت منك سيئة فالمطلوب منك أن تتدارك الأمر بفعل حسنة. هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المثالين اللذين معه، فإن توجه النهي للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما.

(٥) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله، فهي مبنية عليها. وهي الفائدة العملية لها.

(٦) كما سبق في المسألة الثامنة وقوله: (أو يصير منه كالصفة) كما في المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر في الأول، لأن النهي مثلاً يرد على التابع كثمرة الشجرة قبل بدو صلاحها، فإذا بيعت تابعة للأصل ألغي النهي. أما إلغاء التابع في الثاني فليس على معنى إهداره، بل معناه أنه متوجه إلى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة. وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتباراً فقط ويحتمل أن يقرأ قوله (أو يصير) بالنصب وأو بمعنى إلا.

على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع. فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد[(١)] في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع.

وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة[(٢)] للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات. والحاجياتُ كذلك؛ فليس الطلب بالنسبة إلى الممتعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله معارض كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض[(٣)] والسلم والمساقاة وأشباه ذلك؛ ولا أيضاً طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة؛ ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق. وكذلك التحسينيات[(٤)] حرفاً بحرف.

فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب[(٥)] أو للندب، أو للإباحة، أو مشترك، أو لغير ذلك مما يعدّ في تقرير الخلاف في المسألة إلى هذا المعنى يرجع الأمر فيه، فإنهم يقولون

---

(١) تقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد، كما في مثال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلاً وبالتتبع تجد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة، كصفات الصلاة النافلة المعتبرة من أركانها. وكأجزائها من القراءة والركعات فعلاً وسيأتي يقول في الضابط (فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء من الضروري المقام وبه يقيد الكلام هنا) يعني إلا إذا كان قصده ثانوياً، ولكنه صار كجزء المتبوع فلا يكون أضعف من المتبوع.

(٢) كحرمة النظر المكملة لحرمة الزنا، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من شأنها عدم الإسكار مكملة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأناً

(٣) لما فيه من النسيئة، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ودفع الحرج ومثله القراض والسلم وما معه. كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج، فليست تستوي مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة. فطلب هذه أقل من طلب المباحات التي لا معارض لها. وما في تركه حرج على الجملة كالتيمم في بعض أحواله وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق كأكل الميتة للمضطر آكد، لأنه واجب إذا خشي الهلاك، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر.

(٤) أي: فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف. ومنع الربا ليس كطلب الورع في المتشابهات وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة. وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات.

(٥) أي: كما هو رأي الجمهور، وقال الرازي: إنه الحق، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة: حقيقة في الندب وتوقف الأشعري والقاضي في أنه موضوع لأيهما، وقيل: توقفا فيه بمعنى أنه لا يدري مفهومه، فيحتمل أن يكون مشتركاً بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز إلى آخر المعاني التي تذكر للأمر، وقيل: مشترك بين الوجوب والندب، وقيل: مشترك بينهما وبين الإباحة أيضاً، وقيل: هو للإباحة لأن الجواز محقق ولكل دليله في كتب الأصول. وقوله (إلى هذا المعنى يرجع الخ) لعله يعني أنه ينبغي رجوعه إلى هذا. وإن كان بعيداً من كلامه. أما ظاهر كلامه من أن في تقريرهم ما يؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم (إنه للوجوب ما لم يدل دليل الخ) لا يفيد مدعاه، لأن الخلاف في وضعه لغةً أو شرعاً لأي معنى من هذه المعاني، فمن يقول بوضع لواحد منها يقول. إنه مجاز في غيره ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة، فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله (ما لم يدل دليل) وشتان بين هذا وبين أن ما ذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعاني بخصوصه وكيف يتأتى هذا ممن يقول: إنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في الندب مثلاً، إنما كان يصح تقريبه ممن قال: بالاشتراك الذي لا بد له من قرينة. أو ممن قال: بالوقف كما قال المؤلف: إنه أقرب المذاهب إلى القبول.

إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، فكان المعنى يرجع[١] إلى اتِّباع الدليل في كل أمر، وإذا كان كذلك رجع إلى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب. وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها.

فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر: هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول؟ أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوباً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع[٢] وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر: هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق[٣] على العمل اسم ذلك الضروري؟ أم لا؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروري[٤] وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل[٥] ومتمم: إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات؛ فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها.

المسألة الرابعة عشرة

الأمر بالشيء على القصد الأول ليس أمر بالتوابع[٦]، بل التوابعُ إذا كانت مأموراً بها مفتقرةٌ إلى استئناف أمر آخر. والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات، فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص، والأمرُ إنما تعلق بها مطلقاً لا مقيداً، فيكفي فيها إيقاع مقتضى[٧] الألفاظ المطلقة، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه، ولا على صفة دون صفة، فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص، واللفظُ لا يشعر به على الخصوص، فهو مفتقر إلى تجديد أمر يقتضي الخصوص. وهو المطلوب.

---

(١) بعيد من معنى قولهم: (ما لم يدل الخ) فإنه يفيد أن القائل بالوجوب مثلاً يطلق القول فيه بدون دليل، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين وانظر قوله: (لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب) الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل. فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره.

(٢) أي: الذي فرض توجه الطلب إليه.

(٣) أي: بحيث يبقى الضروري المذكور قائماً، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع كصلاة مثلاً لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها، فإنها لا تزال يطلق عليها شرعاً اسم الصلاة.

(٤) لعل الأصل هكذا: (والجزء لأصل الضروري المقام) بضم الميم صفة للضروري.

(٥) يعني: وهذا هو الذي يقال فيه: إنه أضعف في الطلب من المتبوع، أما ما يعتبر جزءاً ينهدم الأصل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك.

(٦) المراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له في معناها كما قال بعد (فالتوابع هنا راجعة الخ) يعني ليس أمراً بجزئي خاص من جزئيات المأمور به معتبر من توابعه وليس المراد أنه ليس أمراً بأي تابع فذلك لا يصح لأنه فيما سبق اعتبر الأجزاء مثلاً من توابع الكل كما قال في القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة ولا يعقل أن يقال إن الأمر بالصلاة مثلاً ليس أمراً بالركعات والقراءات والسجدات وفائدة المسألة قوله (وينبني على هذا الخ).

(٧) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدق عليه اللفظ، لا فرض خاص أي: فإذا أريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة فإنها جزئيات والمراد مما قصد بالقصد الأول ما عبر عنه فيها بالجملة، وقوله (فلا بد من تعيين الخ) أي: حيث كانت مأموراً بها كما هو الفرض.

وينبني على هذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره إلى دليل، فإنا إذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً، من غير تعيين وجه مخصوص، فالمشروع فيه على هذا الفرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق فالمأمور بالعتق مثلاً أُمِر بالإعتاق مطلقاً من غير تقييد مثلاً بكونه ذكراً دون أنثى ولا أسود دون أبيض، ولا كاتباً دون صانع، ولا ما أشبه ذلك، فإذا التزم هو في الإعتاق نوعاً من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام إلى دليل، وإلا كان التزامُه غيرَ مشروع. وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية، أو غير ذلك من الالتزامات، التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات، فلا بد من طلب دليل على ذلك، وإلا لم يصح في التشريع، وهو عرضة[1] لأن يكُرّ على المتبوع بالإبطال.

وبيانه أن الأمر إذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضي بعض الصفات أو الكيفيات التوابع، فقد عرفنا من قصد الشارع أن المشروع عملٌ مطلق، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه، ولا وصف دون وصف، فالمخصص[2] له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق، فافتقر إلى دليل على ذلك التقييد، أو صار مخالفاً لمقصود الشارع.

وقد سئل مالك عن القراءة[3] في المسجد، فقال لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شيء أحدث. قال: ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن حسن: وقال أيضاً: أترى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى؟ قال ابن رشد: التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح، فرأى ذلك بدعة ـ قال: وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد. ولا وجه لكراهيتها. والذي أشار إليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعاً فيقرؤون[4] في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس.

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه، فقيل له:

---

(١) أي: لأن هذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله، كما في مثال التزام الوضوء من البئر، وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشرعه وعده مشروعاً.

(٢) أي: فالملتزم تخصيصه. وإلا فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصاً.

(٣) سيأتي تقييده في كلام ابن رشد.

(٤) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة. أي: يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في «**الاعتصام**». وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة الليثية وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبني بعضهم على قراءة بعض مما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئين. ومن ذلك حسنت تسميتها بالإدارة، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم ويبني بعضهم عمله على عمل شريكه.

فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس إليه ويكبرون[١]. قال: ينصرف، ولو أقام في منزله كان خيراً له. قال ابن رشد: كره هذا وإن كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة، لأن الاجتماع لذلك بدعة، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أفضلُ الهدْيِ هدْيُ محمد، وشر الأمور مُحدَثاتُها، وكلُّ بدعة ضلالة»[٢] وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد[٣] القارىء مواضع السجود فقط ليسجد فيها. وكره في «المدونة» أن يجلس[٤] الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً، وأنكر على من يقرأ[٥] في المساجد ويجتمع عليه، ورأى أن يقام وفيها: ومن قعد إليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه.

وقال ابن القاسم سمعت مالكاً يقول: إن أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرّك رجليه، رجلٌ قد عرف وسمي؛ إلا أني لا أحب أن أذكره، وكان مُساء يعني يُساء الثناء عليه. قال ابن رشد: جائزٌ عند مالك أن يروّح الرجل قدميه في الصلاة، وإنما كره أن يقرنهما[٦] حتى لا يعتمد على إحداهما دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة، إذ لم يأت ذلك عن النبي ﷺ ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام، وهو من محدثات الأمور.

وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء، وفي الدعاء عند ختم القرآن، وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة، والتثويب للصلاة، والزيادة في الذبح على التسمية المعلومة، والقراءة في الطواف دائماً، والصلاة على النبي ﷺ عند التعجب، وأشباه ذلك مما هو كثير في الناس: يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلتزم، من غير دليل دل على ذلك. وعليه أكثر البدع المحدثات.

وفي الحديث[٧] «لا يجعلنّ أحدكم للشيطان حظاً من صلاته يرى أنّ حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه[٨]» وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات في الصلاة يميناً وشمالاً

---

(١) لعلها (ويكثرون) بالمثلثة فإن كان بالباء فيكون من كبرُ بالضم في الماضي والمضارع أي عظُم. لا أنه من كبّر بالتشديد من التكبير أي قول الله أكبر، لأنه غير الدعاء الذي جعله سبباً للاجتماع أولاً وآخراً.

(٢) هو جزء من حديث رواه في «الترغيب» بلفظ (خير الهدي الخ) عن مسلم وابن ماجه وغيرهما.

(٣) أي: فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج إلى دليل.

(٤) أي: ليسجد السجدة تبعاً له، لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارىء ليتعلم منه أي ليستفيد حفظاً أو تجويداً كما هو مذهبه ويبقى النظر في إدخال هذا في سلك الالتزامات التي يعيبها ويقول: إنها محتاجة لدليل لا وجود له.

(٥) إذا كان ملتزماً لذلك كان من موضوعه.

(٦) أي: فالمكروه هو التزام أن يجعل رجليه متقارنين، بحيث يكون الاعتماد في كل الصلاة عليهما معاً بحالة متساوية، يقول: إن هذا التضييق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل، فهو بدعة.

(٧) ذكر الحديث في «التيسير» بلفظ «لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى أن حقاً عليه الخ» عن الخمسة إلا الترمذي.

(٨) أي: بحيث يكون يمينه إلى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته. أي فذلك بدعة ليست من الدين. فهي من حظ الشيطان ونصيبه. أما الانصراف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليمة التحليل.

فقال: نلتفت هكذا وهكذا، ونفعل ما يفعل الناس كأنه التزام عدم الالتفات، ورآه من الأمور التي لم يرد[١] التزامها.

وقال عمر[٢]: «واعجباً لك يا ابن العاص! لئن كنت تجد ثياباً أفكلُّ الناس يجد ثياباً؟ والله لو فعلت لكانت سنَّة، بل أغسل ما رأيتُ وأنضح ما لم أر» هذا فيما لم يظهر[٣] الدوام فيه، فكيف مع الالتزام؟

والأحاديث في هذا والأخبار كثيرة، جميعها يدل على أن التزام الخصوصات في الأوامر المطلقة مفتقر إلى دليل، وإلا كان قولاً بالرأي واستناناً بغير مشروع وهذه الفائدة انبتت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد.

المسألة الخامسة عشرة

المطلوب الفعل[٤] بالكل هو المطلوب بالقصد الأول؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني. كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول؛ وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني[٥] وكل واحد منهما لا يخرج[٦] عن أصله من القصد الأول.

أما الأول فيتبين من أوجه:

أحدها: أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه، وهذا هو الأصل، فيتناول على الوجه[٧] المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لا في سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرائنه. فإذا أخذ على ذلك الوزان كان مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، فإن المباحات إنما وضعها الشارع

---

(١) كيف هذا؟ وقد ورد النهي الشديد عن الالتفات في الصلاة بجملة أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائي، وبعضها أبو داود والبخاري والنسائي وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية. أيضاً كراهته.

(٢) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص فاحتلم عمر وقد كاد يصبح، فلم يجد مع الركب ماء، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر. فقال له عمرو بن العاص: أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل. فقال عمرو: واعجابا الخ.

(٣) أي: ومع ذلك خشي أن يداوم عليه. كما قال (لكانت سنة).

(٤) سواء أكان من المباحات أو من المندوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم، كما سيشير إليه بعد ذلك في قوله (وهكذا الحكم في المطلوب طلب الندب الخ) وإن كان المهم الذي سيفرع عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق في أولية القصد وثانويته بين نوعي المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل، الذي سماه فيما تقدم ما لا حرج فيه. وعالج إخراجه من المخير فيه بين الفعل والترك راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح.

(٥) سيأتي تمثيله بالغناء المتضمن لراحة النفس والبدن، والراحة منشطة على الخير والعبادة الخ. فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على الخير، فقصده إليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التي تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك.

(٦) يأتي بيانه في الوجوه بعد، من مثل قوله (وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم)، لا أنفس النعم ومثل قوله (إن جهة الامتنان لا تزول أصلاً) ومثل قوله (وأيضاً فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته لكنه غطى عليها هواه) أي: فهي حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثاني لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقياً فيها كما قال (ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا لانهدم أصل المباح) وكذا يقال في المطلوب الترك بالكل.

(٧) يأتي شرحه وما بعده في مثال الرغيف الآتي.

للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين، وهو الاقتصاد فيها؛ ومن هذه الجهة جعلت نِعماً، وعدت مِنناً، وسميت خيراً وفضلاً.

فإذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين، كانت من هذه الجهة مذمومة؛ لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها، فدخلت المفاسد بدلاً عن المصالح في الدنيا. وفي الدين. وإنما سبب ذلك تحمل المكلف منها ما لا يحتمله؛ فإنه إذا كان يكتفي منها بوجه ما[1]، أو بنوع ما. أو بقدر ما. وكانت مصالحه تجري على ذلك، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية. كان مسرفاً، وضعفت قوته عن حمل الجميع؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد؛ كالرجل يكفيه لغذائه مثلاً رغيف. وكسبُه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار، لأن تهيئته لا تقوى على غيره، فزاد على الرغيف مثله، فذلك إسراف منه في جهة اكتسْابه أوّلاً من حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكلف كلفة اثنين وهو مما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة؛ وفي جهة تناوله، فإنه يحمل نفسه من الغذاء فوق ما تقوى عليه الطباع، فصار شاقاً عليه، وربما ضاق نفسه، واشتد كربه، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى؛ وفي جهة عاقبته؛ فإن أصل كلّ داءٍ البَرَدَةُ وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به. وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف، فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة، لا نفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة.

فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم، لا أنفس النعم، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة، وهو القصد الثاني، لأنه مبني على قصد المكلف المذموم، وإلا فالرب تعالى قد تعرّف إلى عبده بنعمه، وامتنّ بها قبل النظر في فعل المكلف فيها على الإطلاق: وهذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق، وإنما ذمت حين صدّت من صدت من سبيل الله، وهو ظاهر لمن تأمله.

والثاني: أن جهة الامتنان لا تزول[2] أصلاً، وقد يزول الإسراف رأساً؛ وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول، بخلاف ما قد يزول؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حدّ له لم يكن فيه من وجوه الذم شيء، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حد له صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه، وغير مذموم في الوجه الآخر، وأيضاً: فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته، لكن غطى عليها هواه. ومثاله: أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة، وإن كانت مشوبة فبمتبوع

---

(١) أي: من وجوه الكسب مثلاً في صنعة لها فروع متعددة. وقوله (أو بنوع) كتجارة مثلاً وقوله (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد فيتعلق في كل منهما بما هو خارج عن كفايته، مع كونه لا يحتمله استعداده، ومثله: تعدد الزوجات وتنوع المآكل والملابس والمساكن ومقادير ذلك وهكذا.

(٢) وحيث إنها لا تزول رأساً فتجيء مع جهة الإسراف المذموم ويغطى عليها فهذا قريب من قوله (وأيضاً فإن وجه الذم الخ) فهما متلازمان شديدا القرب، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال، ولوحظ في الثاني الاندراج تحت وجه الذم وتغطيته عليه. فلذلك جعلهما في معنى دليل واحد وترجم لما بعدهما بالثالث لا بالرابع.

هواه؛ والأصل هو النعمة، لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد، ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء إنما كان عليه، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف الاكتساب والاستعمال المذموم. فهذا أيضاً مما يدل[1] على أن كون المباح مذموماً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

والثالث: أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى. كقوله تعالى: ﴿أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٧] ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤] فهذه الآيات وأشباهها تدل على أن ما بُثَّ في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما بث؛ إلا أن المكلف لمَّا وضع له فيها اختيارٌ به يُنَاط التكليف داخلتهَا من تلك الجهة الشوائبُ، لا من جهة ما وضعت له أولاً؛ فإنها من الوضع الأول خالصة. فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر، وهو جريها على ما وضعت أولاً، وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران، ومن ثم انجرّت المفاسد وأحاطت بالمكلف، وكلٌّ بقضاء الله وقدره ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] وفي الحديث: «إنَّ أخوفَ ما أخافُ عليكم ما يفْتَحُ اللَّهُ لكُمْ من زهرةِ الدُّنيا» فقيل: أيأتي الخيرُ بالشر؟ فقال: «لا يأتي الخيرُ إلا[2] بالخير، وإن ممَّا ينْبِت الرّبيعُ ما يقْتُلُ حبَطاً أو يُلِمّ» الحديث[3].

وأيضاً: فباب سد الذرائع من هذا القبيل؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب[4] فعله، لعارض يعرض. وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة، لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى:

---

(١) أي: كما يدل على صحة قوله هناك (وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول) كما أشرنا لذلك، وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا وهو المطلوب الفعل وإنما اقتصر على إفادة دلالته على ما قال لأنه الذي جعله رأس المسألة ثم ينظر في المطلوب الترك: هل يؤخذ من كلامه الآتي ما يدل على أنه أيضاً عندما صار مطلوباً بالقصد الثاني. وما يتعلق به القصد الأول؟ فعليك بالتأمل لأن قوله (وكل منهما لا يخرج عن أصله) دعوى أخرى غير أصل المسألة. تحتاج إلى بيان ودليل.

(٢) أي: إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده. فإذا انحرف به عن حده جر إلى المفاسد. ولكن ليس هذا من طبيعة الخير، وإنما هو مما دخل عليه. كما أشار إليه الحديث: فإن الربيع به حياة الإنسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها، وذلك من تصرفها هي. فإذا كان ما أكلته ضاراً بطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار، وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعاً ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر. ورواية البخاري وبعض روايات مسلم هكذا «مما ينبت الربيع» وفي بعض روايات مسلم «كل ما ينبت الربيع» والمعنى عليه متعين في الوجه الثاني وأن جميع ما ينبته المطر يضر إذا استعمل على غير وجهه أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة الخضر فإنه لا يضر والحبط انتفاخ يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم يقال: حبط بطنه إذا انتفخ فمات.

(٣) تقدم.

(٤) المراد بالطلب الأذن. وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة يقول في سد الذرائع (هو منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع) وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضاً.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وشبه ذلك. والشواهد فيه كثيرة.

وهكذا[١] الحكم في المطلوب طلبَ الندب، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، حسبما تناولته أدلة التعمق والتشديد، والنهي عن الوصال، وسردِ الصيام، والتبتل، وقد تقدم من ذلك كثير. ومثله المطلوب طلبَ الوجوب عزيمة، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوِّشاً[٢] وعائداً على الواجب بالنقصان، كقوله: «ليسَ مِنَ البِرِّ الصيامُ في السفرَ»[٣] وأشباه ذلك.

فالحاصل: أن المطلب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا معارض بما يدل على خلافه، وأن المدح والذم راجع إلى ما بث في الأرض وعلى ما وضع فيها من المنافع، على سواء[٤] فإن الله عز وجل قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧] وقال: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] وقوله ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ ﴿٣١﴾﴾ [محمد: ٣١] وقد مرَّ أن التكاليف وضعت للابتلاء والاختبار، ليظهر في الشاهد ما سبق العلم به في الغائب، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار، لكن بحسب ذلك الابتلاء، والابتلاء إنما يكون بما له جهتان، لا بما هو ذو جهة واحدة. ولذلك ترى النعم المبثوثة في الأرض للعباد لا يتعلق بها ـ من حيث هي ـ مدح ولا ذم، ولا أمر ولا نهي، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين فيها، وتصرفاتُ المكلفين بالنسبة إليها على سواء. فإذا عُدَّت نعماً ومصالح من حيث تصرفات المكلف، فهي معدودة فتناً ونقماً بالنسبة إلى تصرفاتهم أيضاً، ويوضح ذلك أن الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة، ومهيأة للتصرفين معاً، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعدّ القصد الأول هو بثها نعماً فقط؟ وكونها نقماً وفتناً إنما هو على القصد الثاني؟

---

(١) تكميل لبقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة. ولما كان كون طلب المندوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبي الترك بالقصد الثاني اقتصر عليه.

(٢) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للمكلف بالصبر عليها طبعاً. كالمرض الذي يعجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم خوف فوت النفس، أو شرعاً، كالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على اتمام أركانها. فهذا الضرب راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب وقد جاء في مثله «ليس من البر ـ الحديث» كما تقدم له في المسألة الخامسة من مبحث الرخص. فقد صار الصوم المطلوب واجباً بالقصد الأول، مطلوب الترك بالقصد الثاني عند هذه العوارض.

(٣) تقدم.

(٤) راجع إلى المدح والذم. أي: فليس القصد الأول للشارع فيها أنها ممدوحة كما هي الدعوى.

فالجواب أن لا معارضة في ذلك، من وجهين:

أحدهما: أن هذه الظواهر التي نصت أنها نعم مجردة من الشوائب إما أن يكون المراد بها ما هو ظاهرها، وهو المطلوب الأول، أو يراد بها أنها في الحقيقة على غير ذلك. وهذا الثاني لا يصح؛ إذ لا يمكن[١] في العقل ولا يوجد في السمع أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه. فإنا إن فرضنا أن هذه المبثوثات ليست بنعم خالصة، كما أنها ليست بنقم خالصة، فإخبار الله عنها بأنها نعم وأنه امتن بها وجعلها حجةً على الخلق ومظنةً لحصول الشكر مخالفٌ للمعقول. ثم إذا نظرنا في تفاصيل النعم، كقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧﴾ [النبأ: ٦، ٧] إلى آخر الآيات! وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ﴾ [النحل: ١٠] إلى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها، أفيصح في واحدة منها أن يقال إنها ليست كذلك بإطلاق، أو يقال إنها نعم بالنسبة إلى قوم، ونقمٌ بالنسبة إلى قوم آخرين؟ هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول.

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدىً ورحمةً وشفاء لما في الصدور، وأنه النور الأعظم، وطريقه هو الطريق المستقيم، وأنه لا يصح أن ينسب إليه خلاف ذلك مع أنه قد جاء فيه: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] وأنه ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] لا لغيرهم وأنه ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ۝٣﴾ [لقمان: ٣] إلى أشباه ذلك ولا يصح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدىً لقوم وضلالاً لآخرين، أو هو محتمل لأن يكون هدىً أو ضلالاً. نعوذ بالله من هذا التوهم.

لا يقال: إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين[٢] في أن الحياة الدنيا لعب ولهو، وأنها سلم إلى السعادة، وجِدٌّ لا هزلٌ ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝١٦﴾ [الأنبياء: ١٦].

لأنا نقول: هذا حق[٣] إذا حملنا التعرف بالنعم على ظاهر ما دلت عليه النصوص، كما

---

(١) هذا الوجه الأول لإثبات أنه لا تصح المعارضة، وذلك بنقض دليلها نقضاً إجمالياً بأنه لو صح لما صحت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة. وأيضاً فإننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قطعاً كما صنع. والوجه الثاني بإزالة سبب الشبهة التي انبنت عليها المعارضة، وذلك أن ما يرى من كون هذه الأشياء نقماً على البعض ليس آتياً من جهتها، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما سيوضحه فتغاير الوجهان.

(٢) أحدهما: الاعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا، من كونها متعرفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها. والثاني: الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة. وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جداً في توجيه الاعتبارين يعني وعليه فيصح توجه المدح والذم إلى النعم بهذين الاعتبارين.

(٣) أي: صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الاعتبارين. ولكن على أنهما ليسا مستويين، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم، كما يدل عليه ظاهر الآيات. وما عداه من الفتن واللهو والغرور ليس بالقصد الأول، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً، كما يقال: في هداية القرآن هي الأصل الذي لا شك فيه، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غياً وضلالاً بالطعن فيه بأنه سحر وكذب إلى آخر إفكهم، وعند التأمل لا يجد أنه ضللهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها، وإنما كل ما يتعلق بإضلالهم به زيادتهم في الكفر بجحده والطعن فيه وفيمن جاء به، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن. فاعرف هذه السانحة، وهي تؤيد ما يريده المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن، وفي قوله تعالى ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾ [البقرة: ٢٦] إشارة إلى هذا كما يأتي.

يصح في كون القرآن هدىً وشفاءً ونوراً كما دل عليه الإجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعم.

والوجه الثاني: أن كون النعم تؤول بأصحابها إلى النقم إنما ذلك من جهة وضع المُكلّف؛ لأنها لم تصر نقماً في أنفسها، بل استعمالها على غير الوجه المقصودِ فيها هو الذي صيَّرها كذلك؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً، وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير، فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالاً؛ وفعلُهم فيها هو الوبال في الحقيقة، لا هي، لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه.

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن، فإنهم لمَّا مُثلت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله ببيت العنكبوت في ضعفه، تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود، وقالوا: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًاۘ﴾ [البقرة: ٢٦] فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا، بقوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًاۚ﴾ [البقرة: ٢٦] ثم استدرك البيان المنتظر بقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] نفياً لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم؛ أي هو هدى كما قال أولاً ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] لكن الفاسقين يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن، كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه، وهو الذي أنزل من أجله وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى[١] فإذا تقرر هذا صارت النعم نعماً بالقصد الأول وكونها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها، وذلك معنى القصد الثاني. والله أعلم.

وأما الثاني: وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول[٢] فكذلك أيضاً؛ لأنه لما تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك، لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص؛ فصار الغناء المباح مثلاً ليس بخادم لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي، بل قطعُ الزمان به صدٌّ عما هو خادم[٣] لذلك، فصار خادماً لضده.

ووجه ثان، أنه من قبيل اللهو الذي سماه الشارع باطلا؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا﴾ [الجمعة: ١١] يعني الطبل أو المزمار أو الغناء. وقال في معرض الذم للدنيا ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ

---

(١) حيث تقرر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين: قدرية، وأمرية، وأنه تعالى أعان أهل الطاعة فجاء فعلهم على وفق الإرادتين. ولم يعن أهل المعصية فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفاً في قوله (وكل بقضاء الله وقدره).

(٢) أي: وإن كان لا حرج في جزئية بالقصد الثاني، بل قد يكون مطلوباً بهذا القصد.

(٣) لم يقل (صد عن هذه الأمور الثلاثة): لأنه لو كان كذلك لكان منهياً عنه بالجزء أيضاً لا بالكل فقط. وإنما هو معطل للمباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها. الخادمة للمراتب الثلاثة. فيكون خادماً لضد هذه المراتب، فكان مذموماً بالقصد الأول.

﴿ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[١] [محمد: ٣٦] الآية! وفي الحديث[٢]: «كُلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثة»[٣] فعدَّه مما لا فائدة فيه؛ إلا الثلاثة، فإنها لما كانت تخدم أصلاً ضرورياً أو لاحقاً به استثناها ولَم يجعلها باطلاً.

ووجه ثالث: وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به، ولا جاء في معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول، فلم يقع امتنان باللهو من حيث لهو، ولا بالطرب ولا بسببه[٤] من جهة ما يسببه، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو مطلوب، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات؛ فإن هذا القسم خارج عنها بالجملة. ويحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتعات هيئت للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً فحصلت المنة بها من تلك الجهة، ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص[٥] به في أصل الخلق، وإنما هي مبثوثة لم يحصل من جهتها تعرف بمنة. ألا ترى إلى قوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢] وقال: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾﴾ [الرحمٰن: ١٠] إلى قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٢] وقوله: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨] إلى أشباه ذلك[٦]؛ ولا تجد في القرآن ولا في السنة تعرُّف الله إلينا بشيء خلق للهو واللعب.

فإن قيل: إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للإنسان مقصود، ولذلك كان مبثوثاً في القسم الأول؛ كلذة الطعام، والشراب، والوقاع، والركوب، وغير ذلك؛ وطلبُ هذه اللذات

---

(١) فاللهو ذكر في هذه الآية في معرض الذم، وقد جعل الطبل وما معه في الآية السابقة من اللهو، فيكون الطبل وما معه مما هو في معرض الذم في نظر الشارع بالقصد الأول.

(٢) تقدم.

(٣) تقدم: أنها الزوجة والفرس وآلات الرمي.

(٤) أي: والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما في الأول، أو للدين كما في غيره فانظر إلى قوله تعالى: ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها**﴾ [الروم: ٢١] الآية وقوله ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾ [الأنفال: ٦٠] وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمي النبل. وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من اللهو لكنه موافق لما جرت به محاسن العادات؛ ففيها التزاوج، وتأديب الخيل، وتعلم الرماية، أما قسم الغناء وما معه فإنه خارج عن العادات المستحسنة. ويمكن أن يعتبر قوله (وهو على وفق الخ) وجهاً آخر مستأنفاً، كأنه يقول: وأيضاً فإن ما فيه الفائدة المذكورة جارٍ على وفق محاسن العادات، بخلاف هذا القسم فخارج عنها، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول، وإن كان ظاهر كلامه أنه من الوجه الثالث إلا أنه يبقى الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها: هل ما يتفق على كونه حسناً في كل أمة وكل وقت؟ أم ما هو؟

(٥) أي: لم يخلق شيء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب، ولكن هذين يصرف إليهما ما خلق للفوائد مما يكون قابلاً للتلهي به. ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار إليه في الآيات. فالأولى: جعل الامتنان فيها بإخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم. والثانية: بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للإنسان، وبالبحرين وأنه يخرج منهما ما به الزينة، ولم يمتن بالتزين بهما. وكذا الآية الثالثة وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب. وهذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه إنه لم يقع الامتنان باللهو، أي: لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقته للهو فلا يتأتى الامتنان به كذلك.

(٦) تتميم لقوله (ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص به في أصل الخلق).

بمجردها من موضوعاتها جائزٌ وإن لم يطلب[(١)] ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها؛ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب، بالتفرج في البساتين، وسماع الغناء، وأشباهها مما هو مقصود للشارع فعله. والدليل على ذلك أمور: «منها» بثّها[(٢)] في القسم الأول «ومنها»[(٣)] أنه جاء في القرآن ما يدل على القصد إليها؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝٦﴾ [النحل: ٦] وقال: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨] وقال: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا[(٤)] وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]، وما كان نحو ذلك. وهذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والتزين بها، واتخاذُ السكر راجع[(٥)] إلى معنى اللهو واللعب فينبغي أن يدخل في القسم الأول «ومنها» أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لضد المطلوب بالكل فهي خادمة للمأمور به أيضاً[(٦)] لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير، كما كان المطلوب بالكل كذلك فالقسمان متحدان، فلا ينبغي أن يفرق بينهما.

فالجواب: أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبثوثاً[(٧)] في المطلوب بالكل فهو فيه خادم للمطلوب الفعل. وأما إذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود، وهي مسألة النزاع، ولكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضروري أو نحوه.

ومما يدل على ذلك قوله في الحديث: «كلُّ لهو باطلٌ إلا ثلاثة»[(٨)] فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد، وأبطل البواقي، وفي الحديث[(٩)] أن أصحاب رسول الله ﷺ مَلُّوا مَلَّة فقال: يا رسول الله حدثنا! يعنون بما ينشط النفوس فأنزل الله عز وجل: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣] الآية! فذلك في معنى أن الرجوع إلى كتاب الله بالجِد فيه غاية ما طلبتم[(١٠)]، وذلك ما بث فيه من الأحكام، والحِكم، والمواعظ، والتحذيرات، والتبشيرات

---

(١) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس تقصد، وإن لم يقصد معها ما يخدم الضروري، وهي حينما تتجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع وأنواع اللهو، يلزم أن تسلموا بجوازها وقصدها قصداً أولياً. وبهذا يعلم أنه يصلح دليلاً معارضاً فانظر لِمَ لَمْ يعده رابعاً مع الثلاثة بعده؟

(٢) أي: انتشارها ومصاحبتها لأنواعه، حتى كأنها ملازمة لها. أي فحكم الجواز في القسم الأول يكون منصباً عليها أيضاً.

(٣) معارضة للوجه الثالث.

(٤) سيأتي له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكراً ليس من مواضع الامتنان فلا شأن له بإفادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين.

(٥) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر.

(٦) أي: وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل فهي خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير، لما فيها من تنشيط البدن، وراحة النفس من الأتعاب والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال، عبادة وغيرها.

(٧) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعاً لخدمة ضروري كما هو القسم الأول وبين ما يكون مجرد لهو. والثاني محل النزاع. والذي يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحية هذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة، بل الأربعة على ما قررناه.

(٨) تقدم. (٩) رواه الطبري في «تفسيره» عن ابن عباس.

(١٠) انظره مع قوله (وهذا خلاف ما طلبوه) لتوفق بينهما، ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الأهلة**﴾ [البقرة: ١٨٩] فأجيبوا إلى خير مما طلبوا. يعني: ولو كان ما طلبوه مما فيه اللهو =

الحاملة على الاعتبار والأخذ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والفوزُ بالنعيم المقيم، وهذا خلاف ما طلبوه. قال الراوي: ثم ملوا ملة، فقالوا: حدثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن! فنزلت سورة يوسف فيها آيات. ومواعظ، وتذكيرات، وغرائب تحثهم على الجد في طاعة الله، وتروح من تعب أعباء التكاليف مع ذلك. فدُلّوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات، لا ما هو خادم لضد ذلك. وفي الحديث أيضاً: «إنّ لكلِّ عابدٍ شِدَّةٍ[1] ولكلِّ شِدة فَترة؛ فإما إلى سُنَّة، وإما إلى بدعة. فمنْ كانت فَتَرته إلى سنة فقد اهتدَى، ومَن كانت فَترته إلى غير ذلك[2] فقد هَلَكَ».

وأما آيات الزينة والجمال والسَّكَر فإنما ذكرت فيها[3] لتبعيتها لأصول تلك النعم، لا أنها المقصود الأول في تلك النعم. وأيضاً فإن الجمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول؛ لأنه خادم[4] له، ويدل على قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف: ٣٢] وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ اللَّهَ جَميلٌ يُحبُّ الجَمال»[5] «إن اللَّهَ يُحِب أن يرى[6] أثَرَ نِعْمتِه على

= واللعب مما يقصد شرعاً لأجابهم إليه ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبهم إليه مباشرة، بل بما يكون مبثوثاً فيه فقط مع كونه خادماً لأصل ضروري وهو الدين.

(١) رواه في «**الترغيب والترهيب**» بلفظ «لكل عمل شرة، ولكل شرة فترة فمن كانت فترته إلى سنتي فقد اهتدى. ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك» عن أبي عاصم وابن حبان في «**صحيحه**». وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال: أخبر النبي ﷺ عن مولاة له تقول الليل وتصوم النهار فقال «لكل عامل شرة الخ» إلا أنه أبدل الجملة الأخيرة بقوله «ومن أخطأ فقد ضل» وفي الترمذي حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء. وفي النهاية ضبطها بالراء. فلعل ما هنا تحريف، والصواب شرة بالشين المكسورة والراء المشددة، وهي النشاط والرغبة والحديث يذكر في باب الاقتصاد في الأعمال كحديث «خير الأمور أوساطها».

(٢) إنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية «ومن كانت فترته إلى غير ذلك» وهو يشمل اللهو واللعب. وذلك كما هو الواقع أن كثيراً ممن تشددوا في العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملاذ النفوس. والبدعة بالمعنى الذي يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لها أصل فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذي يقصده كالغناء وما معه الذي هو موضوع كلامنا.

(٣) أي: ذكرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعاً لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها؛ كالدفء، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة، وغيرها من المنافع التي أشار إليها هنا إجمالاً. وفصلها في آيات أخرى كاللبن. والجلود تتخذ منها البيوت، وغير ذلك كما قال فيه ﴿**ولكم فيها منافع كثيرة**﴾ [المؤمنون: ٢١]. ومما يحقق غرضه أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالاً وتفصيلاً لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى أعني التي في معرض الامتنان، لا التي مثل آية ﴿**المال والبنون**﴾ [الكهف: ٤٦] فإن هذه من باب آية ﴿**أنما أموالكم وأولادكم فتنة**﴾ [الأنفال: ٢٨]، وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على أنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعاً، وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة. هذا ومتى كان نائب فاعل (ذكرت) عائداً على نفس الزينة وما معها كما قررنا، لا على لفظ آيات. فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح.

(٤) أي: وتقدم أن ما كان مبثوثاً فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل.

(٥) تقدم.

(٦) أي: فرؤية أثر النعمة مما يخدمها. وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهداً للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الندب، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً. راجع المسألة الثانية في المباح، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ.

عَبْدِه»[١]. وأما السَّكر فإنه قال فيه: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ [النحل: ٦٧] فنسب إليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه، وقال: ﴿وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧] فحسنَّه. فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف، لا بنفس التصرف، كالامتنان بالنعم الآخرى الواقع فيها التصرف، فإنهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم، بل قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾ [يونس: ٥٩] الآية! فتفهّم هذا.

وأما الوجه الثالث فإنها إن فرض كونها خادمة للمأمور به فهي من القسم الأول؛ كملاعبة الزوجة، وتأديب الفرس، وغيرهما. وإلا فخدمتهما للمأمور به بالقصد الثاني، لا بالقصد الأول، إذا[٢] كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل؛ كملاعبة الزوجة؛ ويكفي من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها؛ والاستراحةُ من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كلُّ هذه الأشياء مباحة؛ لأنها خادمة للمطلوب بالقصد الأول. أما الاستراحة إلى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله؛ فإن جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو[٣] خادم للمطلوب الفعل، فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، فباين القسم الأول؛ إذ جيء فيه بالخادم له ابتداء، وهذا إنما جيء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك، لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا[٤] لم يداوم عليه. وهذا ظاهر لمن تأمله.

فصل

فإن قيل: هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه؛ لأن كلا القسمين قد تضمن[٥] ضد ما اقتضاه في وضعه الأول، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال، في الاستعمال للمباح، أو ترك الاستعمال. وما زاد على ذلك لا فائدة فيه فيما يظهر، إلا تعليق الفكر بأمر صناعي، وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء.

فالجواب: أنه ينبني عليه أمور[٦] فقهية، وأصول عملية:

منها: الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية

---

(١) تقدم.

(٢) لعل الأصل (إذ) لا إذا، فهو تعليل لسابقه.

(٣) أي: النشاط والراحة التي هي خادم لما يطلب فعله من ضروري أو حاجي مثلاً: أي فليس خادماً للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة، ولكنه يخدم مطلوب الترك مباشرة. أما القسم الأول كالأكل والشرب وتأديب الفرس مثلاً فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة، فلذلك اختلف حكمهما.

(٤) فإذا داوم عليه وضيع الوقت فيه لم يكن خدم به شيئاً من المصالح، بل كان مضيعاً لها فلهذا نهى عن الدوام.

(٥) كما هي عبارته أول المسألة حيث قال فيهما (وقد يصير مطلوب الخ) وقوله (على ما يقتضيه الحال الخ) أي فإن أدى استعماله إلى تفويت مصلحة نهى عنه، وإلا فلا.

(٦) أي: فروع في مسائل متنوعة. وقوله (وأصول عملية) أي: قواعد كلية تفيد عملاً كما سيقول: (فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد).

للفاسد، وما لا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض. وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة إذا كثر الفساد في الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته، فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هذا؛ ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهي إما مطلوب بالأصل[١] وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضييق والحرج[٢]، أو تكليف ما لا يطاق؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة. فلا بد للإنسان من ذلك، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه. وما سواه فمعفو عنه، لأنه بحكم التبعية[٣] لا بحكم الأصل. وقد بسطه الغزالي في كتاب الحلال والحرام من «**الإحياء**» على وجه أخص[٤] من هذا. فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد.

وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه ـ: فإن قيل فالحمام دار يغلب فيها المنكر، فدخولها إلى أن يكون حراماً أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً. فكيف أن يكون جائزاً؟ قلنا الحمَّام موضع تداوٍ وتطهر، فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه؛ والمنكرُ اليوم في المساجد والبلدان، فالحمام كالبلد عموماً، وكالنهر خصوصاً هذا ما قاله. وهو ظاهر في هذا المعنى[٥].

وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها. وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرج؛ وأما إذا لم يؤد إليه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهي سعة كسد الذرائع ففي المسألة نظر، ويتجاذبها طرفان: فمن اعتبر العارض سدّ في بيوع الآجال وأشباهها من الحيل، ومَن اعتبر الأصل لم يسدّ ما لم يبدُ الممنوع صراحاً[٦] ويدخل أيضاً في المسألة النظر في

---

(١) يرجع إلى قوله (مطلوبة بالجزء) وما بعده يرجع إلى ما بعده.

(٢) يرجع إلى قوله (خادم). وقوله (أو تكليف) راجع إلى قوله (إما مطلوب بالأصل)، فإن الحاجي خادم للضروري الذي هو حفظ الحياة في البيع والشراء والمساكنة مثلاً. فإن كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذي هو ضروري وكان يتحرج فقط بتركه كان خادماً للمطلوب بالأصل.

(٣) أي: لضرورية أو حاجية فقط. ولو كان بحكم الأصل مباحاً لما ألزم بالوقوف عند حد. وقد سماه عفواً كما سبق له في ذكر مرتبة العفو، وأنها مرتبة غير الأحكام الخمسة، وليست داخلة في المباح.

(٤) لأنه بناه على أن المناكر تأتي من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد، أما هنا فالمناكر التي مثل بها المؤلف عارضة، خارجة عن نفس المباحات، لا دخل للمؤلف في جلبها. فهو يقول: إذا أخذ الموضوع عاماً أدخل على المباحات مطلقاً ما يقتضي حظرها، سواء أكان من جهتها هي أم كان من عوارض خارجة عنها، فإنها تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع في المحظورات دفعاً للحرج ولتكليف ما لا يطاق، ويكون ما لابسها من المحظورات من باب العفو.

(٥) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح، وفصله هناك تفصيلاً وافياً.

(٦) فإن ظهر أنه يقع في الممنوع غالباً أو قطعاً. مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف ما لا يطاق فإنه لا خلاف في اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول في هذا المباح.

تعارض الأصل والغالب[1]، فإن الاعتبار الأصل رسوخاً حقيقياً، واعتبارُ غيره تكميلي من باب التعاون. وهو ظاهر.

أما إذا[2] كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك، لا يجوز لأحد أن يستمع إلى الغناء وإن قلنا إنه مباح، إذا حضره منكر أو كان في طريقه، لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه، ولا هو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن[3] والحالة هذه أن يستوفي المكلف حظه منه، فلا بد من تركه جملة؛ وكذلك اللعب وغيره. وفي كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى في فصل الرخص، وإليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها.

فإن قيل: فقد حذر السلف من التلبس بما يجر إلى المفاسد وإن كان أصله مطلوباً بالكل أو كان خادماً للمطلوب، فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها مما هو مطلوب شرعاً، وحض كثير من الناس على ترك التزوج وكسب العيال، لما داخل هذه الأشياء واتبعها من المنكرات والمحرمات. وقد ذكر عن مالك أنه ترك[4] الجمعات، والجماعات، وتعليم العلم، واتباع الجنائز، وما أشبه ذلك مما هو مطلوب لا يحصل إلا مع مخالطة الناس؛ وهكذا غيره، وكانوا علماء، وفقهاء، وأولياء، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات. وهذا كله له دليل في الشريعة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «يُوشكُ أن يَكونَ خَيرُ مالِ المُسلم غَنماً يَتْبَعُ بها شَعَفَ الجِبَالِ ومواقعَ القَطْرِ، يَفِر بدينه من الفِتن[5]»، وسائر ما جاء في طلب العزلة، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء، ندباً أو وجوباً، خادماً لمطلوب أو مقصوداً لنفسه. فكيف بالمباح؟.

فالجواب: أن هذا المعنى لا يرد، من وجهين: **أحدهما**: أنا إنما تكلمنا في جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها[6] فمن عمل على أحد الجائزين فلا حرج عليه. ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء، لأنا لم نتعرض[7] في هذه المسألة للنظر فيه. **والثاني**: أن

---

(١) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة. لكن الأصل في الأشياء الطهارة فهل تصح الصلاة فيها مع الشك؟ ينبني الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأي مالك، أو العكس كما هو رأي ابن حبيب.

(٢) هذا مقابل قوله (وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل) وبها ينجلي الفرق.

(٣) تفريع على النفي وبيانه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادماً له وحضره المنكر وعولنا على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حظه من ذلك المباح فلذا أبيح له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه. أما هنا فليس كذلك، فحظه منه كالعدم، فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر فقوله (فلا بد من تركه) تفريع على قوله (لأنه غير مطلوب الخ) ومعنى (لا يمكن) لا يجوز.

(٤) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه، وكان لا يحب أن يذكر ذلك للناس، لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى. فليس مما نحن فيه.

(٥) رواه البخاري وأبو داود والنسائي.

(٦) أي: من الحاجية، وهي التي يؤدي الكف عنها إلى ضيق وحرج.

(٧) انظره مع قوله (لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل) وقوله: (وهكذا النظر في الأمور =

ما وقع التحذير فيه وما فعل السلفُ من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه؛ كالفرار من الفتن، فإنها في الغالب قادحة في أصول[١] الضروريات، كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس، مع المفسدة المنجرة بسببه، أو ترك[٢] ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها؛ والمشقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام. فكل هذا لا يقدح في مقصودنا على حال.

فصل

ومنها: الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادماً لمأمور به تصور فيه أن ينقلب إليه؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسببٌ في إقامة ما هو ضروري، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب، وبين ما ليس كذلك؛ وليس بينهما تفاوت يعتد به إلا في أخذه من جهة الحظ، أو من جهة الخطاب الشرعي فإذا أخذ من جهة الحظ فهو المباح بعينه، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعي فهو المطلوب بالكل[٣]؛ لأنه في القصد الشرعي خادم للمطلوب، وطلبه بالقصد الأول. وهذا التقسيم قد مرَّ بيانه في كتاب الأحكام.

فإذا ثبت هذا صح في المباح الذي هو خادم المطلوب الفعل انقلابُه طاعة؛ إذ ليس بينهما إلا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن. وأما ما كان خادماً لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح[٤] انصرافه إلى جهة المطلوب الفعل؛ لأنه إنما ينصرف إليه من جهة الإذن. وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول. وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة،

= المشروعة بالأصل كلها) وجعله ما فيه السعة محل نظر. يجري فيه الخلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب. وهل يقال إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء؟ وكذلك الحاجية المؤدية إلى الضيق والحرج القادح.

(١) أما الجمعة والجماعات فمن مكملات إقامة الدين، لما فيها من إظهار أبهة الإسلام وقوة أهله إلى آخر ما سبق.

(٢) عطف في المعنى على قوله (للإشكال) أي: أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطقها كثير من الناس، لا أن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلاً مبنياً للمجهول أي ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هؤلاء.

(٣) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام، ويعلم أن كون المباح مطلوباً بالكل لا يتوقف على أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة. وأن المباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادماً لمطلوب، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذاً له من جهة اختياره وإرادته لا غير، وأن الحظ على ضربين: فما كان داخلاً تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه، والثاني: غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه، ويعلم أيضاً أن قوله (فهو مطلوب بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الإذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطلب بالكل يعني ومتى أخذ كذلك برىء من الحظ وخرج عن كونه مباحاً إلى كونه طلبة.

(٤) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان يخدمه، مع أنه إنما يخدم ضده. وأيضاً: إنما ينصرف إليه لو كان داخلاً تحت الطلب أي الكلي، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل، وحينئذ فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يبرأ من الحظ فينقلب طاعة.

فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة. فاللعب مثلاً ليس في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها؛ فإن هذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها، بخلاف اللعب، فإنه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضدٌّ لها. وحاصل هذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة، لا أنه مخير فيه كالمباح حقيقة، وقد مر[١] بيان ذلك. وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح، فإن من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة. وإذا عرض على هذا الأصل تبين الحق[٢] فيه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول، فقد مرّ أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة، فقد صارت على هذا الوجه طاعة، فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة؟

فالجواب: أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء، بل من جهة ما تضمن من ذلك، لا[٣] بالقصد الأول، فإنه استوى مع النوم مثلاً، والاستلقاء على القفا، واللعب مع الزوجة، في مطلق الاستراحة؛ وبقي اختيار كونه لعباً على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح، فإذا أخذه من اختياره فهو سعي في حظه، فلا طلب، وإن أخذه من جهة الطلب فلا طلب[٤] في هذا القسم كما تبين. ولو اعتبر[٥] فيه ما تضمنه بالقصد الثاني لم يضر الإكثار منه والدوام عليه، ولا كان منهياً عنه بالكل، لأنه قد تضمن خدمة المطلوب الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك. هذا خلف. وإنما يصير هذا شبيهاً بفعل المكروه طلباً لتنشيط النفس على الطاعة، فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة، كذلك ما كان في معناه أو شبيهاً به.

فصل

ومنها: بيان وجه دعاء النبي ﷺ لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: «قَليلٌ تُؤَدِّي شُكْرَهُ خَيرٌ من كثيرٍ لا تُطِيقُه»[٦] ثم دعا له بعد ذلك. فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له؟ وجواب هذا راجع إلى ما تقدم، من أن

---

(١) أي: في المسألة الرابعة من المباح.

(٢) أي: وأنه غير معقول انقلابه طاعة، لأنه من قسم المنهي عنه بالكل. فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له، لأنه لم يطلبه جزئياً، وهو ظاهر، ولا كلياً، لأنه منهي عنه.

(٣) أي: لم يكن اعتباره للغناء بالقصد الأول باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير أما هو نفسه فليس معيناً بل صاد عن المطلوب.

(٤) أي: بالقصد الأول المعتد به يعني ولا طاعة بدون طلب شرعي، لأنها امتثال أمر الشارع.

(٥) أي: لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني، واعتد به في نظر الشارع حتى يكون مطلوباً فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة، لو كان كذلك ما نهى الشارع عن استدامته، لأنه يكون حينئذٍ خادماً لمطلوب الشارع. والواقع والفرض أنه خادم لضده مباشرة، ومطلوب الترك بالكل. فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة.

(٦) تقدم.

دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل الطلب، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له.

ومثله: التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له، كقوله. «إنّ أخْوَفَ ما أخافُ عليكم ما يُخرِجُ اللّهُ لكم من بَركاتِ الأرض» قيل: وما بركاتُ الأرض؟ قال: «زَهرةُ الدنيا» فقيل: هل يأتي الخيرُ بالشر؟ فقال: «لا يأتي الخير إلا بالخير، وإنّ هَذا المالَ حُلوةٌ خَضِرةٌ» الحديث! وقال حكيم بن حِزام: سألت النبي ﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم سألته فأعطاني ثم قال: «إنَّ هَذا المالَ خَضِرَةٌ حُلوةٌ» الحديث [١]! وقال «المكْثِرُون هُم الأقلونَ يوم القيَامة» الحديث [٢]! وما أشبه ذلك مما أشار به إلى التحذير من الفتنة، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدي إلى ذلك، ولا عن الزائد على ما فوق الكفاية، بناءً على أن الأصل المقصود في المال شرعاً مطلوب، وإنما الاكتساب خادم لذلك المطلوب، فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالاً إذا روعيت فيه شروطه، كان صاحبه ملياً أو غير ملي، فلم يخرجه النهي عن الإسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل، لأن الطلب أصلي، والنهي تبعي، فلم يتعارضا ولأجل هذا ترك النبي ﷺ أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون إليه في دنياهم ليستعينوا به. وهو ظاهر من هذه القاعدة.

والفوائد المبينة عليها كثيرة.

المسألة السادسة عشرة

قد تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التَّركي، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسدِ الناشئة عن مخالفة ذلك.

وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء إلى أربعة أقسام: وهي الوجوب، والندب، والكراهة، والتحريم.

وثَمّ اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام، بل يبقى الحكم تابعاً لمجرد الاقتضاء، وليس للاقتضاء إلا وجهان: **أحدهما**: اقتضاء الفعل، و«الآخر» اقتضاء الترك. فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب، ولا بين مكروه ومحرم. وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية، ومن حذا حذوهم ممن اطّرح مطالب الدنيا جملة، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة، إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما؛ بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك، وعلى المكروه أنه

---

(١) تقدم.

(٢) رواه في «**الجامع الصغير**» بلفظ «إن المكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيراً فنفخ فيه يمينه وشماله الخ» عن الشيخين والنسائي عن أبي ذر، وفي رواية لمسلم «إن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بيده هكذا وهكذا» واللفظ هنا لا يوافق إحدى الروايتين بل هو ملفق منهما.

محرم. وهؤلاء هم الذين عدُّوا المباحات من قبيل الرخص كما مر [(١)] في أحكام الرخص. وإنما أخذوا هذا المأخذ من طريقين:

أحدهما: من جهة الآمر، وهو رأي من [(٢)] لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء، وهو [(٣)] شامل للأقسام كلها، والمخالفة فيها كلها مخالفة للآمر والناهي، وذلك قبيح شرعاً، دع القبيح عادة وليس [(٤)] النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب، بل النظر إلى مواجهة الآمر بالمخالفة. ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار، حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة، وهذا رأي أبي المعالي في «**الإرشاد**» فإنه لم ير الانقسام إلى الصغائر والكبائر بالنسبة إلى مخالفة الآمر والناهي، وإنما صح عنده الانقسام بالنسبة إلى المخالفات في أنفسها، مع قطع النظر عن الآمر والناهي. وما رآه يصح في الاعتبار.

والثاني: من جهة معنى الأمر والنهي. وله اعتبارات:

أحدها: النظر إلى قصد التقرب بمقتضاها، فإن امتثال الأوامر واجتناب النواهي من حيث هي، تقتضي التقرب من المتوجه إليه؛ كما أن المخالفة تقتضي ضد ذلك، فطالب القرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب، لأن الجميع يقتضيه، حسبما دلت [(٥)] عليه الشريعة، كما أنه لا فرق بين المكروه والمحرم عنده، لأن الجميع يقتضي نقيض القرب، وهو إما البعد، وإما الوقوف عن زيادة القرب، والتمادي في القرب هو المطلوب، فحصل من تلك أن الجميع على وزان واحد في قصد التقرب والهرب عن البعد.

والثاني: النظر إلى ما تضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الامتثال، وضدٌ ذلك عند المخالفة، فإنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد، فالباني على مقتضى ذلك لا يفترق عنده طلب من طلب، كالأول [(٦)] في القصد إلى

---

(١) في الإطلاق الرابع للرخصة، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقاً فهو رخصة. والعزيمة هي الأولى التي نبه الله عليها بقوله ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[الذاريات: ٥٦] فالأصل أنهم ملك، وليس لهم عليه من حق ولا حظ، بل عليهم التوجه الكلي لعبادته، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات. فالإذن لهم في نيل حظوظهم رخصة وتوسعة.

(٢) هو أبو منصور الماتريدي. قال إن صيغة الأمر للطلب أي ترجيح الفعل على الترك وعزاه في «**الميزان**» إلى شيوخ سمرقند وقالوا في النهي ما قالوه في الأمر فيكون معناه طلب الكف أي ترجيح الترك على الفعل. وقوله (الآمر) بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته في الطريق الثاني بقوله (من جهة معنى الأمر) إلا أن قوله (وهو رأي الخ) يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الأمر. وهو يحتاج إلى نص منه. إلا أن يقال معناه أنه يوافق هذا الرأي.

(٣) أي: الاقتضاء، لأنه الطلب بلا شرط شيء.

(٤) أي: وإلا لجاء الفرق بين المكروه والحرام، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة. وقوله (بهذا الاعتبار) أي: مواجهة الآمر بالعصيان والمخالفة. والمعقول أنه باعتبار الآمر لا فرق.

(٥) كما سيأتي في الحديث بعد التقرب بهما معاً. وقد أخر المكروه والحرام عن قوله (حسبما دلت عليه الشريعة) مع أنه سيأتي له في الأحاديث التي يذكرها بعدما يدل عليه. فلو قدمه عليه ليكون راجعاً للجميع لكان أظهر.

(٦) أي: كالتقرير الذي قرر به الاعتبار الأول. فالكل إما طلب مصلحة أو درء مفسدة.

التقرب. وأيضاً[١] فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعاً إلى مكمِّلٍ خادم، ومكمَّلٍ مخدوم، وما هو كالصفة والموصوف فمتى حصلت المندوبات كملت الواجبات، وبالضد فالأمر[٢] راجع إلى كون الضروريات آتية على أكمل وجوهها، فكان الافتقار إلى المندوبات كالمضطر إليه في أداء الواجبات، فزاحمت المندوبات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار، فحكم عليها بحكم واحد. وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات من حيث كانت رائداً لها[٣] وأنساً بها؛ فإن الأنس بمخالفةٍ ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها، حتى قيل: «المعاصي بريد الكفر»، ودل على ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾﴾ [المطففين: ١٤] وتفسيره في الحديث[٤] وحديث[٥]: «الحلالُ بيِّن والحرامُ بيِّن وبينهما أُمور مشتَبهات» الخ، فقوله[٦] «كالراعي حول الحِمَى يُوشك[٧] أن يقع فيه». وفي قسم الامتثال قوله: «وما تقرَّب إليّ عبدي بشيء أحبَّ إليّ مما افترضتُ عليه» الحديث[٨].

والثالث: النظر إلى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهي شكراناً على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق فإذا كانت

---

(١) وجه ثانٍ مبني على الاعتبار الثاني. ومحصله أن المندوب مآله إلى أنه خادم مكمل للواجب، وهذا مخدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للموصوف، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات، فالحكم على الموصوف يسري على الوصف بلا تمييز بينهما.

(٢) أي: المسمى في عرف غير هؤلاء طلباً غير جازم أو مندوباً هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبراً فيه الكمال. ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقاً سواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معاً.

(٣) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها. كما يمهد الرائد لمن وراءه. ومتى تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرأت على أكبر منها، كما في حديث البخاري: «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده» أي: فلا يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التي تقطع فيها يده.

(٤) حديث الترمذي وصححه «إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتة، فإذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه. وهو الران الذي ذكره الله تعالى» ومعنى ران على قلبه غطاه. أي فالمعاصي الرائنة على قلوبهم كانت سبباً في شقائهم بالكفر. وهذا وإن كان غير ما نحن فيه إلا أنه تقريب للموضوع، وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها، وإن كانت الآية في الحرام المؤدي إلى الكفر، لا في المكروه المؤدي إلى الحرام. أما الحديثان بعد فدليلان على كلا النظرين السابقين برمتهما والقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث «ما تقرب إلى عبدي»، والبعد والمفسدة وخدمة الحرام في حديث «الحلال بين» فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الإطالة.

(٥) تقدم.

(٦) إما أن يكون خبره محذوفاً يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه. وإما أن يكون الأصل هكذا (إلى آخر قوله) والأول غير مألوف في تأليفه.

(٧) أي: فكثيراً ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سبباً للوقوع في محرم، حيث يكون المشتبه فيه إما مكروهاً أو خلاف الأولى فقط.

(٨) جزء من حديث أخرجه البخاري. وأوله «قال الله تعالى من عادى ولياً فقد آذنته بحرب. وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه. ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به الخ» فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها.

النعمة على العبد ممدودة من العرش إلى الفرش بحسب الارتباط الحكمي وما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣] وقوله: ﴿الله الذي﴾[١] ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٣٢] ـ إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٤] وأشباه ذلك، فتصريف النعمة في مقتضى الأمر شكرانٌ لكل نعمة وصلت إليك، أو كانت سبباً في وصولها إليك، والأسباب الموصلة ذلك إليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم، فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما بينهما وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت إليك أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً.

وهذا النظر ذكره الغزالي في «**الإحياء**» وهو يقتضي أن لا فرق بين أمر وأمر، ولا نهي ونهي. فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق. وثم أوجه أخر يكفي منها ما ذكر. وهذا النظر[٢] راجع إلى مجرد اصطلاح، لا إلى معنى يختلف فيه؛ إذ لا ينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنواهي ـ كما يقول الجمهور ـ بحسب التصور[٣] النظري، وإنما أخذوا في نمط آخر، وهو أنه لا يليق بمن يقال له: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] أن يقوم بغير التعبد وبذل المجهود، في التوجه إلى الواحد المعبود. وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل إلى مشاحَّة العبد لسيده في طلب حقوقه، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد، بل عليه بذل المجهود، والربُّ يفعل ما يريد.

فصل

ويقتضي هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهي عنه، فإنه إذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة، من حيث هي مخالفة الأمر[٤] أو النهي، أو من حيث ناقضت التقرب، أو من حيث ناقضت وضع المصالح، أو من حيث كانت كفراناً للنعمة، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء، من حيث جرى عندهم مجرى الرخص ومذهبُهم الأخذ بالعزائم. وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه، وإذا كان مرجوحاً فالراجح الأخذ بما يضاده من المأمورات، وتركُ شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة فالنزول، فالنزول إلى المباح على هذا الوجه مخالفة[٥] في الجملة، وإن لم تكن مخالفة في الحقيقة.

---

(١) تصويب الآية: ﴿وأنزل﴾ بدلاً من: ﴿الله الذي﴾.

(٢) أي: الذي بنى عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفي.

(٣) أو كما قال في صدر المسألة (بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر).

(٤) المناسب للطريق الأول في كلامه أن يقول (مخالفة الآمر والناهي) كما يناسب أن يزيد بعد قوله (ناقضت وضع المصالح) فيقول (أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب) ليكون تفريعاً على الشق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني.

(٥) أي: فيحتاج مثل هذا المباح إلى التوبة.

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «يا أيُّها الناس توبوا إلى الله فإني أتوب إلى الله في اليوم سبعين مرة»(١) وقوله: «إنه ليُغان على قلبي فاستغفر الله» الحديث(٢) ويشمله عموم قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١] ولأجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال ـ إذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها ـ نقصاً وحرماناً، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها، والعاقلُ لا يرضى بالدون. ولذلك أمر بالاستباق إلى الخيرات مطلقاً، وقسم المكلفون إلى أصحاب اليمين، وقال تعالىء: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾(٣) فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ﴿٨٩﴾ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴿٩٠﴾﴾ [الواقعة: ٨٨ ـ ٩٠] الآية. فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان الفضائل، حتى يعدّوا مَن لم يكن في ازدياد ناقصاً، ومن لم يعمر أنفاسه بطالاً. وهذا مجال لا مقال فيه. وعليه أيضاً نبه حديث(٤) الندامة يوم القيامة، حيث تعم الخلائق كلهم، فيندم المسيء أن لا يكون قد أحسن، والمحسن أن لا يكون قد ازداد إحساناً.

فإن قيل: هذا إثبات للنقص في مراتب الكمال، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فيها.

فالجواب: أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق، وإنما هو إثبات راجح وأرجح وهذا موجود. وقد ثبت(٥) أن الجنة مائة درجة، ولا شك في تفاوتها(٦) في الأكملية والأرجحية. وقال الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] وقال: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥] ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة، إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها. فلذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقي، وتتحسر إذا

---

(١) رواه النسائي، كما في «كنوز الحقائق» للمناوي.

(٢) بقيته «في اليوم سبعين مرة» أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن الأغر المزني.

(٣) أي: وهم السابقون كما قال في أول السورة ﴿والسابقون السابقون أولئك المقربون﴾[الواقعة: ١٠، ١١] فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم، ولم يضف مثل ذلك لأصحاب اليمين، وإنما أضاف إليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين مع أن الكل من أصحاب اليمين. هذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم ﴿في سدرٍ مخضود وطلحٍ منضود﴾[الواقعة: ٢٨، ٢٩] إلى آخر النعم التي أعدها لهم.

(٤) حديث الترمذي «ما من أحد يموت إلا ندم: إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد، وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع» وبتطبيقه على عبارته تجد تفاوتاً في المعنى فالحديث فيه الندم لكل شخص عنه موته، وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث. وأيضاً معنى (نزع) غير معنى (أحسن) فلعله اطلع على غير هذا الحديث. أما الأخذ بالمعنى في هذا فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً لجميع مضمون الحديث. ومع ذلك فحديث الترمذي بنفسه كافٍ في غرضه.

(٥) في حديث الترمذي.

(٦) أخرج الشيخان أن أهل الجنة يتراؤون أهل الغرف كما تتراؤون الكواكب في السماء.

رأت شفوف ما فوقها عليها، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال، كالكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين، وما أشبه ذلك. ولما فضل رسول الله ﷺ بين دور الأنصار وقال «في كل دُور الأنصار خير»[(١)] قال سعد بن عبادة: يا رسول الله خُيِّر دور الأنصار فجُعِلنا[(٢)] أخراً، فقال: أوَ ليس بحسْبكم أن تكونوا منَ الخيار؟[(٣)] وفي حديث آخر: «قد فضلكم على كثير»[(٤)] فهذا يشير إلى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال، وإن كان لها مراتب أيضاً فلا تعارض بينهما والله أعلم. وقد يقال إن قول من قال: «حسنات الأبرار سيئات المقربين» راجع[(٥)] إلى هذا المعنى، وهو ظاهر فيه. والله أعلم.

المسألة السابعة عشرة

تقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق[(٦)] لله وما هو حق للعباد؛ وأن ما هو حق للعباد ففيه حق لله، كما أن ما هو حق لله فهو راجع إلى العباد، وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول: الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً من جهة ما هي حق لله تعالى مجرداً[(٧)] عن النظر في غير ذلك، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد، ومعنى ذلك: أن المكلف إذا سمع مثلاً قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران: ٩٧] فلامتثاله هذا الأمر مأخذان:

أحدهما: وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق، وإلى زاد يبلغه، وإلى مركوب يستعين به، وإلى الطريق إن كان مخوفاً أو مأموناً وإلى استعانته بالرفقة والصحبة، لمشقة الوحدة وغرورها، وإلى غير ذلك من الأمور التي تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات انتهض للامتثال، وإن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم[(٨)] عليه.

---

(١) جزء من حديث تقدم.

(٢) الرواية كما في «**البخاري**» في مناقب الأنصار بصيغة المبني للمجهول في خير وجعل. وهذا هو ما يقتضيه سياق الكلام، لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة. أي: فمع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك، ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها، وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية.

(٣) بقية الحديث المذكور. (٤) رواه البخاري.

(٥) أي: يعتبرها المقربون سيئات، لنقص رتبتها عن مراتب فوقها. وهو من هذا الباب.

(٦) أي: صرف. والله غني عنه، فهو راجع إلى مصلحة العباد دنيا أو أخرى، وهو العبادات والتحليل والتحريم وحفظ الضروريات الخمس وغير ذلك. ومنها ما كان حقاً لله والعبد ولكن حق الله مغلب، كحفظ النفس، إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل. والثالث ما اشتراك فيه الحقان وحق العبد مغلب، كالعتق للعبد مثلاً. هذا، ولكنه في التفريع أجمل. ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله فإنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف، وهذا معقول.

(٧) أي: فلا يعتبر حق العبد مطلقاً بجانب حق الله، بل كأنه ليس للعبد حق أصلاً ولا يقال: إنه تتعارض الأوامر المتعلقة بحق الله تعالى حينئذ مع الأوامر المتعلقة بحق العبد، لأن هذه تعتبر رخصاً والأولى عزائم ولا تعارض بينهما.

(٨) أي: إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم يعني ولكنه لا يزال متوجهاً، بدليل أنه إذا عالج الذهاب للحج مثلاً حتى أداه صح وكان طاعة، ولا يكون =

والثاني: أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى، غافلا ومعرضاً عما سوى ذلك، فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه، لا يثنيه عنه إلا العجز الحالي(١) أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقي من رمقه بقية، وأن الطوارق(٢) العارضة والأسباب المخوفة لا توازي عظمة أمر الله فتسقطَه، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول العقد الإيماني، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام.

وهكذا سائر الأوامر والنواهي.

فأما المأخذ الأول: فجار على اعتبار حقوق العباد؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها(٣).

وأما الثاني فجاز على إسقاط اعتبارها وقد تقدم(٤) ما يدل على صحة ذلك الاسقاط، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء:

أحدها: ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد بإطلاق، وأن على الله ضمان الرزق، كان ذلك مع تعاطي الأسباب أولا(٥) كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧﴾ [الذاريات: ٥٦، ٥٧] وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ۝١٣٢﴾ [طه: ١٣٢] فهذا واضح في أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فالمقدم حق الله، فإن حقوق العباد مضمونة على الله تعالى، والرزق من أعظم حقوق العباد، فاقتضى الكلام أن من اشتغل(٦) بعبادة الله كفاه

= كذلك إلا والطلب الأصلي متوجه. ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة، وإن كانت بالمعنى الأعم، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً.

(١) أي: الحاصل بالفعل، لا ما يطرأ في تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والأسباب العادية.

(٢) لعلها (الطوارىء) بالهمز، فإنها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلاً مثلاً لا تناسب وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز ولا بالقاف وقوله (أو ليست بطوارىء) نظر أرقى مما قبله.

(٣) فكأن الحق لله في هذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها، فإذا لم تستوف كان من حق العباد التخلي عنها.

(٤) في المسألة السابعة من الأسباب، وأن ذلك لصاحب الحال الذي يغلب عليه أن الأسباب والمسببات بيد الله، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب، ويغفل عن العادة الموضوعة في الأسباب.

(٥) تقدم في المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى ﴿لا نسألك رزقاً﴾ [طه: ١٣٢] وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعاً إلى التسبب، بل إلى الرزق المتسبب فيه. ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو بجعل اللقمة في الفم أو ازدراع الحب الخ لكن ذلك باطل باتفاق. وقوله (فهذا واضح الخ) هو من الخفاء بمكان، لأنه أين التعارض في الآيتين؟ وأين الترجيح؟ بعدما قال سابقاً: إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت، وكما سيأتي لنا في الدليل الثالث في آية ﴿وأمر أهلك﴾ [طه: ١٣٢].

(٦) يعني: دون أن يدخل في الأسباب الموضوعة لذلك. لكن أين هذا من الآيات ولم يكن في الآيات تعليق ولو ضمنياً يقتضي أن تترك الأسباب رأساً، فيأتي الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذي تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والإيمان، فضلاً عن سائر الطاعات، بل ربما كان الأمر بالعكس وأن سعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر: «ادع الله أن يوسع على أمتك» فقال له: «أفي شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم الخ» وأما آية ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ [الطلاق: ٣] فمحل =

الله مؤونة الرزق. وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المجتلبة، والمفاسد المتوقاة، وذلك لأن الله قادر على الجميع. وقال تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ[(١)] لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ[(٢)]﴾ [يونس: ١٠٧] وفي الآية الأخرى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ وقال: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ[(٣)]﴾ [الطلاق: ٣] بعد قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢، ٣] فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

والثاني: ما جاء في السنة من ذلك، كقوله ﷺ «احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده أمامك، تعرَّف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة، إذا سألتَ فاسأل الله، وإذا استعنتَ فاستعن بالله. جفَّ القلم بما هو كائن فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه» الحديث[(٤)]! فهو كله نص في ترك الاعتماد[(٥)] على الأسباب، وفي الاعتماد على الله، والأمر بطاعة الله. وأحاديث الرزق والأجل[(٦)] كقوله: «اللهم لا مانعَ لِما أعطيتَ، ولا مُعطيَ لما منعت، ولا ينفع ذا الجَدِّ منك الجد»[(٧)] وقال ﷺ لعمر بن الخطاب في ابن صيَّاد «إن يكنه فلا تطيقه»[(٨)] وقال: «جف القلم بما أنت لاق»[(٩)] وقال: «لا تسألِ المرأةُ طلاقَ أختها لتستفرغ صحفتها، ولتُنكح فإن لها ما قدِّر لها»[(١٠)] وقال في العزل «ولا عليكم أن لا تفعلوا، فإنه ليست نسمة، كتب الله أن تخرج إلا هي

= الجزاء قوله ﴿من حيث﴾ كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة الثانية في الرخص. وسيأتي لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث.

(١) (٢) أي: أي ضر، وأي خير أراده لك فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبه إليك، لا يغالبه أحد. هذا ظاهر. ولكنه كلفنا فيما وضع له أسباباً بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير في الفعل.

(٣) نعم وقد ورد «اعقلها وتوكل» و«لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً» فالطير التي شبّه بها من يتوكل نهاية التوكل ـ تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح. فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأساً، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معاً مع امتثال الأمر بالأخذ في السبب.

(٤) أخرجه الترمذي. وأخرجه رزين بأطول من الترمذي، وفي بقيته مما يناسب هنا قوله «فإن استطعت أن تعمل لله بالرضا في اليقين فافعل فإن لم تستطع فإن في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً».

(٥) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركاً للأسباب، لأن الاعتماد عليها عند المؤمن معناه النظر إليها بأنها إن لم تكن لا يوجد الله المسبب، كما هو مجرى العادة. وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امتثالاً للأمر مع إغفال مجرى العادة، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال.

(٦) أي: وغيرهما: فالحديثان الأولان فيهما. والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضاً.

(٧) رواه البخاري.

(٨) إحدى روايات مسلم وفي رواية البخاري «فلن تسلط عليه» أي: أنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله. لأن ما في قدر الله ليس كذلك.

(٩) رواه البخاري عن أبي هريرة في باب ما يكره من التبتل وسببه طلب أبو هريرة الإذن بالاختصاء لتضرره بالعزوبة مع فقره.

(١٠) أخرجه في «التيسير» عن الستة، وفي اللفظ بعض اختلاف. ومحل الشاهد متفق عليه.

كائنة»(١) وفي الحديث «المعصوم من عصم الله»(٢) وقال: «إن الله كتب على ابن آدم حظَّه من الزنى أدرك ذلك لا محالة»(٣) إلى سائر ما في هذا المعنى مما هو صريح في أن أصل الأسباب التسبب، وأنها لا تملك شيئاً، ولا ترد شيئاً، وأن الله هو المعطي والمانع، وأن طاعة الله هي العزيمة الأولى.

والثالث: ما ثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم، فقدموا طاعة الله على حقوق أنفسهم، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت(٤) قدماه وقال: «أفلا أكونُ عبداً

---

(١) حديث أبي سعيد في غزوة بني المصطلق وأنهم سألوه ﷺ عن العزل فقال: «لا عليكم الخ» أي لا ضرر عليكم في عدم العزل: لأن العزل وعدمه سواء. فأي نسمة أرادها الله كانت ولو مع العزل. والحديث أخرجه الستة كما في **«التيسير»**.

(٢) أخرجه البخاري في القدر في باب (المعصوم من عصم الله).

(٣) رواه الشيخان وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات. ولذلك لما ورد معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا نتكل؟ قال عليه الصلاة والسلام «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» فلماذا تأتي بها دليلاً على خصوص ترك الأسباب في العادات مع أنها عامة كما ترى؟ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب في الطاعات أيضاً وبالجملة فالمأخذان المذكوران غير ظاهرين؛ لأنهما في مقام آخر لا ينافي الأخذ بالأسباب.

(٤) الشواهد التي ساقها المؤلف هنا محل بحث. أما قيامه عليه السلام حتى تفطرت قدماه فإنما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه في ذلك زاد عما طلب منه حتماً على وجه الخصوصية في قوله تعالى: **﴿يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً﴾** [المزمل: ١، ٢] وقوله: «أفلا أكون عبداً شكوراً» جواباً لمن قال له: لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر؟ لا ينافي أن يكون الشكر بالامتثال. وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه فمعلوم أنه ﷺ مأمور بالتبليغ حتماً **﴿قم فأنذر﴾** إلى قوله: **﴿ولربك فاصبر﴾** [المدثر: ٢ ـ ٧] وهذا في أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً، ومثله **﴿فاصدع بما تؤمر﴾** [الحجر: ٩٤] واقترن الأمر الحتم بكفالة التأييد **﴿وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين﴾** [الحجر: ٩٤ ـ ٩٥] **﴿أليس الله بكافٍ عبده ويخوفونك بالذين من دونه﴾** [الزمر: ٣٦] إلى قوله: **﴿أليس الله بعزيز ذي انتقام﴾** [الزمر: ٣٧] وما وصل إليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن ثبته الله تعالى وطمأنه باطلاعه على باهر قدرته، وعظيم جنده المالئين للسموات والأرض، وأن واحداً من الجند كجبريل الذي أراه له قبل ذلك على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن عليها. بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب في الأسباب المشهورة؛ وأن ورد أنه ﷺ كان إذا لم يجد قوتاً أمر أهله بالصلاة أخذاً من قوله تعالى: **﴿وأمر أهلك بالصلاة﴾** [طه: ١٣٢] الآية وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول. فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد. فكيف يعد هذا مما نحن فيه، وأنه مع دواعي خوفه وعدم استكمال الشروط أو الأسباب بلغ الرسالة، لكنه لو قال: إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه، فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة، ويألم أشد الألم لعدم مسارعتهم إلى الإيمان وإجابة الدعوة، حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثله **﴿لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين﴾** [الكهف: ٦] **﴿ما على الرسول إلا البلاغ﴾** [المائدة: ٩٩] وأمثال ذلك. وقد لاحظ ﷺ أصل الأمر بالدعوة جاداً فيه معرضاً عما سوى ذلك. نعم هذا هو الذي يصح أن يعد دليلاً على مدعاه. وآية **﴿ولا يخشون أحداً إلا الله﴾** [الأحزاب: ٣٩] تؤيد ما ذكرنا، فإن عدم خشية غيره تعالى ما جاء إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا إليها مع الوعد بذلك، ألا ترى إلى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولاً تقويته بهارون الأفصح منه، وأنه يخاف قتله قصاصاً لمن قتله من قوم فرعون فلما ضم إليه هارون قالا معاً **﴿إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى﴾** [طه: ٤٥] فلما سمعا التأييد بقوله تعالى: **﴿لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى﴾** [طه: ٤٦] سارعاً إلى =

شكوراً»[١] وبلَّغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف[٢] من قومه حين تمالؤوا على إهلاكه، ولكن الله عصمه وقال الله له: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: ٥١] الآية! وقال له: ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٤٨] فأمره باطّراح ما يتوقاه فإن الله حسبه؛ وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٩] وقال قبل ذلك: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨] وقال هودٌ عليه السلام لقومه وهو يبلغهم الرسالة: ﴿فَكِيدُونِى جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ إِنِّى تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [هود: ٥٥، ٥٦] الآية! وقال موسى وهارون عليهما السلام: ﴿رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ﴾ [طه: ٤٥] فقال الله لهما: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

وكان عبد الله ابن أم مكتوم قد نزل عذره في قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥] ولكنه كان بعد ذلك يقول: إني أعمى لا أستطيع أن أفر، فادفعوا إليَّ اللواء وأقعدوني بين الصفين! فيترك ما مُنح من الرخصة، ويقدم حق الله على حق نفسه، وروي عن جندع بن ضمرة: أنه كان شيخاً كبيراً، فلما أُمروا بالهجرة وشُدّد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لا حرج فيه، ولا تكليف بما لا يطاق، قال لبنيه: إني أجد حيلة فلا أعذر، احملوني على سرير! فحملوه، فمات بالتنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول: هذا لك وهذا لرسولك. الحديث! وعن بعض الصحابة أنه قال: شهدت مع رسول الله ﷺ أنا وأخٌ لي أُحُداً، فرجعنا جَريحين فلما أذَّن مؤذّن رسول الله ﷺ بالخروج في طلب العدو قلت لأخي أو قال لي: أتفوتنا غزوةٌ مع رسول الله ﷺ؟ والله ما لنا من دابة نركبها، وما منا إلا جريح ثقيل، فخرجنا مع رسول الله ﷺ، وكنت أيسر جُرحاً منه، فكان إذا غُلب حملته عُقْبة ومشى عقبة، حتى انتهينا إلى ما انتهى إليه المسلمون. وفي النقل من هذا النحو كثير. وقد مرَّ منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية.

فإن قيل: إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسبما تقرر اقتضت اطّراح الأسباب جملة، أعني ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد، وهذا غير صحيح؛ لأن الشارع وضعها وأمر بها، واستعملها رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعون بعده وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة.

= تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته. وقول هود **﴿فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون﴾** [هود: ٥٥] أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد. فليس مما نحن فيه أيضاً، وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيده والفتك به. نعم إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه مما نحن فيه فإنهم أخذوا بالأمر **﴿قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾** [التوبة: ٣٦] بدون نظر إلى الرخصة في قوله تعالى: **﴿ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج﴾** [النور: ٦١]، وذلك داخل في الرخصة بالإطلاق الأول المشهور، إذ أن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج أي مع بقاء أصل الطلب متوجهاً وإن لم يكن حتماً.

(١) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: قام رسول الله ﷺ حتى تورمت قدماه فقيل له: قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً» أخرجه الخمسة إلا أبا داود «**تيسير**».

(٢) لو قال: على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلا لكان أليق، فسيأتي في وصف الرسل **﴿ولا يخشون أحداً إلا الله﴾** [الأحزاب: ٣٩] فلم يبلغها وعنده شيء من الخوف.

وأيضاً: فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد في الطلب: فمنها ما هو مطلوب حتماً، كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة، ومنها ما ليس بحتم، كالمندوبات، فكيف يقال إن المندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة؟ هذا لا يستقيم في النظر.

وأيضاً: فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[1] [البقرة: ١٩٥] وقوله: ﴿وَتَزَوَّدُوا۟﴾ [البقرة: ١٩٧] وقوله: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠] الآية! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره، ويعمل بمثل ذلك أصحابه. والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات، وما تقدم لا يقتضيه[2] فلا بد من صحة أحدهما؛ وإن صح بطل الآخر. وليس ما دللتم عليه بأولى مما دللنا عليه، والترجيح من غير دليلٍ تحكّم.

فالجواب: أن ما تقدم لا يدل على اطراح الأسباب، بل يدل على تقديم[3] بعض الأسباب خاصة ـ وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى ـ على الأسباب التي تقتضيها حقوق العباد، على وجه اجتهادي شرعي قامت الأدلة عليه. فليس بين ذلك وبين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارض. ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعلَ من اطَّرحها عند التعارض، وعملُه عليه الصلاة والسلام على اطّراحها كذلك في مواطن كثيرة، وندبُه إلى ذلك كما تبين في الأحاديث المتقدمة. وقد مرَّ في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب. هذا جواب **الأول**.

وأما **الثاني**: فإن حقوق الله تعالى على أي وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت، وإنما فسح للمكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة، لا من باب عزائم المطالب، وبيانُ ذلك في فصل الرخص والعزائم. وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض. وأيضاً فإن حقوق الله إن كانت ندباً إنما هي من باب التحسينات، خادمٌ للضروريات، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل. فلأجل هذا كله قد يسبق[4] إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر.

---

(١) قد يقال: إن هذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها لا تصلح دليلاً هنا، لأن هذا ليس من حقوق العباد، بل من حق الله تعالى، كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى، وكما قال هنا (وسائر الضروريات المراعاة الخ) فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك. وكذا يقال في آية ﴿وأعدوا لهم﴾ [الأنفال: ٦٠] فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء فهي في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعاً.

(٢) يريد بل يقتضي خلافه أما مجرد كونه لا يقتضيه فلا يقتضي أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه.

(٣) أي: أن المأخذ الثاني ليس مبنياً على إسقاط الأسباب رأساً، بل إسقاط الأسباب التي تتعلق بحق العبد، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب فقوله: ليس هناك تعارض. أي: لأن الأمر بها والأخذ لا يقتضي الدلالة على تقديمها حتماً على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى. فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته.

(٤) هو كما ترى من الخطابة.

وأما **الثالث**: فلا معارضة فيه؛ فإن أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلاً، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلاً، وإلى هذا كله فإن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث[1] يعارض في تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى، فإنه إذا شق عليه الصوم مثلاً لمرضه، ولكنه صام، فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها، وإدامة الحضور فيها، أو ما أشبه ذلك، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه، فلم يكن له ذلك. فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد بنكير ألبتة، بل هو الأحق على الإطلاق. وهذا فقه في المسألة حسن جداً[2] وبالله التوفيق.

فصل

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف لا إلى غيره. أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى. وقد تبين هذا في موضعه.

المسألة الثامنة عشرة

الأمر والنهي يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل والآخر راجع إلى جهة التعاون، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون؟ أما اعتبارهما معاً من جهة واحدة فلا يصح[3] ولا بد من التفصيل: فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل أو التعاون.

فإن كان الأول[4] فحاصله راجع[5] إلى قاعدة سد الذرائع، فإنه منع الجائز[6] لئلا يتوسل به إلى الممنوع، وقد مرَّ ما فيه[7]، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها: اعتبار الأصل، إذ هو الطريق المنضبط، والقانون المطرد.

والثاني: اعتبار جهة التعاون، فإن اعتبار الأصل مؤدّ إلى الملال[8] الممنوع، والأشياء

---

(١) وفي الحقيقة يرجع إلى تقديم حق الله تعالى.

(٢) نعم، فقه حسن ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق كما أشرنا إليه، كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها، كما تعودناه من المؤلف رحمه الله.

(٣) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقوعاً، مع الاتفاق على عدمه.

(٤) ومثاله مشتري الأغذية من الأسواق لاحتكارها فأصل الشراء مأذون فيه لكسب المعاش ولكنه قد يؤدي إلى التضييق على الجمهور. والاحتكار ممنوع إذا أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال «لا حكرة في سوقنا» الحديث.

(٥) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل، كمالك. ومنهم من يخصها بمواضع قد يكون منها هذا وقد لا يكون. وقوله: (فإنه منع الجائز) مبني على إعمالها.

(٦) أي: المأذون فيه، لأن الموضوع الأمر.

(٧) وأنه متفق عليه في الجملة، وأنه حصل اختلاف في بعض التفاصيل.

(٨) صوابه (المآل) كما يعينه المقام ولاحق الكلام أو كما سيأتي في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد.

وتلخيص المسألة: أنه إذا ورد أمر ونهي على فعل باعتبارين: اعتبار أصله وذاته، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه، ويعين هو عليه واعتبار المآل والتعاون، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فإما أن يرد الأمر على أصله والنهي على ما يؤدى إليه، أو بالعكس. =

إنما تحل وتحرم بمآلاتها، ولأنه فتح باب الحيل.

والثالث: التفصيل: فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبة، أوْ لا، فإن كانت غالبة فاعتبار الأصل واجب، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انخرام الأصل جملة، وهو باطل. وإن لم تكن غالبة فالاجتهاد.

وإن كان الثاني فظاهره شنيع، لأنه إلغاء لجهة النهي ليتوصل إلى المأمور به تعاوناً، وطريقُ التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضروري والحاجي لأنه تكميلي. وما هو إلا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبني قنطرة. ولكنه صحيح إذا نزل منزلته، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجَل العامة، كالمنع من تلقي الركبان، فإن منعه في الأصل ممنوع، إذ هو من باب منع الارتفاق، وأصلُه ضروري أو حاجي لأجل أهل السوق. ومنع بيع الحاضر للبادي؛ لأنه في الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل

= فإن كان الأول ففيه خلاف.

١ ـ اعتبار الأصل وقطع النظر عما يؤول إليه ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط.

٢ ـ اعتبار جهة التعاون والمآل لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هذا المآل المنهي عنه، وأيضاً يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفياً في ذاته شرائط الحل. ولو صورة، ويقطع فيها النظر عما يؤول إليه من المفسدة الشرعية المنهي عنها، كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فإن ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا.

٣ ـ التفصيل: إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعي الأصل، لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه، وهو ضروري أو حاجي، فيؤدي إلى تكليف ما لا يطاق أو إلى الحرج ـ ويساعده ما تقدم في الفصل الأول من المسألة الخامسة عشرة، فراجعه برمته ـ وإن لم تغلب فالاجتهاد.

وإن كان الثاني: وهو توجه النهي إلى الأصل والطلب إلى التعاون فالحكم اعتبار النهي الذي في الأصل، لئلا يؤدي إلى إلغاء النهي، والتوسل بالممنوع شرعاً إلى مطلوب ضعيف استحساني وهو جهة التعاون، كالمثل الذي ذكره المؤلف (يسرق ليتصدق) وهو باطل (ليتها لم تزن ولم تتصدق) ومحل اعتبار النهي ما لم يكن فيه معارضه مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة، فتقدم المصلحة العامة؛ وذلك كتلقي الركبان. فإنه ضروري أو حاجي لكسب الشخص لعياله، وإهمال هذا الكسب وتركه منهي عنه، ولكنه يؤدي إلى مصلحة العامة، حيث يشترون من السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الأثمان، فهو منهي عنه يؤدي إلى مطلوب هو إرفاق العامة، فقدمت مصلحة العامة. ومثله بيع الحاضر للبادي هو من الضروري أو الحاجي وهو نصح مطلوب، وتركه منهي عنه، لكن هذا الترك فيه تعاون ورفق بأهل الحضر، لأن البدوي يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار، ولكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر، وفيه تضييق عليهم فألغى النهي عن ترك النصح وروعي المطلوب وهو التعاون رفقاً بالحضر، وتقديماً للمصلحة العامة، وكذا تضمين الصناع ـ والصانع أمين كالوكيل، والمودع بالفتح ـ وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس، وجعلهم ضامنين منهي عنه حفظاً لحقوقهم، ولكنه روعي جانب الطلب في التعاون، فجعلوا ضامنين تقديماً للمصلحة العامة. وكذا مسألة أبي بكر رضي الله عنه، كسبه لعياله ضروري أو حاجي، وتركه منهي عنه، لكنه يؤدي إلى مصلحة عامة المسلمين، فألغى النهي في الأصل وروعي جانب التعاون والمآل، وهو المصلحة العامة لأنه نزل منزلة الضروري والحاجي.

هذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع ومنه نزع الملكية الخاصة للمنافع العامة ومنه ما وقع في زمن معاوية رضي الله عنه من نقل قتلى أحد من مقابرهم إلى جهة أخرى لإجراء العين الجارية بجانب أحد، وكان ذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه. وقد يكون منه تشريح جثث الأموات لفائدة طب الأحياء، إلى غير ذلك، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا.

الحضر، وتضمين الصناع قد يكون من هذا القبيل، وله نظائر كثيرة؛ فإن جهة التعاون هنا أقوى. وقد أشار الصحابة على الصدِّيق ـ إذ قدموه خليفة ـ بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال، لأجل ما هو أعم في التعاون، وهو القيام بمصالح المسلمين، وعِوَضُه من ذلك في بيت المال. وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم.

الفصل الرابع في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمرادُ العموم المعنوي، كان له صيغة مخصوصة أوْ لا، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره: إنه عام، فإنما معنى[1] ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم، بدليل فيه صيغة عموم أو لا؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية، المحصِّلة بمجموعها القطع بالحكم، حسبما تبين في المقدمات والخصوص، بخلاف العموم. فإذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل:

المسألة الأولى

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة[2] فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات[3] الأحوال. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن القاعدة مقطوع بها بالفرض؛ لأنا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية. وقضايا الأعيان مظنونةٌ أو متوهمة. والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه.

والثاني: أن القاعدة غير محتملة؛ لاستنادها[4] إلى الأدلة القطعية. وقضايا الأعيان محتملة؛ لإمكان أن تكون على غير ظاهرها، أو على ظاهرها وهي مقتطعة ومستثناة[5] من ذلك الأصل، فلا يمكن ـ والحالة هذه ـ إبطال كلية القاعدة بما هذا شأنه.

والثالث: أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات. ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات. ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص؛ كما في المسألة السفرية[6] بالنسبة إلى الملك المترف، وكما في

---

(١) سيأتي ذكره في المسألة السادسة؛ ويستدل عليه هناك بجملة وجوه.

(٢) لم ترد مقيدة. وقوله (قضايا الأعيان) كما ورد مسحه ﷺ على عمامته، فلا يؤثر ذلك في قاعدة وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها، وكما سيأتي في الفصل التالي في قضية قتل موسى للقبطي.

(٣) كالحكايات التي تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق كالأضحية، خوفاً من اعتقاد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلاً.

(٤) أي: فالأدلة القطعية التي انتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها.

(٥) أي: مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء.

(٦) فإن العلة للرخصة بالإفطار أو القصر المشقة، وليست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره. وهكذا ما بعده في الغنى بالنسبة إلى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنياً، وعكسه.

الغنى بالنسبة إلى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص، وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غني.

والرابع: أنها لو عارضتها فإما أن يُعملا معاً، أو يهملا، أو يعمل بأحدهما دون الآخر، أعني في محل المعارضة: فإعمالهما معاً باطل[١] وكذلك إهمالهما؛ لأنه إعمال[٢] للمعارضة فيما بين الظني والقطعي. وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي، وهو خلاف القاعدة، فلم يبق إلا الوجه الرابع، وهو إعمال الكلي دون الجزئي وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا مشكل على بابي التخصيص والتقييد، فإن تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الآحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جارٍ فيها، فيلزم إما بطلان ما قالوه، وإما بطلان هذه القاعدة، لكن ما قالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة.

فالجواب: من وجهين.

أحدهما[٣]: أن ما فرض في السؤال ليس من مسألتنا بحال، فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئي معارضاً وفي الحقيقة ليس بمعارض؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية، ثم ورد في شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضي بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها، مع إمكان أن يكون معناها موافقاً لا مخالفاً، فلا إشكال في أن لا معارضة[٤] هنا. وهو هنا محل التأويل لمن تأول، أو محل عموم الاعتبار إن لاق بالموضع الاطّراح والإهمال، كما[٥]

---

(١) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معاً وهو لا يجوز.

(٢) لأن إهمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما، والواقع خلافه؛ لأنه لا معارضة إلا عند التساوي.

(٣) أين ثانيهما.

(٤) أي: والعموم معتبر ويؤول الجزئي بما يليق به من المحامل التي تقبلها اللغة والأصول الدينية. وذلك حيث يكون الجزئي لا يليق به أن يطرح، بأن كان كتاباً أو سنة متواترة ولو معنى. وقوله (أو محل عموم الاعتبار) لعل الأصل (اعتبار العموم) هكذا بالتقديم والتأخير، أي: مع طرح الدليل الجزئي وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل، كأن كانت مرسلة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع. وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعاً لا رائحة للتخصيص فيه، إلا أن الأول: لقوة الجزئي سنداً وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل، والثاني: لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة.

(٥) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العمامة. وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة، كحديث «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا الخ» وكما في آية ﴿**يد الله فوق أيديهم**﴾ [الفتح: ١٠] وهكذا. وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه، كمثالي الملك المترف والنصاب لا في أصول العقائد.

وبالجملة فالمقام مشكل، لأنا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لا سيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه. وأيضاً فالجواب ضعيف، لأنه ما الذي يعرف به أن الجزئي ليس معارضاً في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة، فإما أن تؤوله وإما نسقطه، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؟ وأيضاً. فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء. ولا يقال إن هذا مجرد تشبيه وليس تمثيلاً لما نحن فيه، فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأنا نقول: البعد =

إذا ثبت لنا أصل التنزيه كلياً عاماً ثم ورد موضعٌ ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة. وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله: «لم يَكذِب إبراهيم إلا ثلاثَ كَذَبات»[١]. ونحو ذلك، فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل، وأما تخصيص العموم فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالمخصَّص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال. فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون، وليس ذلك مما نحن فيه.

فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة[٢] عظيم النفع، بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان[٣]، فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرَة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة[٤] في الكلي، فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاوٍ بعيدة وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين، لأنه اتباع للمتشابهات، وتشكّك في القواطع المحكمات. ولا توفيق إلا بالله.

ومن فوائده سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين.

ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس، وقد ورد على «غَرناطة» بعض العُدوة الإفريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقبطي، وأن ظاهر القرآن يقضي بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القصص: ١٥] وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي﴾ [القصص: ١٦]، فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجردها، وما ذكر فيها

= شاسع بين المقامين، لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة العقلية والنقلية، فكل ما ورد مخالفاً لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال. ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصاً وما لم يرد حتى نزوله أو نطرحه وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد ـ وهو الذي يناسب ما يذكره في الفعل بعده تفريعاً على هذه المسألة ـ خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: (مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل) وقوله: (ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ) وبالجملة فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب. وربما كان قوله (كما إذا ثبت الخ) مرتبطاً بما سقط من الوجه الثاني والله أعلم. وقد يقال: إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصولين. فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والإشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة.

(١) أخرجه في «التيسير» عن الخمسة إلا النسائي.

(٢) الفوائد التي ذكرت في هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بها التي لا تقبل تخصيصاً ولا استثناء ومعلوم أن ذلك في أصول العقائد، لا في أصول الفقه.

(٣) مثلوا لها بإذنه ﷺ بلبس الحرير للحكة وللحنابلة قولان في صحة التخصيص بتلك القضايا، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التي لأجلها ورد الإذن فإذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص.

(٤) لأن الكلي على ما تقدم محتمل، بل متحدد المعنى، لا يقبل تأويلاً. فإذا اعتبر ظاهر الجزئي فلا مناص من المعارضة.

من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها. وهذا المأخذ لا يتخلص، وربما وقع الانفصال على غير وفاق، فكان مما ذاكرت به بعض الأصحاب في ذلك: المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل، وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام، فيقال له: الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة، وعن الصغائر باختلاف، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام، فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة. وإن قيل إنهم معصومون أيضاً من الصغائر، وهو صحيح، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً. فلم يبق إلا أن يقال إنه ليس بذنب، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك، ورأى ذلك مأخذاً علمياً في المناظرات، وكثيراً ما يبني عليه النظار، وهو حسن. والله أعلم.

المسألة الثانية

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة[1] وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما.

أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر، ألا ترى أن وضع التكاليف عام وجعل على ذلك علامة البلوغ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم، إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ، ومن ينقص وإن كان بالغاً، إلا أن الغالب الاقتران. وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها. ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر، بل أجرى القاعدة مجراها. ومثله حد الغنى بالنصاب، وتوجيه الأحكام بالبينات[2]، وإعمال[3] أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية.

وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية.

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية، من حيث هي منضبطة بالمظنات، إلا إذا ظهر معارض[4] فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه، كما

---

(١) لأنه لا يتأتى ذلك من الجزئيات، لاستحالة حصرها فلا بد في التشريع العام من قواعد عامة.

(٢) أي: مع أن البينة قد تخطىء، وقد تكذب، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهادة، فقد يكون الحكم في الواقع خطأ. لكنه نادر لا يعتد به. لأنه لا طريق غيره لإجراء العدالة بين الناس، حسبما جرت به العادة الآلهية فيهم.

(٣) في الاستدلال بها على الأحكام الشرعية، مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للأخذ بها وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها. ومثله أو أشد منه يقال: في القياسات. وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضاً تجعل الأخذ به غير مقطوع بصحته في الواقع. ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة.

(٤) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض. وكما إذا ظهر نص في مقابلة القياس فيرجع للنص، لفساد اعتبار القياس حينئذ فقوله (كما إذا الخ) راجع لما قبل إلا.

إذا عللنا القصر بالمشقة، فلا ينتقض بالملك المترف ولا بالصناعة الشاقة. وكما لو علل الربا في الطعام بالكيل[١] فلا ينتقض بما لا يتأتى كيله[٢] لقلة أو غيرها، كالتافه من البرُ. وكذلك إذا عللناه في النقدين بالثمنية لا ينتقض بما لا يكون ثمناً لقلته، أو عللناه في الطعام بالاقتيات، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات، كالحبة الواحدة. وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات في النادر، كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيماً للصلب على الدوام وعلى العموم[٣]، ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار[٤] وكذلك نقول إن الحد علق في الخمر على نفس التناول حفظاً على العقل، ثم إنه اجرى الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجرى الكثير، اعتباراً بالعادة في تناول[٥] الكثير. وعلّق حد الزنى على الإيلاج وإن كان المقصود حفظ الأنساب، فيحد من لم ينزل لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الإنزال. وكثير من هذا.

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي.

---

(١) لا يخفى أن الكيل وصف طردي ليس فيه المناسبة التي يترتب عليها الحكم عند ذوي العقول السليمة. وقيل: العلة الوزن، كما هو رأي أبي حنيفة، ورواية عن أحمد وعند مالك والشافعي: أن العلة القوت ورجحه ابن القيم وأما الدراهم والدنانير فمذهب أبي حنيفة أن العلة كونهما موزونين وعند مالك والشافعي: أن العلة الثمنية وقال ابن القيم: إنه الصواب، لأن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي جعل ضابطاً لقيم الأموال فيجب أن يكون مضبوطاً محدوداً لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكانت كالسلع، ففسد أن تكون أصلاً يرجع إليه في تقويم الأموال وحاجة الناس إلى أصل ترد إليه القيم حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتنقطع الخصومات بالرجوع إليه. ولو أبيح دراهم بدراهم متخالفة في وصف ككون إحداهما صحيحة والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا لصارت الدراهم متجراً وجر إلى ربا النسيئة فيها ولا بد. والأثمان لا تقصد لأعيانها. بل ليتوصل بها إلى السلع فإذا صارت هي سلعاً تقصد لأعيانها فسدت مصالح الناس. وهذا أمر معقول يختص بالنقدين، لا يتعداه إلى كل موزون كما يقول أبو حنيفة. وبالجملة فقد منع ربا الفضل في النقدين لأنه مفوت لمصلحة انضباط القيم ونقض لأساس التعامل ولأنه ذريعة إلى ربا النسيئة. ومنع في الطعام سداً لهذه الذريعة في الأقوات التي تشتد حاجة الناس إليها التفاضل في النقدين والطعام حرام ووسيلة للحرام.

(٢) الكيل والثمنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة كالمشقة في السفر وإنما هي الأوصاف المنضبطة التي نيط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فإذن الذي يقال: إنه متى وجد الكيل أو الثمنية أو القوت حرم التفاضل، سواء أوجدت الحكمة وهي سد الذريعة وحفظ ما تشتد إليه حاجة الناس في الأقوات والأثمان أم لم توجد. ولا يقال وجد الكيل أم لم يوجد، كما لا يقال، وجد السفر أم لم يوجد، لأن الوصف الذي نيط به الحكم لا بد منه. فتأمل.

(٣) بحيث لا تفسد البنية بالاقتصار عليه.

(٤) كأنه يقول: أيضاً إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الأقطار، وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة. وأن العموم العادي الذي يقول إنه مبنى الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده في جميع الأقطار. إلا أن ذلك إن صح ففي مثل الاقتيات والثمنية اللذين يختلفان في بعض الأقطار، بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة، وبحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها. أما العادة في جعل البلوغ مظنة للعقل الذي هو مناط التكليف والشهادات، وفي مسألة الخمر قليله وكثيره وفي مسألة مجرد الإيلاج فالعادة فيه مطردة لا فرق بين قطر وآخر.

(٥) يعني أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير. فتحريم القليل والحد فيه من مكملات ضروري حفظ العقل.

المسألة الثالثة

لا كلام في أن **للعموم صيغاً وضعية**. والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية وإنما ينظر هنا في أمر آخر وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً، ولكنه أكيد التقرير هاهنا. وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين:

أحدهما: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أهل وضعها على الإطلاق وإلى هذا النظر قصد[١] الأصوليين. فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل[٢] والحس[٣] وسائر[٤] المخصصات المنفصلة.

والثاني: بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك.

وهذا الاعتبار استعمالي؛ والأول قياسي.

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي.

وبيان ذلك هنا: أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي؛ كما أنها أيضاً تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع. وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال؛ فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم[٥] مما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع، دون غيره من الأصناف؛ كما[٦] أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ[٧] العموم ومراده من

---

(١) ويتضح بما أثبته الآمدي في كتاب «**الأحكام**» في قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التي تقتضي أنه لا يصح التخصيص به. ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص، وإذا نظر إلى عدم إرادة العموم من اللفظ فإنه لا تخصيص، وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالاً على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ.

(٢) كما مثلوا له بقوله تعالى: ﴿**خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل**﴾ [الزمر: ٦٢] فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته، وكذلك القدرة.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿**تجبى إليه ثمرات كل شيء**﴾ [القصص: ٥٧] وقوله: ﴿**تدمر كل شيء بأمر ربها**﴾ [الأحقاف: ٢٥] وقوله: ﴿**ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم**﴾ [الذاريات: ٤٢] فالحس دليل على أنها لم تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أتت عليه، فإنه خلاف المشاهد.

(٤) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية.

(٥) لما حصروا التخصيص بالمنفصل في العقل والحس والدليل السمعي، قال القرافي: الحصر غير ثابت، فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك: رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد. فإن العادة تقضي أنك لم تر كل الناس ولا يخفى أن ما قاله القرافي إجمال ما بسطه المؤلف ونقل بعض أمثلته ابن خروف. ولا يخفى أن التخصيص إن كان لدليل شرعي لزم أن تكون العادة مشتهرة في عهد النبوة، أما العادات الطارئة فإنها تخصص ما يجري بين أهل تلك العادة من المحاورات في التعبير.

(٦) هذا من باب التشبيه، لا التمثيل لما نحن فيه، لأنه عكس الموضوع لكنه يقرره ويوضحه.

(٧) أي: في مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالاً على البعض وهو يريد الجميع.

ذكر البعض الجميع؛ كما تقول، فلان يملك المشرق والمغرب[١] والمراد جميع الأرض؛ وضُرب زيد الظهر والبطن؛ ومنه: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ ﴿١٧﴾﴾ [الرحمٰن: ١٧] ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[٢] [الزخرف: ٨٤] فكذلك إذا قال: من دخل داري أكرمته، فليس المتكلم بمراد، وإذا قال: أكرمت الناس، أو قاتلت الكفار فإنما المقصود من لقي منهم، فاللفظ عام فيهم خاصة، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال.

قال ابن خروف: ولو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضربَن جميع من في الدار وهو معهم فيها، فضربهم ولم يضرب نفسه، لبرّ ولم يلزمه شيء. ولو قال: اتهم الأمير كل من في المدينة فضربهم فلا يدخل الأمير في التهمة والضرب ـ قال: فكذلك لا يدخل شيء من صفات الباري تعالى تحت الأخبار في نحو قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [غافر: ٦٢]؛ لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه. ومثله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وإن كان عالماً بنفسه وصفاته، ولكن الإخبار إنما وقع عن جميع المحدثات، وعلمُه بنفسه وصفاته شيء آخر. قال: فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللسان.

فالحاصل: أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات[٣] الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها، وإنما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة، ولذلك قال: ﴿فَأَصْبَحُوا۟ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥] وقال في الآية الأخرى: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَىْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَٱلرَّمِيمِ ﴿٤٢﴾﴾ [الذاريات: ٤٢].

ومن الدليل على هذا: أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان، فلا يقال: من دخل داري أكرمته إلا نفسي، أو أكرمت الناس إلا نفسي، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم، ولا ما كان نحو ذلك، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار، أو ممن لقيت من الكفار، وهو الذي يتوهم[٤] دخوله لو لم يستثن. هذا كلام العرب في التعميم. فهو إذا الجاري في عمومات الشرع.

وأيضاً: فطائفة من أهل الأصول نبّهوا على هذا المعنى، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم

---

(١) وهذا من باب الكناية التي تفيد المطلوب بدليل. فهي أوقع في باب الإفادة، لأن من ملك حدي الشيء فقد ملك جميعه إلى نهايته.

(٢) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما أيضاً لا في خصوصهما.

(٣) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التي يدركها العقل والحس؟ كما في الأمثلة المذكورة، ومثالي الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد. إلا أن كلام ابن خروف صريح في تأييد المؤلف في أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص، لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجه فيكون مخصصاً. وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة.

(٤) أي: ما يقع في الوهم دخوله، وذلك إنما يكون فيما يصح شمول اللفظ المخرج منه له حسب الاستعمال. أما طريقة الأصوليين فمبنية على أن كل ما يدخل وضعاً يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره، فيكون تخصيصاً.

عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه، إلا مع الجمود على مجرد[(١)] اللفظ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم، كقوله ﷺ «أيّمَا إهاب دبغ فقد طهُر[(٢)]» قال الغزالي[(٣)]: خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد، بل هو الغالب الواقع، ونقيضه هو الغريب المستبعد. وكذا قال غيره أيضاً، وهو موافق[(٤)] لقاعدة العرب، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ.

فإن قيل: إذا ثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له في الأصل حالة الإفراد، فإذا حصل التركيب والاستعمال فإما أن تبقى دلالته على ما كانت عليه حالة الإفراد، أوْ لا. فإن كان الأول[(٥)] فهو مقتضى وضع اللفظ، فلا إشكال وإن كان الثاني فهو تخصيص للفظ العام، وكلٌّ تخصيص لا بد له من مخصص عقلي أو نقلي أو غيرهما، وهو مراد الأصوليين.

ووجه آخر، وهو أن العرب[(٦)] حملت اللفظ على عمومه في كثير من أدلة الشريعة، مع أن معنى[(٧)] الكلام يقتضي على ما تقرر خلاف ما فهموا. وإذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبراً في التعميم حتى يأتي دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الإفراد عندهم، بحيث صار كوضعٍ ثانٍ؛ بل هو باقٍ على أصل وضعه، ثم التخصيص آتٍ من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل. ومثال ذلك: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] الآية! شق ذلك عليهم وقالوا: أيُنا لم يلبس إيمانه بظلم؟[(٨)] فقال

(١) أي: باعتبار أصل الوضع، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فما لا يخطر بالبال لا يصح أن يعد داخلاً، فلا يحتاج إلى إخراج، فلا تخصيص.

(٢) رواه أحمد والترمذي والنسائي عن ابن عباس بإسناد صحيح.

(٣) يريد الغزالي أن استثناء الشافعي لجلد الكلب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج إلى مخصص منفصل ولا متصل وهو يؤيد الأصل الذي يعمل المؤلف لإثباته هنا.

(٤) وقد يعد من ذلك مثل **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات﴾**. إلى أن قال **﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾** [الممتحنة: ١٠] مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء إلى المسلمين يرد إلى الكفار، وهو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الإفرادي. ولا يقال: إن التخصيص ورد على النبي ﷺ لأن التخصيص في معاهدة مثل هذه لا يكون إلا برضا الطرفين واطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبي جندل لم يقبله ﷺ، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهم اعتراض. وذلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف، مع أن الوضع الإفرادي يشملهن. وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقرائن، ولا ينافي ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه ﷺ مهاجرة بعد عقد الهدنة خرج أخواها عمار والوليد إلى رسول الله ﷺ ليردها، فلم يردها، ونزلت الآية في ذلك. لا ينافي هذا ما قلنا، لأنهم لم يعترضوا بدخولهما في عقد الهدنة بلفظ (من جاء) الشاملة وضعاً للنساء، كما اعترضوا في أبي جندل والموضع يحتاج إلى شيء من الدقة وبهذا يتخلص من بعض ما قيل في كتب التفسير في هذه الآية.

(٥) كما في قوله: **﴿والله بكل شيء عليم﴾** [النور: ٦٤] فليس محل إشكال ولا نزاع.

(٦) أخذ عنوان (العرب) ولم يقل الصحابة مثلاً، لما سيجيء في آية **﴿إنكم وما تعبدون﴾**[الأنبياء: ٩٨] الخ وليتأتى انفصاله وتميزه عن الاعتراض الآتي في الفصل في قوله (فلقائل أن يقول إن السلف الصالح الخ).

(٧) يأتي إيضاح هذه الجملة في قوله بعد (إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضي بحسب المقصد الشرعي الخ).

(٨) أي: فقد أبقوا اللفظ على عمومه الذي كان له في الافراد، ولم يتغير معناه عند استعماله، حتى احتاجوا إلى المخصص وهو قوله (ليس بذاك الخ) مع أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في أهل الشرك.

عليه الصلاة والسلام[1]: «إنه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان: إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عظيم». وفي رواية[2] فنزلت: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] ومثل ذلك أنه لما نزلت: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال بعض الكفار: فقد عُبدت الملائكة، وعُبد المسيح! فنزل ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١] الآية! إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضي بحسب المقصد الشرعي عموماً أخص من عموم اللفظ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ، وبادرت أفهامهم فيه، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، ولولا أن الاعتبار عندهم ما وضع له اللفظ في الأصل لم يقع منهم فهمه.

فالجواب عن الأول: أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربي فقد تبقى دلالته الأولى وقد لا تبقى. فإن بقيت فلا تخصيص، وإن لم تبق دلالته فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل، وكأنه وضع ثان حقيقي لا مجازي. وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ «الحقيقة اللغوية» إذا أرادوا أصل الوضع، ولفظ «الحقيقة العرفية»[3] إذا أرادوا الوضع الاستعمالي. والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من أن للّفظ العربي أصالتين: أصالة قياسية، وأصالة استعمالية. فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع، وهي التي وقع الكلام فيها، وقام الدليل عليها في مسألتنا. فالعام إذاً في الاستعمال لم يدخله[4] تخصص بحال.

وعن الثاني: أن الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهذا النظر مقصدان: **أحدهما**: المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه، وقد تقدم القول فيه.

والثاني[5]: المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة. وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في

---

(١) تقدم.

(٢) الرواية الأولى أقعد في الفهم، وأوضح في الغرض.

(٣) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية في أنهما ينظر فيهما إلى اللفظ باعتبار الأفراد، كما قالوه في لفظ دابة وأن استعماله في خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الإفرادي، يقطع النظر عن معنى الكلام الذي تقضي العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام. فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التي يقررها في هذا المقام.

(٤) أي: فهو وإن لم تبق دلالته الوضعية، إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال. ودلالته حقيقية أيضاً لا مجاز، وليس هذا تخصيصاً حتى يقال (وكل تخصيص لا بد له من مخصص متصل أو منفصل) كما هو الاعتراض.

(٥) أي: فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الإفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية. والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية، وهذا ما أثبته في الجواب الأول. والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية. والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني. أما الجواب عن الثاني: فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها: بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة، وبين مبتدىء قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية، فيحصل له التوقف نظراً لوقوفه عند الوضعين الأولين.

الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري؛ كما تقول في «الصلاة» إن أصلها الدعاء لغة، ثم خصت في الشرع: بدعاء مخصوص على وجه مخصوص، وهي فيه حقيقة لا مجاز. فكذلك نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي: إنها إنما تعم بحسب مقصد الشارع فيها. والدليل على ذلك: مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر. واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك، مع ما ينضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية.

فأما **الأول**: فالعرب فيه شَرَعٌ سواءٌ، لأن القرآن نزل بلسانهم.

وأما **الثاني**: فالتفاوت في إدراكه حاصل؛ إذ ليس الطارىء الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة، ولا المبتدىء فيه كالمنتهي ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١] فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ما يشكل أمره، ويغمض وجه القصد الشرعي فيه؛ حتى إذا تبحر في إدراك معاني الشريعة نظره، واتسع في ميدانها باعه، زال عنه ما وقف من الإشكال، واتضح له القصد الشرعي على الكمال. فإذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القبيل؛ ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية، فإن الموضع يستمد منها[١]، وهذا الوضع وإن كان قد جيء به مضمناً في الكلام العربي فله مقاصد تختص به، يدل عليها المساق الحكمي أيضاً، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب. فكل ما سألوا عنه فمن القبيل إذا تدبرته.

فصل

ويتبين لك صحة ما تقرر، في النظر في الأمثلة المعترض بها في السؤال الأول[٢].

فأما قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] الآية! فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه. والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام، في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٢١] فبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين، وظهر أنهما المعنى[٣] بهما في سورة الأنعام إبطالاً بالحجة، وتقريراً لمنزلتهما في المخالفة، وإيضاحاً للحق الذي هو مضاد لهما. فكأن

---

(١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد، وإلا فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلاً.

(٢) لعل الصواب (الثاني).

(٣) أي: عنى بهما في هذه الصورة إبطالاً لهما بالأدلة، وتقريراً لبعدهما عن الحق، وتوضيحاً لما هو الحق في الواقع الذي هو ضدهما. وقوله (فكأن السؤال الخ) يقتضي أن الآية نزلت قبل ظهور العناية في الكتاب ـ أو على الأقل في سورة الأنعام ـ بإبطال هاتين الخلتين. ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان نزولها سابقاً على تلك الآيات، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها، فسألوا. ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعاني سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا. هذا كلامه. وهو وجيه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه.

السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى. وأيضاً: فإن ذلك لما كان تقريراً لحكم شرعي بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم، دقّ أو جلّ فلأجل هذا سألوا، وكان ذلك عند نزول السورة، وهي مكية نزلت في أول الإسلام قبل تقرير جميع كليات[١] الأحكام.

وسبب احتمال[٢] النظر ابتداءً أن قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] نفيٌ على نكرة، لا قرينةَ فيها تدل على استغراق أنواع الظلم، بل هو كقوله: لم يأتني رجل فيحتمل المعاني التي ذكرها سيبويه، وهي كلها نفي لموجب مذكور أو مقدر، ولا نص في مثل هذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة، إلا مع الإتيان بمِن وما يعطي معناها، وذلك مفقود هنا، بل في السورة[٣]، ما يدل أن ذلك النفي وارد على ظلم معروف، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته، فصارت الآية من جهة إفرادها[٤] بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضاً في مساق تقرير الأحكام مجملة في عمومها، فوقع الإشكال فيها، ثم بين لهم النبي ﷺ أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم، وذلك ما دلت عليه السورة، وليس فيه تخصيص[٥] على هذا بوجه.

(١) أي: التي منها ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ١١٦].

(٢) أي: فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال مجملة، لا نص فيها على الاستغراق الوضعي ولا على غيره، فجاء الاحتمال المقتضي للسؤال.

(٣) لا حاجة إليه في هذا المقام، لأنا في مقام سبب الإجمال كما قال بعد (فصارت الآية من جهة إفرادها بالنظر الخ).

(٤) فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها ـ أي: حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقاً ـ وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق، هذا وذاك جعل العموم محتملاً، وجعل الآية مجملة. فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص.

(٥) كأنه يقول: إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالاً لهما بالحجة الخ ما سبق، فلما جاء ذكر الظلم في آية ﴿الذين آمنوا﴾ [الأنعام: ٨٢] الخ جاء نازلاً من أول الأمر على معناه المذكور، فلا حاجة به إلى تخصيص. وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعاً شرعياً وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها (إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري) فإنما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم، وحج، وزكاة. أما الظلم فلم يوضع في الشرع وضعاً خاصاً بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العربي بحسب المقام والقرائن نعم الاستعمال الشرعي في هذه الآية فهم من الآيات السابقة، ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم، فكان قرينة على المراد منه، فلا حاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل، وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لإجمال فقط والحاصل أن قوله سابقاً (والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة) واضح في ذاته وعليه يتمشى هذا الكلام. ولكن قوله (وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الخ) وكذا قوله (مع ما ينضاف إلى ذلك في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية) وقوله بعد ذلك (والموضع يستمد منها) أي: من وضع الحقيقة الشرعية كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا﴾ [الأنعام: ٨٢] ولا الآية الثانية. فإن الكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعي في الاستعمال، وهذا يستعان على فهمه بالآيات وبما يتقرر من الأحكام العامة في الشريعة، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص. اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي وما أطال به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط، وليس مراده أن الظلم انتقل في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة.

وأما قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] الآية، فقد أجاب الناسُ عن اعتراض ابن الزبعري فيها بجهله بموقعها، وما روي في الموضع أن النبي ﷺ قال له: «ما أجهلَكَ بلغةِ قومِك يا غلام»[١] لأنه جاء في الآية: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] «وما» لما لا يعقل، فكيف تشمل الملائكة والمسيح؟ والذي[٢] يجري على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وإنما كانوا يعبدون الأصنام، فقوله: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] عام في الأصنام التي كانوا يعبدون، فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذلك، فكان اعتراض المعترض جهلاً منه بالمساق، وغفلة عما قصد في الآيات، وما روي من قوله: «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام»! دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد[٣] العربية وإن كان من العرب، لحداثته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يهتدي للمعنى المراد، ونزل قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١] بياناً[٤] لجهله.

ومثله ما في «**الصحيح**»: أن مروان قال لبوَّابه: اذهب يا رافع إلى ابن عباس، فقل له: لئن كان كلُّ امرىء فرح بما أوتي، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل، معذباً لنُعذَّبنّ أجمعون! فقال ابن عباس: ما لكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ يهودَ فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ ابن عباس ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [آل عمران: ١٨٧] كذلك حتى قوله: ﴿يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ [آل عمران: ١٨٨] فهذا[٥] من ذلك المعنى أيضاً. وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة، وإن ثَمَّ قصداً آخر سوى القصد العربي[٦] لا بد من تحصيله، وبه يحصل فهمها، وعلى طريقه يجري سائر

---

(١) قال ابن حجر في تخريج أحاديث «**الكشاف**» إنه اشتهر على ألسنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم. وهو لا أصل له، ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مسنداً ولا غير مسند، والوضع عليه ظاهر، والعجب ممن نقله من المحدثين ا هـ «**ألوسي**».

(٢) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف أن لفظ (ما) لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية. وعلى طريقة المؤلف ـ من اعتبار المساق وكونها في كفار قريش ـ يكون الجواب بالنظر إلى الواقع وهو أن قريشاً لم تعبد عيسى ولا الملائكة. فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ (ما) صالحاً للشمول. وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين والواقع أنه صالح للتنزيل عليهما.

(٣) أي: التي لا بد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له.

(٤) أي: لزيادة بيان جهل المعترض، كما في «**شرح المنهاج**».

(٥) فمروان أفرد الآية عما قبلها، فظن العموم، فبين له الحبر في جوابه ما يتنزل عليه هذا العموم، بمساعدة سياق الآية والقصة التي نزلت فيها، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله (فهذا من ذلك المعنى) ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة. وقوله (فجوابهم) أي الأجوبة التي سبقت عن توقفهم في الآيات الثلاث.

(٦) أي: العربي البحت، الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية، فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل. لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ.

العمومات. وإذ ذاك لا يكون ثَمَّ تخصيص بمنفصل[١] ألبتة، واطّردت العمومات قواعد صادقة العموم. ولنورد هنا فصلاً هو مظنة لورود الإشكال[٢] على ما تقرر، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحاً أكمل.

فلقائل أن يقول: إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك، وهو دليل على أن المعتبر عندهم في اللفظ عمومه بحسب اللفظ الإفرادي وإن عارضه السياق؛ وإذا كان كذلك عندهم صار ما يبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما خص بالمنفصل، لا مما وضع في الاستعمال على العموم المدعي.

ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة:

منها: أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام، كما كان يلبس المرقع في خلافته، فقيل له: لو اتخذت طعاماً ألين من هذا! فقال أخشى أن تعجل طيباتي، يقول الله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠] الحديث! وجاء أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإنفاق شيئاً أين تذهب بكم هذه الآية: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠] الآية، وسياق الآية يقتضي أنها إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة. ولذلك قال: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ﴾ [الأحقاف: ٣٤] - ثم قال: ﴿فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ [الأحقاف: ٢٠] فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقاً وله أصل في «**الصحيح**[٣]» في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي ﷺ، حيث قال عمر للنبي ﷺ: أدع الله أن يوسع على أمتك، فقد وسع على فارس والروم

---

(١) وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضاً.

(٢) الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل: إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي. مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا، فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وأن فهم المقصد الشرعي مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارىء الإسلام والقديم العهد. والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] إنما هو راجع إلى ذلك، لأن الآية في «الأنعام» وهي من أول ما أنزل، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها. فهذا هو عذرهم في التوقف، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للإشكال، لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب، ومعاوية، وعكرمة، وابن عباس، وغيرهم من الأئمة المجتهدين. أخذوا بعموم الألفاظ وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم. وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الإفرادي، فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم، وأن عمومها باقٍ لم يمسه تخصيص كما تقول. وبهذا يتبين الفرق بين الإشكال والجواب هنا وبين ما تقدم، وأن قوله (والجواب عنه) معطوف على لفظ (ما) فالإشكال الآتي وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت وقوله (يتضح) واقع في جواب الأمر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله (والجواب) كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب.

(٣) أخرجه البخاري في قصة اعتزله ﷺ نساءه شهراً. وأخرجه أيضاً مسلم والترمذي.

وهم لا يعبدونه. فاستوى جالساً فقال: «أوَ في شكٍّ يابن الخطاب؟ أولئك قوم عجِّلت لهم طيباتُهم في الحياةِ الدنيا» فهذا يشير إلى مأخذ عمر في الآية وإن دل السياق على خلافه.

وفي حديث الثلاثة[١] الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة أن معاوية قال: صدق الله ورسوله ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا﴾ [هود: ١٥] إلى آخر الآيتين، فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الإسلام داخلاً تحت عموم الآية، وهي في الكفار، لقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي ٱلْأَخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ﴾ [هود: ١٦] الخ فدل على الأخذ بعموم «مَن» في غير الكفار أيضاً.

وفي «**البخاري**» عن محمد بن عبد الرحمٰن قال: قُطع على أهل المدينة بَعثٌ، فاكتتبت فيه، فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته، فنهاني عن ذلك أشد النهي، ثم قال: أخبرني ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يُكثّرون سواد المشركين على عهد رسول الله ﷺ، يأتي السهمُ يُرمى به فيصيب أحدَهم فيقتله، أو يُضرب فيقتل، فأنزل الله عز وجل ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [النساء: ٩٧] الآية، فهذا أيضاً من ذلك؛ لأن الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم[٢] من ذلك.

وفي الترمذي والنسائي عن ابن عباس لما نزلت: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية، دخل قلوبهم منه شيء لم يدخل من[٣] شيء، فقالوا للنبي ﷺ، فقال: «قولوا سمعنا وأطعنا»[٤] فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فأنزل الله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٥] ـ الآية ـ ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال: قد فعلت[٥]: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال: قد فعلت. الحديث الخ، فهموا من الآية العموم، وأقره النبي ﷺ، ونزل بعدها ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] على وجه النسخ أو غيره مع قوله[٦] تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ

---

(١) وهم: المستشهد في الجهاد، ومتعلم العلم ومعلمه، والمنفق كثيراً من ماله في أوجه البر ولكنهم راؤوا بأعمالهم، وفعلوا ليقال إنهم فعلوا، وقد قيل فهؤلاء أرادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الآخرة. فوفاهم ما أرادوا فيها، والحديث رواه مسلم.

(٢) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين.

(٣) الرواية لمسلم وأصلها (دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء) وفي «**تفسير ابن جرير**» (لم يدخلها) وهذه الجملة صفة لشيء أي: دخل قلوبهم من الآية الكريمة شيء من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شيء آخر من الآيات.

(٤) رواه مسلم وهو جزء من حديث طويل تقدم وسيذكر أجزاء منه في عدة مواضع.

(٥) بقية الحديث السابق.

(٦) أي: وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجري في النفس من الخواطر لأنه حرج ومع أنه يقتضي خلاف ما فهموا فقد كان معولهم على العموم الإفرادي، لا الاستعمال الشرعي الذي يمنع من هذا الفهم. وقد أقرهم ﷺ على ما فهموا حتى نزل ما يخصص وهو ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] إلا أن قوله (على وجه النسخ) من باب تكميل المقام في ذاته، لأنه عليه لا بد أن يكون مقصوداً ابتداء ثم نسخ، ويكون فهمهم في محله. =

حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وهي قاعدة مكية كلية. ففي هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظي وإن دل الاستعمال اللغوي أو الشرعي على خلافه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥] الآية! فإنها نزلت فيمن ارتد عن الإسلام، بدليل قوله بعد: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١١٦] الآية! ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاصٍ، وعلى أن الابتداع في الدين مذموم. وقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمۡ يَثۡنُونَ صُدُورَهُمۡ لِيَسۡتَخۡفُواْ مِنۡهُۚ﴾ [هود: ٥] ظاهر مساق الآية أنها في الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله ﴿لِيَسۡتَخۡفُواْ مِنۡهُۚ﴾ [هود: ٥] أي من الله تعالى أو من رسول الله ﷺ، وقال ابن عباس إنها في أناس كانوا يستحيون أن يتخلَّوا فيُفضوا إلى السماء، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا إلى السماء، فنزل ذلك فيهم، فقد عم[1] هؤلاء في حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه.

ومثل هذا كثير. وهو كله مبني على القول باعتبار عموم اللفظ لا خصوص السبب.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] مع أنها نزلت[2] في اليهود والسياق يدل على ذلك؛ ثم إن العلماء عمُّوا بها غير الكفار، وقالوا: كُفرٌ دون كفر.

فإذا رجع هذا البحث إلى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ، وإنما الاعتبار بخصوص السبب[3] وفيه من الخلاف ما علم[4]، فقد رجعنا إلى أن أحد القولين هو الأصح. ولا فائدة زائدة[5].

= فيخرج عما نحن فيه. وقوله (أو غيره) بناء على أنه تخصيص كما تقدم للمؤلف الكلام فيه في باب النسخ على اصطلاح المتقدمين. ولو ذكره واقتصر عليه لكان أنسب بالمقام. وهذا كله على بعض التفاسير في آية ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم﴾ [البقرة: ٢٨٤] أي: على أنها راجعة للشهادة وكتمانها فيكون فيه شاهد لما نحن فيه.

(١) ابن عباس يقول صراحة «إنها نزلت في الذين يستحيون» ولا يلزم من الاستخفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر. فهو يخالف غيره في سبب النزول، فلا يجعلها في الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية مما نحن فيه فما لم يقل ابن عباس صراحة إنها نزلت في الكفار وأنها تشمل من استحيا الخ لم يكن لذكرها هنا وجه. وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخاري.

(٢) أي: الآيات الثلاث نزلت في اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه أبو داود (هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت في قريظة والنضير) وفي «مسلم» عن البراء أنها في الكفار كلها (راجع قصة اليهودي المحجم المجلود وهو سبب نزول هذه الآيات في «التيسير»).

(٣) وإن من المخصص المنفصل سبب النزول يعني وما شاكله، فإن ما ذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب، كما هو ظاهر فإن كلامه فيما هو أوسع من ذلك، كما في كلام عمر وكلام معاوية.

(٤) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ، ولا اعتبار بخصوص السبب. والنزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص. مثاله: أنه سئل ﷺ عن بئر بضاعة التي تلقى فيها الجيف. فقال «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء، الخ» وكما في قصة مروره بشاة ميمونة ميتة فقال (أيما إهاب دبغ فقد طهر) وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفاً للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضافرة على أن العبرة بعموم اللفظ.

(٥) قد يقال: وكيف لا تكون الفائدة زائدة، وقد صحح بناء على فهمك غير ما صححه الجمهور، من أن العبرة =

والجواب: أن السلف الصالح إنما جاؤوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع إلى الصيغ العمومية؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون في العلم، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسيّئ أعمالهم، والمؤمنين، بأحسن أعمالهم، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء، فيرى أوصاف أهل الإيمان وما أعد لهم، فيجتهد رجاء أن يدركهم، ويخاف أن لا يلحقهم فيفر من ذنوبه، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أعد لهم. فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه، وفيما يشبهه، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم. فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما وإن كان مسكوتاً عنه، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ[1] الجانبين كمحال الاجتهاد لا فرق، لا من جهة أنهم حملوا ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظي. وهو ظاهر[2] في آية الأحقاف، وهود، والنساء في آية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾[النساء: ٩٧] ويظهر أيضاً في قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[النساء: ١١٥] وما سوى[3] ذلك فإما من تلك القاعدة، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الكليات العامة، لا أن المقصود التخصيص بل بيان جهة[4] العموم، وإليك النظر في التفاصيل. والله المستعان.

فصل

إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل.

فإن كان بالمتصل؛ كالاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض، وأشباه ذلك فليس في الحقيقة بإخراج لشيء بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد وهو ينظر إلى قول سيبويه: «زيدٌ الأحمرُ» عند من لا يعرفه «كزيد» وحده عند من يعرفه.

= بالعموم لا بالخصوص، إلا أن يقال: إنه يريد الفائدة التي يعنيها المؤلف ويكد للحصول عليها وهي أنه لا تخصيص بالمنفصل أصلاً.

(١) أي: يتجاذبه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته. فهو مأخوذ لكلٍ منهما فالعبارة مستقيمة.

(٢) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظي لا سيما الآيات الثلاث الأول وعلى ما هو الظاهر في الآية الرابعة من قوله ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾[النساء: ١١٥] ولذا أفردها بقوله (ويظهر أيضاً).

(٣) أي: من الآيات السابقة المستشكل بها. وقوله (من تلك القاعدة) أي: المتقدمة في هذا الجواب. ويمكن اطرادها في الجميع وأما أنه من المجيبين ـ كابن عباس في آية ﴿ويحبون أن يحمدوا﴾[آل عمران: ١٨٨] ـ بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالي في المقاصد الشرعية، ولا يرجع بها إلى الوضع على الإطلاق، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب ما فهم السائل عموماً ينظر فيه للوضع العربي الإفرادي، بل الاستعمالي بحسب مقاصد الشارع في مثله. وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال، وعليه يكون قوله (وما سوى ذلك) راجعاً إلى ما سبق من أول الفصل. وظاهر أن صحة العبارة (لا أن المقصود) وليست (لأن) كما في أصل النسخة.

(٤) أي: وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه. يعد فهم قواعد الشريعة. أي: فلم يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه، ولم يفهموا الخصوص باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلاً حتى يكون المخصص منفصلاً بطريق من طرقه.

وبيان ذلك أن زيداً الأحمر هو الاسم المعرّف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما. وهكذا إذا قلت: «الرجل الخياط» فعرفه السامع فهو مرادف «لزيد» فإذاً المجموع هو [١] الدال. ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت «عشرة إلا ثلاثة» فإنه مرادف لقولك «سبعة» فكأنه وضع آخر عرضَ حالة التركيب. وإذا كان كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظاً ولا قصداً [٢]، ولا يصح أن يقال إنه مجاز أيضاً، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك «ما رأيت أسداً يفترس الأبطال» وقولك «ما رأيت رجلاً شجاعاً» وأن الأول مجاز، والثاني حقيقة. والرجوع في هذا إليهم، لا إلى ما يصوره العقل [٣] في مناحي الكلام.

وأما التخصيص بالمنفصل فإنه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، حسبما تقدم في رأس المسألة، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون.

فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع، وليس بمراد الدخول تحتها، وإلا كان التخصيص نسخاً. فإذاً لا فرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرت. فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون؟

فالجواب: أن الفرق بينهما ظاهر. وذلك أن ما ذكر هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه، وبينهما فرق. فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي [٤] سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه، والذي للأصوليين نظير [٥] البيان الذي سيق عقيب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز؛ كقولك رأيت أسداً يفترس الأبطال.

---

(١) ولا تخصيص فيه، وهو حقيقة فيه، وهذا رأي أبي الحسين أن ما خص بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباقي يكون اللفظ فيه حقيقة؛ وذلك لأن هذه المذكورات صارت كالجزء من الدال على المعنى المقصود، وصار الدال معها لمعنى غير ما وضع له أولاً. وقوله (ويظهر ذلك في الاستثناء) لأن العام الذي أخرج منه البعض كقولك أكرم بني تميم إلا البخلاء منهم باقٍ على عمومه دلالة وإرادة، ولس من العام المخصص في شيء. ومثل هنا بعشرة، وليست اسماء العدد من العموم في شيء إلا أن غرضه إفادة الاستثناء كجزء من الكلام الدال على السبعة وهو أظهر من الصفة.

(٢) يترتب الثاني على الأول، لأنه إذا كان اللفظ بقيده آتياً على قدر المراد فلا محل للتخصيص قصداً.

(٣) كأن يصور أن الرجل في سياق النفي عام عموماً قصره الوصف على نوع منه وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف، فهو غير ما وضع له (رجل) فيكون مجازاً.

(٤) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأوضاع.

(٥) وإنما قال (نظيره) أي: شبيهه للفرق الظاهر بين المعنى المجازي المنقول إليه وبين المعنى الباقي بعد التخصيص. فإن الأول: ليس بعضاً مما وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط. أما الثاني: فإنه بعض ما وضع له اللفظ، ولذا قال بعضهم: إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة.

فإن قيل: أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلاً، أم لا؟ فإن كان باطلاً لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ، والأمة[١] لا تجتمع على الخطأ. وإن كان صواباً وهو الذي يقتضيه إجماعهم فكل ما يعارضه خطأ. فإذاً كل ما تقدم بيانه خطأ.

فالجواب: أن اجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم منه إبطال ما تقدم؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع الإفرادي، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي، حتى إذا أخذوا في الاستدلال على الأحكام رجعوا إلى اعتباره: كلٌّ على اعتبار رآه، أو تأويل ارتضاه. فالذي تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال، بلا خلاف بيننا وبينهم، إلا ما يفهم عنهم من لا يحيط علماً بمقاصدهم، ولا يجود محصول كلامهم. وبالله التوفيق.

فصل

فإن قيل: حاصل[٢]، ما أمر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه؛ ومثله لا ينبني عليه حكم.

فالجواب: أن لا؛ بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

منها: أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى[٣] حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص، صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذلك يلقى في المُطْلَقات فانظر فيه. فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق[٤] الإشكال المحظور، وصارت العمومات حجة على كل قول.

ولقد أدى إشكال هذا الموضع إلى شناعة[٥] أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما

(١) أي: والأصوليون أمة في فنهم.

(٢) يعني: يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصاً وإخراجاً لبعض ما دخل في العام، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي فالمآل واحد والخلاف في العبارة وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه.

(٣) أي: العام الذي خصص بمبين كاقتلوا المشركين، المخصص بالذمي مثلاً. أما المخصص بمجمل، نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به ما يتناوله، فليس بحجة اتفاقاً. والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقاً، وقال البلخي: حجة إن خص بمتصل لا منفصل.

(٤) أي: لأن من قال: بعدم الحجية يقول في دليله: إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات مجازاً، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب في المجاز متعددة فكان اللفظ فيها مجملاً، فلا بد من دليل على ما يراد منها فأنت ترى أن الإشكال في كون الباقي حجة ما نشأ إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقي مجازاً، وعلى رأي المؤلف لا يكون مجازاً فلا إشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد، فهو حجة فيه، وسقط سبب الخلاف في الحجية. وقوله (صارت العمومات حجة على كل قول) يعني: أنه يلزم ذلك، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور.

(٥) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول: إن الذي يسمونه تخصيصاً بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصاً، وأن هذه =

هو معتد به في حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص؛ وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم. وفي هذا إذا تؤمل تَوهين الأدلة الشرعية، وتَضعيف الاستناد إليها. وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال: ليس في القرآن عام إلا مخصص، إلا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وجميع ذلك مخالف لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً، بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام.

وأيضاً: فمن المعلوم أن النبي ﷺ بُعث بجوامع الكلم، واختُصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون وأقرب ما يمكن في التحصيل ورأسُ هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامعَ، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخر، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة. وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل.

فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي، حيث يفهم محلَّ عمومها العربيُّ الفهم المطلع على مقاصد الشرع، فثبت أن هذا البحث ينبني عليه فقه كثير، وعلم جميل. وبالله التوفيق.

= العمومات وإن لم تبق بمعناها الوضعي الإفرادي الشامل لأكثر من المراد للشارع، فهي بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط، بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال، وهي حقيقة فيما يراد، لا مجاز؛ وأن هذه القرائن تعتبر كمبين المجمل لا كقرائن المجاز الذي يقتضيه القول بالتخصيص. وعليه فالمقدار الذي يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأي الأصوليين. والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن واحد، متى درجنا على القول بالحجية في الباقي الذي بالغ عليه. والقرائن العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كبيان للمجمل ويسمونه هم مخصصاً لا بد منها عند الطرفين. فإنا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فكذلك نقول لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين. فأين هو إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن على رأيهم، وعدم ذلك على رأيه؟ ثم أين الإخلال بجوامع الكلم على رأيهم، وعدم الإخلال بها على رأيه؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعد التخصيص أو بعد البيان. وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع إلى قرائن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيه؟ وقد قال بعد (فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع) فإذاً ليست باقية على وضعها الإفرادي ولا هي غير مفتقرة إلى فهم العربي المطلع على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ما تناوله العام، فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ما قاله أيضاً غايته أنه لا يسميه تخصيصاً، بل بياناً لا بد منه. وهلا قال في الفائدة الثانية: وبذلك أيضاً انحسمت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجية العام المخصص، لأنه مهما كان الخلاف ضعيفاً فإن هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهي معتمد الشريعة، ويجعل الأخذ بها من طريق تحسين الظن، لا من باب تحقيق النظر والقطع بالحكم. وتبنى الفائدة الثالثة عليه أيضاً، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محدداً محرراً، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة، لا مجازاً محتملاً كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة، لإجماله في المراتب التي يحتملها المجاز.

المسألة الرابعة

عمومات العزائم وإن ظهر ببادىء الرأي أن الرخص تخصصها[(١)] فليست بمخصصة لها في الحقيقة، بل العزائم باقية على عمومها، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي.

والدليل على ذلك: أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يطاق، أوْ لا.

فإن كان الأول: فليست برخصة في الحقيقة؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها، وإنما يقال هنا إن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل، بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق؛ فانتقلت العزيمة إلى هيئة أخرى، وكيفية مخالفة للأولى كالمصلي لا يطيق القيام فليس بمخاطب بالقيام، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر، وهو العزيمة عليه. وإن كان الثاني: فمعنى الرخصة في حقه أنه إن انتقل إلى الأخف فلا جناح عليه، لا أنه سقط[(٢)] عنه فرض القيام. والدليل على ذلك: أنه إن تكلف فصلى قائماً فإما أن يقال إنه أدى الفرض على كمال العزيمة أوْ لا. فلا يصح أن يقال: إنه لم يؤده على كماله، إذ قد ساوى فيه الصحيحَ القادر من غير فرق، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل، فلا بد أنه أداه على كماله، وهو معنى كونه داخلاً تحت عموم الخطاب بالقيام.

فإن قيل: إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة إليه، فأيَّ الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب. وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كمال، وقد ارتفع عنه حكم الانحتام، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا[(٣)] التقرير، فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك.

وأيضاً[(٤)]: فإن الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حتماً، ومعنى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حتماً؛ وهما قضيتان متناقضتان، لا تجتمعان على موضوع واحد، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة إلى من يشق عليه القيام في الصلاة.

وأمر ثالث: وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب، والقاعدة: أن ذلك محال لا يمكن. فما أدى إليه مثله.

فالجواب: أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة، إذ لم يأت دليل ثابت

---

(١) حتى يقال مثلاً؛ الظهر أربع إلا على المسافر، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر. وهكذا، فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم.

(٢) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة (مع قيام السبب للحكم الأصلي).

(٣) وكأنه يقول: الظهر تجب أربعاً وجوباً منحتماً، إلا على المسافر. فإن أدى اثنين أو أربعاً صح وارتفع انحتام الأربعة الذي كان على غير المسافر. وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة.

(٤) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفان عليه. فمتى بطل بطلا. ولذا كان الجواب بإبطال الأول كافياً في إبطال الاعتراضين. ويبقى الكلام على ما جعله المؤلف جواباً عن الثاني ليدفع التناقض به. وسيأتي ما فيه.

يدل على حقيقة التخيير، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة، لا أن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص. وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها؛ وللمخالفة حكم[١] آخر.

وأيضاً: فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى؛ والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال[٢] التناقض المتوهم في الاجتماع، ونظير تخلف العزيمة للمشقة[٣] تخلفها للخطأ، والنسيان، والإكراه، وغيرها من الأعذار التي يتوجه[٤] الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها[٥] وهو أن العمومات التي هي عزائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص، وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة. ولنعدها مسألة على حدتها، وهي:

المسألة الخامسة

والأدلة على صحتها ما تقدم[٦]، والمسألة وإن كانت مختلفاً فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص. ولنفرض المسألة في موضعين:

---

(١) وهو رفع الإثم.

(٢) كيف والمخاطب واحد على كل حال، هو الله تعالى، فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله، أم من جهة حق الآدمي. أم موزعين كما يقول، فالإشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفاً متحتماً وإن كان لحقه تعالى، وكلفه بها تكليفاً غير منحتم لحق العبد، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض فمهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل، لا يدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال (هل هي؟) هي.

(٣) أي: لا يعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه. فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط؟ فإن كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما. وسيأتي تتميم الكلام.

(٤) ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الإثم لا رفع التكليف، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه.

(٥) وإن لم يكن مما يسمى رخصة.

(٦) قال في الدليل الأول هناك: لا يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها، فالخطاب مرفوع من الأصل، لرفع التكليف بما لا يطاق، فإجراء هذا الدليل لا يناسب ما نحن فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه ويقتضي أنه لا تكليف مع النسيان والخطأ وأيضاً قالوا: إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان في التكليف، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، فهو من خطاب الوضع لا من التكليف. وهذا يشكل على المسألة هنا، وعلى قوله سابقاً (ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والإكراه وغيرها من الاعذار التي يتوجه الخطاب الخ) إلا أن يقال: إنه جارٍ على القول بتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعاً، وأشار إلى ذلك بقوله (وإن كان مختلفاً فيها) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط في المؤاخذة لا في أصل توجه التكليف. هذا وقد سبق له في باب الأحكام الإفاضة في مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة، وأقام الأدلة عليها إثباتاً ونفياً، وذكر مواضعها على القول بثبوتها، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من أن هذا مبحث لا ينبني عليه فقه وأن الأولى تركه فراجعه إن شئت.

أحدهما[(١)]: فيما إذا وقع الخطأ من المكلف، فتناولَ ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أو غيرهما؛ كشارب المسكر يظنه حلالاً، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه، أو قاتل المسلم يظنه كافراً، أو واطىء الأجنبية يظنها زوجته أو أمته، وما أشبه ذلك؛ فإن المفاسد التي حرمت هذه الأشياء لأجلها واقعة أو متوقعة، فإنَّ شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة وآكل مال اليتيم قد أخذ ماله الذي حصل له به الضرر والفقر. وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس ومن قتلها[(٢)] ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، وواطىء الأجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه. فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال إن الله أذن فيها وأمر[(٣)] بها؟ كلا بل[(٤)] عذَر الخاطىء، ورفع الحرج والتأثيم بها وشرَع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الإزالة؛ كالغرامة والضمان في المال، وأداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس، وبذل المهر مع إلحاق الولد بالواطىء وما أشبه ذلك ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النحل: ٩٠]، غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم.

والموضع الثاني: إذا أخطأ الحاكم في الحكم، فسلَّم المال إلى غير أهله، أو الزوجة إلى غير زوجها، أو أدب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له أو قتل نفساً بريئة إما لخطأ في دليل أو في الشهود، أو نحو ذلك، فقد قال[(٥)] تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] الآية! وقال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، فإذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله فكيف يقال إنه مأمور بذلك؟ أو أشهد ذوي زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور[(٦)] بقبولهم

---

(١) فرض المسألة في هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء، لأنها أوسع من ذلك، وقد سبق له في النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك ـ وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه ـ أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة، كما أدرج فيه المتأول كشارب المسكر يظنه حلالاً، وأدرج فيه خطأ القاضي في مسائل الاجتهاد ما لم يكن أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع. وإنما قيده بقوله (ظهرت الخ) حتى يتأتى له قوله بعد (فهل يسوغ أن يقال الخ) يعني ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك. وكذا يقال في الموضع الثاني.

(٢) تصويب الآية في القرآن: ﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾.

(٣) المناسب (أو) لينفي الإباحة والأمر، فيبقى النهي متوجهاً كما سيقول (رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم) وقوله بعد (مأموراً بما أخطأ فيه أو مأذوناً له فيه) يؤيد أن المقام لأو.

(٤) يعني: بل نهى عنها غايته أنه عذر الخاطىء فلم يؤاخذه يريد أن المكلف في كل عمل يتوجه عليه من الله إما الإباحة لفعله، وإما الأمر. وإما النهي فهنا في هذه الأمور لا يتأتى الإباحة. ولا الأمر. فبقي أن يتوجه النهي، غايته أنه لا يؤاخذه، لفقد شرط المؤاخذة وقد يذكر هذا دليلاً على أنه قد تخلو وقائع من حكم الله فيها ودليلاً على ثبوت مرتبة العفو. وكلا هذين مبني على أن لا تكليف رأساً عند فقد الشرطين المذكورين آنفاً، خلافاً لما جرى عليه هو في هذه المسألة وما قبلها في قوله (ونظير تخلف العزيمة للمشقة الخ).

(٥) أي: فهو مما ظهرت علة تحريمه بنص.

(٦) يريد بل هو منهي عن ذلك ولم لا يقال إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده هو، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد بتلافي ما أفسده كما سيشير إليه بعد (وقوله لا فرق بين =

وبإشهادهم؟ هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام، تفضلاً كما اخترناه، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة، غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر. والأمثلة في ذلك كثيرة.

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه، أو مأذوناً له فيه، لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة؛ إذ لا فرق بين أمر وأمر، وإذن وإذن، إذ الجمع ابتدائي، فالتلافي بعد أحدهما دون الآخر شيء لا يعقل له معنى. وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح.

فإن التزم أحدٌ هذا الرأي، وجرى[١] على التعبد المحض، ورشَّحه بأن الحرج موضوع في التكاليف، وإصابةُ ما في نفس الأمر حرج[٢] أو تكليف بما لا يستطاع وإنما يكلف بما يظنه صواباً، وقد ظنه كذلك، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه، والتلافي بعد ذلك أمر ثان بخطاب جديد، فهذا الرأي جارٍ على الظاهر لا على التفقه في الشريعة. وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهي. ولولا أنها مسألة عرضت[٣] لكان الأولى ترك الكلام فيها؛ لأنها لا تكاد ينبني عليها فقه معتبر.

المسألة السادسة

العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان.

أحدهما: الصيغ إذا وردت. وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ، والدليل على صحة هذا الثاني وجوه:

أحدها: أن الاستقراء هكذا شأنه؛ فإنه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي[٤]، وإما ظني[٥]، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تمّ

= أمر وأمر الخ) الفرق ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح، فإن التكليف للفاعل وللحاكم إنما هو يطيقه ويظنه صواباً. فإذا ظهر الخطأ في ظنه فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد بإزالة الظلم. وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها. فإذا جرينا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم لله في كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحاً.

(١) وليس بلازم على ما عرفت. وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهي عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ، وأن له أجراً واحداً وللمصيب أجران، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضياً به أم مفتياً أم غيرهما فهل يثاب على المنهي عنه؟ وسيأتي له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك. فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه منهي عنه؟ فشناعة هذا اللازم على ما اختاره لا انفصال له عنها.

(٢) وهل هذا إلا اعتبار المصالح؟ فكيف نقول معه جرينا على التعبد المحض؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماه ترشيحاً لا دليلاً.

(٣) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الأصلية كثيرة. فلو تم له هذا القدر لاتسع المجال لذكر ما لا ينبني عليه فقه، وقد أنكر ذلك في مقدمات الكتاب وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الأحكام في مسألة مرتبة العفو، فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد.

(٤) أي: إذا كان تاماً.

(٥) إذا كان في غالب الجزئيات فقط.

الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدَّر[١]، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع.

والثاني: أن التواتر المعنوي هذا معناه، فإن جود حاتم مثلاً إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر، مختلفة في الوقوع، متفقة في معنى الجود، حتى حصّلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم، وهو الجود. ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف[٢] التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كان لعسر استخراج القبلة والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزع ولرفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطِّرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً[٣] بالاستقراء؛ فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه.

والثالث: أن قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى؛ كعملهم[٤] في ترك الأضحية مع القدرة عليها وكإتمام[٥] عثمان الصلاة في حجه بالناس، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة، إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾

---

(١) أي: يفرض وإن لم يجيء فيه نص، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من نوع الظني حينئذ.

(٢) المراد بالإباحة الإذن وبخوف التلف ما هو أعم من موجب ألم المسغبة ألماً شاقاً. وإلا فالإباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة، لا ما يوجب التلف وإلا كان واجباً.

(٣) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثاني كما ترى، لاشتباكهما هنا على ما قرره فإنه جعل الاستقراء طريقاً لإثبات التواتر المعنوي، وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلي المراد إثباته ولتعددها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك وإنما هو (ثبت في ضمنه) ولم يقل ثبت ما نحن فيه لأن ما هنا ليس تواتراً معنوياً بالمعنى المعروف. كجود حاتم. لأن ذلك وصف لجزئي هو حاتم فكل جزئية من أخبار كَرَمه تعود على هذا الوصف مباشرة بالإثبات بخلاف إثبات العموم أو الكلي باستقراء الجزئيات. فليس كل جزئي مثبتاً لعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوي بالمعنى المعروف، بل ذلك إنما جاء من تضمن تلك الجزئيات للمعنى العام الكلي، فيفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس لخصوصية في الجزئي، هذا توضيح كلامه. نقول ومتى تم له هذا أمكن أن يقال في كل استقراء ولو جزئياً أنه تواتر معنوي بهذا المعنى. وقد يقال: إنه ينافي قولهم إن الحاصل من التواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالإحساس كوجود مكة مثلاً، فلذا لا يقع في العلوم بالذات؛ لأن مسائلها كليات، ونحن نثبت به هنا كلياً وعاماً فتأمل.

(٤) كما أخرجه البيهقي عن أبي بكر وعمر كانا لا يضحيان كراهة أن يظن من رآهما وجوبها. وكذا روى ابن عباس، وبلال، وابن مسعود، وابن عمر.

(٥) روى البيهقي عن عثمان أنه أتم بمنى، ثم خطب. فقال لها: إن القصر سنة رسول الله ﷺ وصاحبيه، ولكنه حدث طغام فخفت أن يستنوا اهـ وطغام الناس بالفتح أوغادهم. وسيأتي في المسألة السادسة.

[البقرة: ١٠٤] وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وفي الحديث[١]: «مِنْ أكبر الكبائر أن يسُبَّ الرجل والديه» وأشباه ذلك، وهي أمور خاصة لا تتلاقى مع ما حكموا به إلا في معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال.

فإن قيل: اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بيِّن، من أوجه:

أحدها: أن ذلك إنما يمكن في العقليات لا في الشرعيات، لأن المعاني العقلية بسائط لا تقبل[٢] التركيب، ومتفقة لا تقبل الاختلاف، فيحكم العقل فيها على الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فإنها لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي هي بعينها، فلا تكون وضعية. هذا خلف، وإذا لم توضع وضعها، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله، والجمع بين الشيء وضده ونقيضه، لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معنى كلي عام من معنى جزئي خاص.

والثاني: أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام، أو معاني كثيرة، وهذا واضح في المعقول؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وإذ ذاك لا يتعين تعلق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرد الأمر العام[٣] دون التعلق بالخاص على الانفراد، أو بهما معاً، فلا يتعين متعلق الحكم، وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلي من تلك الجزئيات، إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره، وذلك لا يكون إلا بدليل. وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام، للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العَناء الطويل.

والثالث[٤]: أن التخصيصات[٥] في الشريعة كثيرة، فيخص محلٌّ بحكم، ويخص مثله

---

(١) في «**الصحيحين**» وغيرهما، وفي بقيته، وهل يسب الرجل والديه؟ قال: «نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه» وهو في الترمذي وأبي داود أيضاً وإن كان في اللفظ بعض اختلاف.

(٢) أي: بحيث لا تزيد الماهيات ولا تنقص. فيجب أن تكون الجزئيات فيها متفقة الأحكام. فالمثلان هما المشتركان في جميع الصفات النفسية، التي لا تحتاج في وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالإنسانية والحقيقة والشيئية للإنسان. وتقابلها الصفات المعنوية. وهي التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف. كالتحيز والحدوث للجسم. ويلزم في كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر في كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل. أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعاً للوجود الخارجي الزائد عن الحقيقة فاختلاف المتماثلين فيه جائز، فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلاً، وهكذا. وهو ما يشير إليه بقوله في الثاني (إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً ـ وإذ ذاك الخ) فهذا جارٍ في العقليات باعتبار الوجود الخارجي الذي فيه المعاني الخاصة.

(٣) أي: المعنى المشترك.

(٤) هذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله، بل هو تفصيل وإيضاح لقوله في الأول (وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي صح معه الخ) فإن قيل إن ما تقدم في تجويز ذلك. وهذا في وقوع ذلك بالفعل في هذه الأمثلة. قلنا: نعم ولكنه لم يأت بمعنى جديد. ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة له. وقد يقال: إنه فصله وجعله مستقلاً لأن جوابه غير جواب الأول، كما أشار إليه المؤلف. وإن كان بينهما هذا الاتصال الذي أشرنا إليه.

(٥) في الجزء الثاني من «**أعلام الموقعين**» أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره هنا.

بحكم آخر؛ وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد.

ولذلك أمثلة كثيرة؛ كجعل التراب طهوراً كالماء، وليس بمطهر[١] كالماء، بل هو بخلافه، وإيجاب الغسل من خروج المني، دون المذي والبول وغيرهما وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض، ثم قضاء الصوم دون الصلاة، وتحصين الحرة لزوجها ولم تحصن الأمة سيدها، والمعنى واحد، ومنع النظر إلى محاسن الحرة دون محاسن الأمة وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس، والجلد بقذف الزنى دون غيره، وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد، والتفرقة بين عدتي الوفاة والطلاق، وحالُ الرحم لا يختلف فيهما، واستبراء الحرة بثلاث حيض، والأمة بواحدة، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر، وبين الزنى[٢] والمعفو عنه في دم العمد، وبين المرتد والقاتل وفي الكفارة بين الظهار والقتل وإفساد الصوم، وبين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأً.

وأيضاً: فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة. ومفترقان بالتكليف اللائق بكل واحد منهما، كالحيض والنفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة، والاختصاصُ في مثل هذا لا إشكال فيه. وأما الأول[٣] فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع، كالجمعة[٤]، والجهاد، والإمامة ولو في النساء، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير، ففرق بين بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل، مع فقد الفارق في القسم المشترك. ومثل ذلك العبد فإن له اختصاصات في القسم المشترك[٥] أيضاً. وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة.

فالجواب عن الأول: أنه يمكن في الشرعيات إمكانَه في العقليات. والدليل على ذلك قطعُ السلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدم التنبيه عليه. فإذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل[٦] للعقلي الاضطراري، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

---

(١) أي: بمزيل للنجاسات وآثارها كالماء ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث.

(٢) فلم يقبل العفو في الزنا. لا من الزوج ولا من أهل المرأة. بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الأولياء فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم، ومحله قبل قوله (وكالتسوية) لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات، وسائر ما بعده جمع فيه بين المختلفات وهذا على ما قررنا من الأول.

(٣) وهو القسم المشترك.

(٤) يعني: وهذه الأمور لائقة بكل منهما. ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية. فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول. ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الإنسان، وقد كان النظر سابقاً إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال. بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلاً. فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين فقال (وأيضاً الخ).

(٥) كفرضية الجمعة مثلاً.

(٦) ويبقى قوله (لم توضع وضع العقليات وإلا كانت هي هي بعينها). ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها في الجواب فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد، إن عقلياً فعقلي وإن شرعياً فشرعي.

وعن الثاني: أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن الخصوصيات وما به الامتياز غير[١] معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأساً، وذلك باطل. فما أدى إليه مثله.

وعن الثالث: أنه الإشكال المورد على القول بالقياس. فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا.

فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية. وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرَى معنىً عاماً من أدلة خاصة، واطّرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعنِ بل يحكم عليها وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرَى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟

ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥] وبحديث «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها»[٢] الخ، وقوله: «لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين»[٣]، قال: فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سدَّ الذرائع في الجملة؛ وهذا مجمع عليه، وإنما النزاع في ذرائع خاصة؛ وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع، وإلا فهذه لا تفيد، قال: وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها، فينبغي أن تكون حجتهم القياس خاصة، ويتعين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس، وهم لا يعتقدون ذلك، بل يعتقدون أن مُدرَكهم النصوص، وليس كذلك، بل ينبغي أن يذكروا نصوصاً خاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها؛ كحديث[٤] أم ولد زيد بن أرقم.

---

(١) ويبقى قوله (وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل) ولم يلتفت إليه في الجواب لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذاً من دليل لفظي بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقاً، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام.

(٢) تقدم.

(٣) قال الشوكاني في «**نيل الأوطار**»: روى أبو داود في المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف «أن رسول الله ﷺ بعث منادياً أنها لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين».

(٤) تقدم الحديث وأن الزرقاني على «**الموطأ**» ضعفه وقال: لفظ منكر، لأن العمل الصالح لا يبطله الاجتهاد بل الردة. وأن عبد الهادي قال: إسناده جيد. وعلى كل حال فهو من حيل الربا: باعت له الجارية بثمانمائة درهم لأجل، واشترتها بستمائة نقداً. فآل الأمر إلى ستمائة نقداً بثمانمائة لأجل. والجارية كما كانت على ملكها.

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال.

وهو غير وارد على ما تقدم بيانه؛ لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة، ولا خلاف أبي حنيفة.

أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم؛ ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحجة[1]. لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله، فترك سد الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً.

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، وهذا واضح، إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل وإذا كان كذلك فلا إشكال.

المسألة السابعة

العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب[2] الشريعة، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجراة[3] على عمومها على كل حال وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل.

والدليل على ذلك: الاستقراء؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً، فعده علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء[4] ولا طلبِ مخصِّص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه. وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام. وأيضاً: قررت أن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] فأعلمت العلماء المعنى في مجاري عمومه، وردّوا ما خالفه[5]

---

(١) أي: فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسد الذرائع.

(٢) من مثل العبادات والأنكحة. فهو غير التكرر الذي بعده الصادق بالتكرر ولو في باب من هذه الأبواب.

(٣) أي: بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض. هذا هو الغرض الذي ترمي إليه المسألة كما سيشير إليه قبيل الفصل وفيه أيضاً.

(٤) وعليه فقولهم (ما من عام إلا وخصص) يخرج منه هذا أيضاً، كما أخرجوا منه **﴿والله بكل شيء عليم﴾** [البقرة: ٢٤٧]. على رأي الأصوليين. ولا يقال إن المشاق والحرج الذي يعتري أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع ويبن عليه الفطر في الصوم والقصر في السفر مثلاً. لأنا نقول: تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تبنى عليها الأحكام المذكورة.

(٥) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قيل في هذه الآية يقال مثله في آية **﴿وإن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾** [النجم: ٣٩] مع ما خالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين في الأحاديث. وتقدم الكلام فيها في مبحث النيابة في الأعمال والعبادات.

من أفراد الأدلة، بالتأويل وغيره. وبينت بالتكرار أن «لا ضرر ولا ضرار»[١] فأبى أهل العلم من تخصيصه، وحملوه على عمومه. وأن «من سَنّ سُنَّة حسنة أو سيئة كان له ممن اقتدى به حظٌّ إن حسناً وإن سيئاً» وأن «من مات مسلماً دخل الجنة. ومن مات كافراً دخل النار» وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكد أمره وفهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه. وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية؛ كالأمر بالعدل، والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاءِ والمنكر، والبغي، وأشباه ذلك.

فأما إن لم يكن العموم مكرَّراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه فالتمسك بمجرده فيه نظر، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه. وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهرُه باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك، فإنه معرض لاحتمالات، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه.

فصل

وعلى هذا ينبني القول في العمل بالعموم، وهل يصح من غير المخصص؟ أم لا فإنه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه إلى بحث؛ إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تخصص القواعد[٢] بعضها بعضاً.

فإن قيل: قد حكى الإجماع في أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث: هل له مخصص أم لا؟ وكذلك دليل مع معارضه، فكيف يصح القول بالتفصيل؟

فالجواب: أن الإجماع ـ إن صح[٣] ـ فمحمول على غير القسم المتقدم، جمعاً بين الأدلة. وأيضاً: فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص، بل هو على عمومه. فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل للمتأخر دون بحث[٤] بناء على ما ثبت من الاستقراء. والله أعلم.

---

(١) تقدم.

(٢) كما هو الحال بين الإجماع المحكي بعد وبين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول.

(٣) إشارة إلى مخالفة الصيرفي فيه. قال إمام الحرمين: وهذا ليس معدوداً من العقلاء، وإنما هو قول صدر عن غباوة وعناد.

(٤) أي: فيكون البحث عبثاً.

الفصل الخامس في البيان والإجمال[(١)]
ويتعلق به مسائل

المسألة الأولى

إن النبي ﷺ كان مبيناً بقوله وفعله وإقراره، لما كان مكلفاً بذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ[(٢)] إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام؛ كما قال في حديث الطلاق: «فتلك العِدَّة التي أمرَ اللّه أن يُطلَّقَ لها النساء»[(٣)] وقال لعائشة ـ حين سألته عن قول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الأنشقاق: ٨] ـ: «إنما ذلك العرْض»[(٤)] وقال لمن سأله عن قوله «آية المنافق ثلاث» «إنما عنيْتُ بذلك كذا وكذا»[(٥)]. وهو لا يحصى كثرة.

وكان أيضاً يبين بفعله[(٦)] «ألا أخبرتِه أنِّي أفعلُ ذلك»[(٧)]. وقال الله تعالى: ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا[(٨)] يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية! وبين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله، وقال عند ذلك: «صلُّوا كما رأيْتُموني أصلي»[(٩)] «وخذوا عني مناسِكَكم»[(١٠)] إلى غير ذلك.

وكان إقراره بياناً أيضاً، إذا علم بالفعل ولم ينكره، مع القدرة على إنكاره لو كان باطلاً أو حراماً، حسبما قرره الأصوليون في مسألة[(١١)] مجزِّز المُدْلِجي وغيره وهذا كله مبين في الأصول: ولكن نصير منه إلى معنى آخر، وهي:

المسألة الثانية

وذلك أن **العالم وارث النبي ﷺ**، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم والدليل على ذلك أمران:

---

(١) قال الآمدي: الحق أن المجمل هو ماله دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه. وذكر من أسبابه سبعة أمور: منها: أن يكون في لفظ مشترك: كالعين للذهب والشمس، والقرء للطهر والحيض. وقد يكون سبب الابتداء والوقف. كما في آية ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله**﴾ [آل عمران: ٧] وقد يكون في الأفعال أيضاً.

(٢) أي: من القرآن والسنة.

(٣) هنا لفظ مسلم. وقد رواه في «**التيسير**» عن الستة باختلاف في اللفظ عما هنا.

(٤) أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة إلا النسائي.

(٥) تقدم الحديث بطوله للمؤلف.

(٦) ومنه أيضاً شربه قدح لبن وهو على بعيره بعرفة يوم عرفة. بياناً لعدم مشروعية الصوم في عرفة يومها.

(٧) رواه مالك بلفظ (أخبرتيها) وسيأتي للمؤلف أيضاً أخبرتيها.

(٨) وفيه البيان بالقول أيضاً.

(٩) تقدم.

(١٠) تقدم.

(١١) وهي قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة: هذه الأقدام بعضها من بعض. فاستبشر النبي ﷺ. والحديث في الكتب الستة ومنه أخذ الشافعية إثبات النسب بالقيافة. والحنفية قالوا إن بشره ﷺ إنما كان بقيام الحجة على المنافقين بناء على اعتقادهم في صحة القيافة. وترقبه ﷺ أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن في نسب أسامة. لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيافة في الأنساب.

أحدهما: ما ثبت من كون العلماء ورثة[1] الأنبياء، وهو معنى صحيح ثابت، ويلزم من كونه وارثاً قيامه مقام موروثه في البيان، وإذا كان البيان فرضاً على الموروث لزم أن يكون فرضاً على الوارث أيضاً. ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها. فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة، وبيان المبلّغ مثله بعد التبليغ.

والثاني: ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة إلى العلماء؛ فقد قال[2]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٥٩] الآية! ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة: ٤٢] ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٤٠] والآيات كثيرة.

وفي الحديث: «ألا لِيُبلغ الشاهدُ مِنكُم الغائِبَ»[3] وقال: «لا حَسَدَ إلا في اثنتين: رجل آتاهُ الله مالاً فسلَّطهُ على هَلَكته في الحق ورجل آتاه الله الحِكمةَ فهو يَقضي بها ويُعلِّمُها»[4] وقال: «من أشراط الساعة أن يُرفَع[5] العِلم ويظهَرَ الجهل»[6] والأحاديث في هذا كثيرة. ولا خلاف في وجوب البيان على العلماء. والبيان يشمل البيان الابتدائي للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة. فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم، وإذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر، وهي:

المسألة الثالثة

فنقول إذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة إلى العالم، كما حصل بالنسبة إلى النبي ﷺ، وهكذا كان السلف الصالح ممن صار قدوة في الناس. دل على ذلك المنقول عنهم، حسبما يتبين في أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله، فلا نطول به ههنا؛ لأنه تكرار.

المسألة الرابعة

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان؛ كما إذا بيّن الطهارة، أو الصوم، أو الصلاة، أو الحج، أو غير ذلك من العبادات أو العادات. فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضاً؛ إلا أن كل واحد منهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه، بالغٌ أقصى الغاية من وجه آخر:

فالفعل بالغٌ من جهة بيان الكيفيات المعنية المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولي؛ ولذلك بيَّن عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأمته، كما فعل به جبريل حين صلّى به، وكما

---

(١) أي: في وظيفة النبوة معنى. وقوله (في الإتيان بها) أي: في تبليغها. وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني (والبيان يشمل البيان الابتدائي الخ).

(٢) فالآية الأولى: ظاهرة في البيان بأصل التبليغ. والثانية: ظاهرة في بيان المبلغ. والثالثة: ظاهرة في العموم.

(٣) جزء من حديث طويل أخرجه في «التيسير» عن الشيخين وأبي داود بإسقاط لفظ (منكم).

(٤) رواه في «التيسير» عن الشيخين بتقديم «رجل أتاه الله الحكمة» على الجملة الأولى.

(٥) يعني: ولو كان العلم موجوداً بوجود العلماء لأظهروه في الناس بمقتضى واجبهم فلا يظهر الجهل فيدل على أن واجب العلماء إظهار العلم.

(٦) رواه البخاري بلفظ «من أشراط الساعة أن يرفع العلم، ويثبت الجهل، ويشرب الخمر، ويظهر الزنا».

بيَّن الحج كذلك، والطهارة كذلك، وإن جاء فيها بيان بالقول؛ فإنه إذا عُرض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقي بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام، كان المدرك بالحس من الفعل فوق[١] المدرك بالعقل من النص لا محالة؛ مع أنه إنما بعث ليبين للناس ما نزل إليهم. وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحي الخاص أموراً لا تدرك من النص على الخصوص، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرضت على النص لم ينافها، بل يقبلها؛ فآية الوضوء إذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلا شك، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه. ولو تُركنا والنصَّ لما حصل لنا منه كل ذلك، بل أمر أقل منه. وهكذا تجد الفعل[٢] مع القول أبداً، بل يبعد في العادة أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير في الأفعال المعتادة المحسوسة، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال، وإن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها. وإنما يقرِّب مثلَ هذا القولُ الذي معناه الفعلي بسيط، ووجد له نظير في المعتاد؛ وهو إذ ذاك إحالة على الفعل معتاد. فبه حصل البيان لا بمجرد القول. وإذا كان كذلك لم يقم القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه. فالفعل أبلغ من هذا الوجه.

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى: وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص، في الأحوال والأزمان والأشخاص؛ فإن القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور وما كان نحوها،

---

(١) أي: أوسع بسطاً وأوضح معنى منه فإذا فرض أنه ﷺ زاد بفعله الذي أدركه بالوحي غير القرآني تفاصيل في الفعل لم تدرك من أصل النص القرآني فهذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلي المفهوم له من الوحي الخاص إذا قيست وطبقت على النص القرآن لم ينابذها ولم ينافها، بل كان يحتملها وغيرها.

(٢) فإن القول مهما كان مستطيلاً في البيان لا يفي ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التي تظهر من الفعل. ومن ذلك تجد لزوم التمرين في مثل الصناعات عملياً ولا يكتفي بالقول والشرح فيها وقوله (بل يبعد) ترق لإيضاح ما قبله بتحديد المحل الذي لا يفي فيه القول وفاء الفعل في ضبط كيفياته ضبطاً لا يدع نقصاً ولا زيادة. وذلك في الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسنات. وتلحقها مبطلات وعوارض غير مستحسنة، ولم تجر بها عادة بين الناس تحددها تحديداً وافياً. وذلك كالصلاة والحج، فمجرد القول فيهما لا يفي بهما وفاء تاماً. بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه، وإن كانت بسائطهما معتادة في شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ في كيفياتهما، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة. فكلي الصلاة والحج معتاد، ومجرد هذا لا يكفي القول فيه لضبط تفاصيل كيفياته، للتفاوت بين الصلوات الخمس عدداً وكيفية، وسراً وجهراً، وبسورة وغير سورة. كذلك نفس النوافل وصلاة العيدين والكسوف والخسوف والجنازة والوتر والضحى وهكذا فتفاصيل هذه الصلوات لا يكفي فيه القول لضبطه وإن كان أصل الصلاة معتاداً في شريعتنا وإنما يقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطاً، أو وجد له نظير في المعتاد ولو كان مركباً. فإنك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفته معتاداً فلا مانع أن يجيء الثوب حسبما وصفت، بدون زيادة ولا نقص، ويكون البيان إذ ذاك حاصلاً بالفعل المعتاد لا بالقول. وعليه يكون قوله (ووجد له نظير) الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيداً وكونه لا نظير له في الأفعال المعتادة قيداً آخر. وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضي أن الواو على معناها الأصلي، وأن الذي يقرب أن يؤدي القول فيه مؤدى الفعل صورة واحدة، وهي ما كان بسيطاً بقيد أن يكون مثله معتاداً. ولك أن تقول كما قررنا أن المعتاد ولو كان مركباً يفي القول فيه وفاء الفعل والشواهد عليه كثيرة.

بخلاف الفعل؛ فإنه مقصور على فاعله، وعلى زمانه، وعلى حالته؛ وليس له تعدٍّ عن محله ألبتة. فلو تُركنا والفعلَ الذي فعله النبي ﷺ مثلاً لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين، وعلى هذه الحالة المعينة. فيبقى علينا النظر: هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه؟ ثم بعد النظر في هذا يتصدى نظر آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله: من أي نوع هو من الأحكام الشرعية؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه. وهذا بيِّن بأدنى تأمل، ولأجل ذلك جاء[١] قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وقال حين بيَّن بفعله العبادات: «صَلوا كما رأيتُوني أُصَلِّي»[٢] و«خُذُوا عَنِّي مَنَاسككم»[٣] ونحو ذلك، ليستمر البيان إلى أقصاه.

فصل

وإذا اثبت هذا لم يصح إطلاق[٤] القول بالترجيح بين البيانين، فلا يقال: أيهما أبلغ في البيان؟ القولُ أم الفعل؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق، فيقوم أحدهما[٥] مقام الآخر، وهنالك يقال: أيهما أبلغ؟ أو أيهما أولى؟ كمسألة[٦] الغسل من التقاء الختانين مثلاً؛ فإنه بيِّن من جهة الفعل ومن جهة القول، عند من جعل هذه المسألة من ذلك. والذي وضع إنما[٧] هو فعله ثم غسله، فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام صاحبه. أما حكم الغسل من وجوب أو ندب وتأسي الأمة به فيه فيختص بالقول.

---

(١) أي: ففعله لم يكف في طلب الاقتداء به فيه. لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التي تذكر في مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين. أنه عام لهم، وأن كيفيته كما رأوا.

(٢) و(٣) تقدما.

(٤) أي: كما ذكره الأصوليون فقائل يرجح الفعل، لأنه أقوى في الدلالة على المقصود، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول، لأنه يدل بنفسه على المقصود. أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد أن الفعل بيان للمجمل: هي العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل، أو أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده. هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا، أما إذا اجتمعا وتوافقا فالسابق منهما هو البيان. والثاني مؤكد له: هذا محصول كلامهم، ولم ينحوا نحو مبحثه الذي تجلى به أن كلا منهما له جهة يكون فيها أقوى بياناً من الآخر.

(٥) على أن القول في هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لأنه مثله معتاد فحصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقاً.

(٦) في حديث عائشة «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل. فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا» وقد يقال إن هذا كله من باب القول المحض. فلذا قال: عند من جعل الخ.

(٧) أي: أن هذا المقدار فقط هو الذي يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه. أما كون الغسل إذ ذاك واجباً أو مندوباً فلا يستفاد إلا من القول وقوله (والذي وضع) لعل الأصل (والذي وضح) أي: الذي استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل. وكلمة (وضح) ذكرها شارح «**المنهاج**» في مبحث البيان والإجمال.

المسألة الخامسة

إذا وقع القول بياناً فالفعل شاهد له ومصدق، أو مخصص أو مقيد، وبالجملة عاضد للقول حسبما[(١)] قصد بذلك القول، ورافعٌ لاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم، إذا كان موافقاً غير مناقض. ومكذبٌ له[(٢)] أو موقعٌ فيه ريبة أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك. وبيان ذلك بأشياء.

منها: أن العالِم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني، ثم فعله هو ولم يخلّ به في مقتضى ما قال فيه، قوي اعتقاد إيجابه، وانتهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه ورآه يفعله. وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً، ثم تركه فلم يُر فاعلاً له ولا دائراً[(٣)] حواليه، قوي عند متبعه ما أخبر به عنه. بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع لا تطمئن إلى ذلك القول منه طمأنينتَها إذا ائتمر وانتهى، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة: إما من تطريق احتمال إلى القول، وإما من تطريق تكذيب إلى القائل، أو استرابة في بعض مآخذ القول، مع أن التأسي في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظَّم في دين أو دنيا كالمغرور في الجبلة، كما هو معلوم بالعيان، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالتبع للفعل، فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسي به، أو عدم ذلك.

ولذلك كان الأنبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى. وكان المتبعون لهم أشد اتباعاً، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون مع[(٤)] ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة، ومن جملتها ما نحن فيه، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناوَل سم فلا تقربه، ثم أخذ في تناوله دونك، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعلة بك، ومثلُهَا به، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه، دل هذا كله على خلل في الإخبار أو في فهم الخبر، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله، وقد قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤] الآية[(٥)] وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا

---

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد. ولذلك قال (وبالجملة).

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والأشخاص الذين يقع في أنفسهم أحدها. وستأتي بعد في كلامه: من تكذيب القائل. أو وجود ريبة وشك في صدقه، أو احتمال أن قوله لا يؤخذ على ظاهره، أو أن دليله ليس كما ينبغي وإلا لما ساغ لنفسه تركه.

(٣) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون إلى أن هذا العالم بصدد أن يفعله. فلذلك زاده المؤلف هنا. وليس في الواجب مثله فقوله بعد (ثم فعله) أي: أو دار حوله.

(٤) أي: فتطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم. وكذا الاسترابة في مأخذ القول فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره. كما سيأتي في مثالي التحلل من العمرة والإفطار في السفر.

(٥) فقوله ﴿أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٤٤] إما محذوف المفعول، أي: ألا تدركون قبح الجمع بين المتنافيين؟ فطلب البر والإحسان من الغير هو تحقيق لكونه براً وإحساناً ونسيانهم أنفسهم منه ينافي كونه كذلك في اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم أي: أفقدتم العقل رأساً حتى يصدر منكم هذا؟ وعلى كل فهو غاية التشنيع على ارتكابه.

﴿تَفْعَلُونَ ۝٢﴾ [الصف: ٢] الآية! ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد، فقد قال تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣] وقال في ضده: ﴿لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ [التوبة: ٧٥] ـ إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة: ٧٧] فاعتبر في الصدق ـ كما ترى ـ مطابقة الفعل القول، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين. فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف، وأنا منهم، فإن وافق صدق، وإن خالف كذب.

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله، فإنه وارث النبي، والنبي كان مبيناً بقوله وفعله، فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله، فكذلك الوارث، فإن كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك، وصار من اتبعه على هدى، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى، لكن بسببه. وكان الصحابة رضي الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو، حرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله، لاحتمال أن يكون تركه أرجح، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له، حتى إذا فعله اتبعوه في فعله؛ كما في التحلل من العمرة، والإفطار في السفر، هذا وكلٌّ صحيح، فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء؟ فهو أولى بأن يبين قولَه بفعله، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به.

ولا يقال: إن النبي ﷺ معصوم، فلا يتطرق إلى فعله أو تركه المبيِّن خلل، بخلاف من ليس بمعصوم.

لأنا نقول: إن اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل، فليعتبر في ترك اتباع القول. وإذ ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح، وخرق لا يرقع، فلا بد أن يجري الفعل مجرى القول. ولهذا تستعظم شرعاً زلَّة العالِم، وتصير صغيرته كبيرة، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء. فإذا زل حملت زلته عنه، قولاً كان أو فعلاً؛ لأنه موضوع مناراً يهتدى به. فإن علم كون زلته زلة صغرت في أعين الناس؛ وجسر عليها الناس تأسياً به، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم، تحسيناً للظن به؛ وإن جهل كونها زلة فأحرى أن تحمل عنه محمل المشروع؛ وذلك كله راجع عليه.

وقد جاء في الحديث «إنّي لأخافُ على أمَّتي مِن بَعدِي مِن أعمالٍ ثلاثة قالوا: وما هِيَ يا رسول الله؟ قال أخاف: عليهم مِن زَلَّةِ العالِم، ومن حُكم جائرٍ، ومن هوىً مُتَّبع»[1] وقال عمر بن الخطاب: ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدين: زلة عالَم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضِلون. ونحوه

---

(١) «إني أخاف على أمتي من ثلاث: من زلّة عالم، ومن هوى متبع، ومن حكم جائر» رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله، وهو واه. وقد حسنها الترمذي في مواضع وصححها في موضع، فأنكر عليه واحتج بها ابن خزيمة في «صحيحه» «ترغيب».

عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين وعن معاذ بن جبل: يا معشر العرب! كيف تصنعون بثلاث: دنيا تقطع أعناقكم، وزلَّة عالِم، وجدال منافق بالقرآن. ومثله عن سلمان أيضاً. وشبّه العلماءُ زلَّةَ العالِم بكسر السفينة؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير. وعن ابن عباس: ويلٌ للأتباع من عثرات العالِم. قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالِم شيئاً برأيه، ثم يجد[1] من هو أعلم برسول الله ﷺ منه، فيترك قوله ذلك، ثم يمضي الأتباع.

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين؛ أما زلَّة العالِم فكما تقدم، ومثال كسر السفينة واقع فيها، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله، وأما الجدال بالقرآن فإنه ـ من اللَّسِن الألَدِّ ـ من أعظم الفتن؛ لأن القرآن مهيب[2] جداً، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقاً، وصار مظنة للاتّباع على تأويل ذلك المجادل. ولذلك كان الخوارج فتنة على الأمة، إلا من ثبّت الله، لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة، ووثقوا تأويلاتهم بموافقة العقل لها، فصاروا فتنة على الناس. وكذلك الأئمة المضلون؛ لأنهم ـ بما ملكوا من السلطنة على الخلق ـ وقدروا على رد الحق باطلاً والباطل حقاً، وأماتوا سنة الله وأحْيوا سنن الشيطان، وأما الدنيا فمعلوم فتنتها للخلق.

فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان إذا جامعت الأقوال، من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم[3] بل يقال إذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرضٌ عليه تفقد جميع أقواله وأعماله. ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع، فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين:

أحدهما: من حيث إنه واحد من المكلفين، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقه إلى الأحكام الخمسة.

والثاني: من حيث صار فعله وقوله وأحواله بياناً وتقريراً لما شرع الله عز وجل إذا انتصب في هذا المقام، فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما محرم، ولا ثالث لهما؛ لأنه من هذه الجهة مبيّن، والبيان واجب لا غير. فإذا كان مما يُفعل[4] أو يقال كان واجب الفعل على الجملة، وإن كان مما لا يفعل فواجب الترك، حسبما يتقرر بعد بحول الله، وذلك هو تحريم الفعل.

لكن هذا بالنسبة إلى المقتدى به إنما يتعين حيث توجد مظنة البيان، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم، أو مظنة اعتقاد خلافه.

---

(١) ومن ذلك كان مالك يكره كتابة العلم عنه، أي: الفروع خشية أن ينشر عنه في الآفاق. وقد يرجع عنه.

(٢) فتتقي مخالفته ولو على الوجه الذي يزينه المنافق بسلاطة لسانه.

(٣) ترق على ما فرض فيه الكلام أولاً من الواجب والحرام إلى التعميم في الأحكام الخمسة. ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقاً بالأقوال والأفعال.

(٤) أي: مأذوناً فيه بأقسامه الثلاثة، حتى المباح يصير في حقه واجباً. ومثله يقال: فيما لا يفعل بقسميه.

فالمطلوب فعله: بيانه بالفعل، أو القول الذي يوافق الفعل، إن كان واجباً؛ وكذلك إن كان مندوباً مجهول الحكم، فإن كان مندوباً مظنةً لاعتقاد الوجوب فبيانه بالترك، أو بالقول الذي يجتمع إليه الترك؛ كما فعل في ترك الأضحية، وترك[١] صيام الست من شوال، وأشباه ذلك. وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك[٢] فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة؛ كما في السنن والمندوبات التي تنوسيت في هذه الأزمنة.

والمطلوب تركه: بيانه بالترك، أو القول الذي يساعده الترك إن كان حراماً، وإن كان مكروهاً فكذلك إن كان مجهول الحكم، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال[٣] الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وقال[٤]: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية! وفي حديث المصبح جنباً قوله: «وأنا أُصبح جنباً وأنا أريد الصيام»[٥] وفي حديث أبي بكر بن عبد الرحمٰن من قول عائشة[٦] يا عبد الرحمٰن «أترغبُ عما كان رسول الله يصنع»؟ قال عبد الرحمٰن: لا والله. قالت عائشة: فأشهدُ على رسول الله ﷺ أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام، ثم يصوم ذلك اليوم. وفي حديث أم سلمة: «ألا أخبرْتِيها أنِّي أفعل ذلك»[٧] إلى آخر الحديث، وروى إسماعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه، قال رأيت ابن عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:

وهُنَّ يمشين بِنا هَمِيسا   إن تَصْدُقِ الطيرُ نفعل لميسا

قال فذكر الجماع باسمه، فلم يَكْن عنه. قال فقلت: يا ابن عباس. أتتكلم بالرفث وأنت محرم؟ فقال: إنما الرفث ما روجع به النساء. كأنه رأى مظنة هذا الاعتقاد فنفاه بذلك القول، بياناً لقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ [البقرة: ١٩٧] الآية، وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة. وإن كان مظنةً لاعتقاد الطلب أو مظنةً لأن يثابر على فعله فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل، أو كان له أصل لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل؛ كما في سجود[٨] الشكر عند مالك وكما في غسل اليدين قبل الطعام، حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح وستأتي[٩] إن شاء الله.

---

(١) خشية اعتقاد وجوبها ملحقة برمضان. أو اعتقاد أنها نافلة مكملة له كالنوافل البعدية في الصلاة، كما روي عن مالك فيها.

(٢) أي: لإهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له. فبيانه بالفعل، أي: بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه.

(٣) و(٤) الآيتان باجتماعهما، الأولى: بعمومها في طلب الاقتداء، والثانية: في هذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناه، وهذا كان مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلاً. وتقدم لنا أنه بيان بالفعل والقول معاً.

(٥) «فاغتسل وأصوم» رواه مالك وأبو داود.

(٦) أخرجه مالك.

(٧) تقدم.

(٨) تقدم إنكار مالك لأصله وإنكاره ما روي عن أبي بكر فيه.

(٩) في المسألة السابعة.

وعلى الجملة فالمراعى ههنا[١] مواضع طلب البيان الشافي، المخرِج عن الأطراف والانحرافات، الرادّ إلى الصراط المستقيم. ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا المعنى تبين ما تقرر بحول الله. ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة إلى الأحكام الخمسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان.

المسألة السادسة

المندوب: من حقيقة استقراره مندوباً أن لا يسوَّى بينه وبين الواجب، لا في القول ولا في الفعل، كما لا يسوى بينهما في الاعتقاد، فإن سوى بينهما في القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد. وبيان ذلك بأمور:

أحدها: أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة إلى مطلق[٢] التسوية وجب أن يفرق بينهما، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولي والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام في المندوب، الذي هو من خاصة كونه مندوباً.

والثاني: أن النبي ﷺ بُعث هادياً ومبيناً للناس ما نزل إليهم وقد كان من شأنه ذلك[٣] في مسائل كثيرة؛ كنهيه[٤] عن إفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام، وقوله: «لا يجعلْ أحدُكم للشيطان حظاً في صلاته»[٥] بيّنه حديث ابن عمر، قال واسع بن حبان انصرفتُ من قِبَلِ شقي الأيسر، فقال لي عبد الله بن عمر، ما منعك أن تنصرف عن يمينك؟ قلت: رأيتك. فانصرفت إليك قال: أصبت! إنَّ قائلاً يقول: انصرف عن يمينك! وأنا أقول: انصرف كيف شئت، عن يمينك وعن يسارك. وفي بعض الأحاديث ـ بعدما قرر حكماً غير واجب ـ: «من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرَج[٦]» وقال الأعرابي هل عليّ غيرهن؟ قال: «لا، إلا أن تطَّوَّع»[٧] وقال ـ لما سُئل عن تقديم بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب ـ: «لا حرج» قال

---

(١) أي: في التفاصيل السابقة. من ترك الفعل جملة، أو الفعل على الدوام وهكذا، إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافي. أما المواطن الأخرى فيكفي فيها القول مثلاً.

(٢) أي: التسوية المطلقة، أي: التامة التي يدخل فيها المساواة في الاعتقاد. أما التسوية في القول والفعل فقط فجعلها صحيحة، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد في المندوب بجعله واجباً لكنه قال في صدر المسألة: إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب لا في القول ولا في الفعل أيضاً فيؤخذ من آخر كلام بيان معنى صدره وأن كونها ليست من حقه لا يقتضي بطلانها مطلقاً.

(٣) أي: البيان بالقول كما في المسلك الأول، وبالفعل كما في المسلك الثاني.

(٤) روى مسلم «لا تخصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم».

(٥) رواه في «التيسير» عن الخمسة إلا الترمذي عن عبد الله بن مسعود وبقيته (يرى أن حقاً عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه. لقد رأيت رسول الله ﷺ كثيراً ينصرف عن يساره) وهو بين بنفسه وحديث ابن عمر بعده زاده بياناً.

(٦) جزء من حديث أخرجه في «التيسير» عن الستة إلا الترمذي.

(٧) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه في «التيسير» عن الستة إلا الترمذي.

الراوي فما سئل يومئذٍ عن شيء قدم أو أخر إلا قال: «افْعَل ولا حرج»[(١)] مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب، لكن لا على الوجوب. ونهى[(٢)] عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم[(٣)] رمضان بيوم أو يومين؛ وحرم[(٤)] صيام يوم العيد، ونهى[(٥)] عن التبتل[(٦)] مع قوله تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨] ونهى[(٧)] عن الوصال وقال: «خذوا من العمل ما تُطيقون» مع أن الاستكثار من الحسنات خير، إلى غير ذلك من الأمور التي بينها بقوله وفعله وإقراره مما خلافه مطلوب، ولكن تركه وبيَّنه خوفاً أن يصير من قبيل آخر في الاعتقاد.

ومسلك آخر، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم. قالت عائشة: «وما سبح النبي ﷺ سُبحة الضحى قط، وإني لأستحبها»[(٨)] وقد قام[(٩)] ليالي من رمضان في المسجد، فاجتمع إليه ناس يصلون بصلاته، ثم كثروا فترك ذلك، وعلّل بخشية الفرض. ويحتمل وجهين: أحدهما: أن يفرض بالوحي وعلى هذا جمهور الناس، والثاني: في معناه، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب، وهو تأويل متمكن[(١٠)].

والثالث: أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين، لمّا فهموا هذا الأصل من الشريعة: وكانوا أئمة يقتدى بهم، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك، ليبينوا أن تركها غير قادح وإن

---

(١) أخرجه في «**التيسير**» عن الترمذي. (٢) و(٣) تقدما.

(٤) قال في «**الاعتصام**» في الجزء الثاني إن ذلك النهي علله العلماء بخوف أن يعد ذلك من رمضان، يعني فيحسب واجباً وأصله تطوع مندوب. ومثله يقال في نهيه عن إفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام. وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها، قال فهذا القسم ينظر فيه من جهة النهي عن الذرائع. وقوله (وحرم صيام يوم العيد) لا يظهر وجه اندراجه هنا، لأنه منهي عنه نهي استقلال.

(٥) (نهى عن التبتل) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد. وأخرجه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه عن سمرة.

(٦) وهو الانقطاع الصرف عن شؤون هذه الحياة كرهبانية النصارى. أما التبتل في الآية فبمعنى الإخلاص في العبادة أو نحوه. والمقام مستوفى في كتاب «**الاعتصام**» في الجزء الثاني. وهذا وما بعده لم يتبين فيه معنى الذريعة إلى اعتقاد الوجوب ولذلك قال (مع أن الاستكثار من الحسنات خير). وقال ﷺ في رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه «فمن رغب عن سنتي فليس مني». ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع، فضلاً عن كونه مندوباً يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب. كما هو أصل الموضوع فقوله (مما خلافه مطلوب) لا يظهر في التبتل ولا يظهر في الوصال أيضاً.

(٧) رواه أحمد والشيخان.

(٨) وفي رواية: وإني لأسبحها كما تقدم ومعنى قولها (ما سبح) أني ما رأيته سبح كما في الرواية الأخرى. وقد روي في «**الصحيح**» أن معاذة سألت عائشة: كم كان يصلي رسول الله ﷺ صلاة الضحى؟ قالت أربع ركعات، ويزيد ما شاء الله. وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية.

(٩) مضمون حديث أخرجه في «**التيسير**» عن الستة إلا الترمذي.

(١٠) يريد أنه قوي وحال محله متمكن فيه وبه يستغني عن الوجه الأول الذي أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف. قال القاضي أبو الطيب: يحتمل أن يكون أوحى إليه أنه إن داوم معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم. فالمؤلف يرى قوة هذا الوجه، ويبني عليه استدلاله، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم، لأن مجرد الإمكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله.

كانت مطلوبة، فمن ذلك: ترك عثمان القصر في السفر في خلافته، وقال إني إمام الناس، فنظر إليّ الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين، فيقولون هكذا فرضت. وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب[١]. وقال حذيفة بن أسيد: شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يُضحيّان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة وقال بلال: لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك. وعن ابن عباس أنه كان يشتري لحماً بدرهمين يوم الأضحى، ويقول لعكرمة: من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس، وكان غنياً. وقال بعضهم[٢] إني لأترك أضحيتي وإني لمن أيسركم، مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة، وقال أبو أيوب الأنصاري: كنا نضحي عن النساء وأهلينا، فلما تباهى الناس بذلك تركناها، ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة. وقال ابن عمر في صلاة الضحى إنها بدعة، وحمل على أحد وجهين: إما أنهم كانوا يصلونها جماعة، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل في أعقاب الفرائض. وقد مُنع النساءُ المساجد مع ما في الحديث من قوله[٣]: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» لما[٤] أحدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن.

والرابع: أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال، وذلك للعلة المتقدمة، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح، لئلا يعتقد ضمها إلى رمضان. قال القرافي: وقد وقع[٥] ذلك للعجم. وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك حيث استدل[٦] على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليلهم. والمنقول عن مالك من هذا كثير، وسد الذريعة أصلٌ عنده متبع، مطرد في العادات والعبادات. فبمجموع هذه الأدلة نقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب إذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً، ومطلوب من كل من يقتدي به قطعاً[٧] كما يقطع بالقصد إلى الفرق بينهما اعتقاداً.

فصل

والتفرقة بينهما تحصل بأمور: منها: بيان القول إن اكتفى به، وإلا فالفعل بل هو في هذا النمط مقصود، وقد يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه[٨] وأمثلة ذلك

---

(١) أي: سنة وليس واجباً كما هو مذهب الحنفية، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج في فعله، وبهذا يتم استدلاله على الموضوع.

(٢) هو ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر.

(٤) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح وإن كانت مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما. وحينئذ فما وجه إدراج هذا في المقام.

(٥) فلينظر هذا الشوكاني الذي شنع على الإمامين لقولهم بالكراهة خشية هذا المحظور.

(٦) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليلهم. فهو قد سلم أن الترك للعلة التي هي خوف مظنة الوجوب، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكراهتها إذا وجدت العلة. فلذا قال المؤلف (بنحو من ذلك).

(٧) ينزل معناه على مقتضى قوله في صدر المسألة (فإن سوى بينهما في القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد) وذلك بإخفائه عن العامة من المقتدى به مثلاً.

(٨) ففي ترك القيام في رمضان بعد حصوله ليالي بيان باللواحق. وفي استخفائه بصلاة الضحى حتى لم تره السيدة عائشة بيان بالمقارن.

ظاهرة مما تقدم وأشباهه. وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة النص، وأما المنصوصة فلا كلام فيها. فالفعل أقوى إذاً في هذا المعنى، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه.

فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن **لا يسوى بينه وبين بعض المباحات** في الترك المطلق من غير بيان، فإنه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً، **هذا وجه**.

ووجه آخر: وهو أن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل، فيؤدي تركه مطلقاً إلى الإخلال بالواجب، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به، وهذا مطلوب ممن يقتدى به، كما كان شأن السلف الصالح.

وفي الحديث الحسن عن أنس قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا بُنَيَّ إن قدرتَ أن تُصبحَ وليس في قلبِكَ غِشٌّ لأحدٍ فافعلْ ثم قال لي: يا بُنَيَّ وذلك مِن سُنَّتي، ومن أحيا سنتي فقد أحبَّني، ومن أحبَّني كان مَعِي في الجَنة»[1] فجعل العمل بالسنة إحياء لها، فليس بيانها مختصاً بالقول. وقد قال مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة، وهو الأبطح: استحب للأئمة ولمن يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به؛ فإن ذلك من حقهم، لأن ذلك أمر قد فعله النبي ﷺ والخلفاء، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل العلم إحياء سننه، والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة ويكون[2] للنزول بهذا الموضع حكم النزول بسائر المواضع، لا فضيلة للنزول به، بل لا يجوز النزول به على وجه القربة. هكذا نقل الباجي. وظاهرٌ من مذهب مالك أن المندوب لا بد من التفرقة بينه وبين ما ليس بمندوب، وذلك بفعله وإظهاره.

وقال بعضهم في حديث عمر ـ «بل أغسِلُ ما رأيتُ، وأنضح ما لم أر ـ»: في هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة، وأنه موضع للقدوة، يعني فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه في ذلك الفعل، وصار ذلك أصلاً في التوسعة على الناس في ترك تكلف ثوب آخر للصلاة، وفي تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب. وفي[3] الحديث: واعجبا لك يا ابن العاص! لئن كنت تجد ثياباً أفكلُّ الناس يجد ثياباً! والله لو فعلتها لكانت سنة. الحديث! ولمكان هذا ونحوه اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيدُه[4]؛ ففي العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز أخرت الصلاة شيئاً فقال: إن ثيابي غُسلت. قال ابن رشد: يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدنيا، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله، ليقتدى به في

---

(١) رواه الترمذي، وقال: حديث حسن غريب.

(٢) أي: ينسى حتى يصير هكذا في اعتقاد الناس.

(٣) لو قال: (ولذلك في الحديث واعجباً الخ) لكان أجود سبكاً، وأظهر في ضم أجزاء الحديث بعضها لبعض.

(٤) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأمه.

ذلك، ائتساءً بعمر بن الخطاب، فقد كان أَتبَعَ الناسِ لسيرته وهديه في جميع الأحوال.

ومما نحن فيه ما قال الماوردي فيمن صار ترك الصلاة في الجماعة له إلفاً وعادة، وخيف أن يتعدى إلى غيره في الاقتداء به، أن للحاكم أن يزجره. واستشهد على ذلك بقول النبي ﷺ: «لقد هممتُ أن آمُرَ أصحابي أن يَجْمعُوا حَطباً» الحديث[1]! وقال أيضاً فيما إذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة إلى آخر وقتها إن له أن ينهاهم؛ قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضٍ بالصغير الناشىء إلى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه. وأشار إلى نحو هذا في مسائل أخر، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها، وذلك إذا كان هو يرى إقامتها وهم لا يرونها. ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة، لئلا ينشأ الصغير على تركها، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه. وهذا الباب يتسع؛ ومما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصةُ عمر بن عبد العزيز مع عروة ابن عياض، حين نكَت بالخيزرانة بين عينيه ثم قال: هذه غرَّتني منك ـ لسجدته التي بين عينيه ـ ولولا أني أخاف أن تكون سنة من بعدي لأمرتُ بموضع السجود فقوّر.

وقد عوّل العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد؛ وهو راجع إلى سد الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ﴾ [البقرة: ١٠٤] وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوَۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة إلى إفطار الفساق محتجين بما احتج به. وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهدا زورٍ بأنه طلق امرأته ثلاثاً، ولم يفعل فمنعه من وطئها إلا أن يخفى ذلك عن الناس. وراعى زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة؛ فإنهم إذا صلَّوا في صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب، فأمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد، وقال: لست آمنُ أن يطول الزمان فيظنَّ الصغيرُ إذا نشأ أن مسحَ الجبهة من أثر السجود سنةٌ في الصلاة. ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على «**الموطأ**» فنهاه مالك عن ذلك، من هذا[2] القبيل أيضاً ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور، فقال له انظُرْ ما يقول هؤلاء، يقولون: اخلع نفسك أو نقتلك! قال له: أمخلّدٌ أنت في الدنيا؟ قال: لا. قال: هل يملكون لك جنة أو ناراً؟ قال: لا. قال: فلا تخلعْ قميص الله عليك فتكون سنة، كلَّما كره قوم خليفتهم خلعوه أو قتلوه. ولما همَّ أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد إبراهيم شاور مالكاً في ذلك، فقال له مالك: أنشدُكَ الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بعدك، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيّره، فتذهب هيبته

---

(١) في صلاة الجماعة، أخرجه في «**التيسير**» عن الستة وأنه عزم أنه يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة بيوتهم. وسيأتي له أن ذلك كان خاصاً بالمنافقين لبيان ابن مسعود الآتي في المسألة الثانية من الكتاب العزيز.

(٢) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه في العمل يظن الناس أنه لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن.

من قلوب الناس. فصرفه عن رأيه فيه، لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره، فلا يثبت على حال.

المسألة السابعة

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوّى[١] بينها وبين المندوبات ولا المكروهات[٢]؛ فإنها إن سوى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير[٣] ذلك توهمت مندوبات؛ كما تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السجود، ومسألة عمر ابن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به. وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام، فقال: ابدؤوا بأبي عبد الله. فقال مالك: إن أبا عبد الله ـ يعني نفسه ـ لا يغسلُ يده. فقال: لم؟ قال: «ليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، إنما هو من رأي الأعاجم، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه». فقال له عبد الملك: أتركُ يا أبا عبد الله؟ قال: إي والله! فما عاد إلى ذلك ابن صالح. قال مالك: ولا نأمر الرجل أن لا يغسل يده، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا؛ أميتوا سنة العجم، وأحيُوا سنة العرب؛ أما سمعتَ قول عمر: تمعْدَدوا واخشَوشِنُوا، وامشوا حفاة، وإياكم وزِيَّ العجم.

وهكذا إن سوى في الترك بينها وبين المكروهات ربما توهمت مكروهات؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول: «لم يكن بأرض قومي، فأجِدُني أعافُه»[٤] وأكل على مائدته، فظهر حكمه. وقدم إليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه، قال له أبو أيوب ـ وهو الذي بعث به إليه ـ: يا رسول الله أحرام هو؟ قال: «لا، ولكني أكرهه من أجل ريحه»[٥] وفي رواية أنه قال لأصحابه: «كلوا فإني لست كأحدِكم، إني أخاف أن أؤذي صاحبي»[٦] وروي في الحديث[٧] أن سَودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله ﷺ فقالت: لا تطلقني، وأمسكني، واجعل يومي لعائشة. ففعل، فنزلت: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۚ﴾ [النساء: ١٢٨] الآية! فكان هذا تأديباً وبياناً بالقول والفعل لأمر[٨] ربما استقبح بمجرى العادة، حتى يصير كالمكروه، وليس بمكروه، والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات.

---

(١) أي: في الفعل والقول. بل يفرق بهما أو بأحدهما، كما سيأتي أنه وإن داوم على ترك أكل الضب والفوم إلا أنه بين حكمهما؛ ببيان سبب امتناعه عن تعاطيهما.

(٢) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقي الوهم في المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات، بخلاف المكروهات كما يأتي بعد.

(٣) عطف على قوله (بالدوام) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوب في هذا المقام وهو يظن الاستنان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمسنون.

(٤) أخرجه الستة إلا الترمذي.

(٥) رواه الترمذي وقال حسن صحيح.

(٦) رواه الترمذي وقال: حسن غريب.

(٧) رواه في «التيسير» عن الشيخين، وقد رواه أيضاً الترمذي وقال: حسن صحيح غريب.

(٨) هو النزول عن حق المرأة في القسم لزوجة أخرى فبين بهذا جوازه، ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جرياً على العادة كراهته شرعاً.

المسألة الثامنة

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها وبين المحرمات ولا بينها وبين المباحات.

أما الأول: فلأنها إذا أجريت ذلك المجرى توهمت محرمات، وربما طال العهد فيصير الترك واجباً[١] عند من لا يعلم.

ولا يقال: إن في بيان ذلك ارتكاباً للمكروه، وهو منهي عنه.

لأنا نقول: البيان آكد، وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة. ألا ترى إلى كيفية تقرير الحكم[٢] على الزاني، وما جاء في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له: «أَنِكْتَها»[٣] هكذا من غير كناية! مع أن ذكر اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع؛ غير أن التصريح هنا آكد، فاغتفر لما يترتب عليه؛ فكذلك هنا. ألا ترى إلى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله ﷺ في التقاء[٤] الختانين، وقوله عليه الصلاة والسلام: «ألا أخبرتيها أني أفعلُ ذلك» مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهي عنه. وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله: إن تصدق الطيرُ نَنِكْ لميسا. فمثل هذا لا حرج[٥] فيه.

وأما الثاني: فلأنها إذا عمل بها دائماً وترك اتقاؤها توهمت مباحات، فينقلب حكمها عند من لا يعلم. وبيان ذلك: يكون بالتغيير والزجر، على ما يليق[٦] به في الإنكار، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تتخذ سنناً، وذلك المكروهات[٧] المفعولة في المساجد، وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية، والمحاضر الجمهورية، ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول الله ﷺ شيئاً من هذه المكروهات، بل ومن المباحات[٨]؛ كما أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحر، وما أشبه ذلك.

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية.

منها: أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية أن يواظب عليها مواظبة

---

(١) وتقدم أنه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب وجب البيان بالقول أو الفعل.

(٢) لو قال (تقرير الزاني) لكان أخصر وأوضح.

(٣) الحديث في «أبي داود».

(٤) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة. أما قوله عليه الصلاة والسلام «ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك» فتقدم له آنفاً أنه نسبه إلى أم سلمة في الإصباح جنباً في الصوم لا في الغسل من الجنابة كما هو حديث الختانين، خلافاً لما يوهمه كلامه هنا أن متصل بحديث عائشة.

(٥) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كما هو أصل المسألة.

(٦) فالزجر عن المكروه لا يبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام.

(٧) في الجزء الثاني من «**الاعتصام**» شيء كثير من أمثلتها.

(٨) أي: التي يتوهم أنها قربه.

يفهم الجاهل منها الوجوب، إذا كان منظوراً إليه مرموقاً، أو مظنة لذلك: بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته، بحيث لا يتخلف عنه، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام. فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب، فحمله على الوجوب، ثم استمرَّ على ذلك فضلَّ.

وكذلك: إذا كانت العبادة تتأتى على كيفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة ما لا يفهم منها على الكيفية الأخرى، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران ما لا يفهم دونه، أو كان المباح يتأتى فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحرياً له ويترك ما سواه، أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر، بحيث يفهم عنه في الترك أنه مشروع.

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس، قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود، فلم يسجدها، وقال: إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء. وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال: أيحب أن يذبح؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء. ونقل عن عمر أنه قال: لا نُبالي أبَدَأنا بأيماننا أم بأيسارنا. يعني في الوضوء. مع أن المستحب التيامن في الشأن كله.

ومثال: العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكارُ مالك لعدم[1] تحريك الرجلين في القيام للصلاة.

ومثال: ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود، وحديث عمر مع عمرو: لو فعلتُها لكانت سنة، بل أغسلُ ما رأيت وأنضحُ ما لم أر.

ومثال: فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة في الوضوء قال: لا، الوضوء مرتان مرتان، أو ثلاث ثلاث، مع أنه لم يحدّ في الوضوء ولا في الغسل إلا ما أسبغ. قال اللخمي: وهذا احتياط وحماية؛ لأن العامي إذا رأى من يقتدي به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزىء الصلاة به. والأمثلة كثيرة.

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل؛ وأما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ما هو به فلا بأس، كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس. وكذا قال مالك في المرة الواحدة لا أحب ذلك إلا للعالم بالوضوء وما ذكره اللخمي يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس وهو جارٍ على المذهب؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت[2]. فأما

---

(١) قال ابن رشد كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة، وهو من محدثات الأمور.

(٢) على التحديد بالعدد، وأن المقصود الإسباغ.

إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس، لأنه إن كان كذلك فربما عده العامي واجباً أو مطلوباً أو متأكد الطلب بحيث لا يترك، ولا يكون كذلك شرعاً، فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات. وذلك على الشرط[١] المذكور في أول كتاب الأدلة.

ولا يقال: إن هذا مضاد لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملاً أثبته.

لأنا نقول: كما يطلق الدوام على ما لا يفارق ألبتة؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال. فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام؛ كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها. فالدوام على الجملة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً، وإنما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكثرية، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل اطلاقاً حقيقياً في اللغة.

وإنما كانت الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها، حتى سوّت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك بل سوّت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك، وكان هذا النمط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور، بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم[٢] أسرارهم وعدم إظهارها، والخلوة بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة، خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظن ما ليس بواجب واجباً، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوباً، أو تعريضهم لسؤال القال[٣] فيهم، فلا عتب عليهم في ذلك، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مَواجدهم، لأنهم إلى هذا الأصل[٤] يستندون ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل، إما لحال غالبة، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح. انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه وهذا كله محظور.

المسألة التاسعة

الواجبات لا تستقر واجبات إلا إذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا

---

(١) وهو المحافظة على قصد الشارع وأنه لا بد من اعتبار الكلي والجزئي معاً في كل مسألة، فلا تهمل القواعد الكلية، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض، فلا يجري الأعمال بالطريق المرسومة لذلك، وعلى هذا ففي مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها ﷺ وواظب عليها، وذلك كالإقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الإحرام والبدء بالسلام على اليمين وهكذا فهذه وأمثالها لا بد من استثنائها من هذه القاعدة حتى لا تهمل هذه الأدلة الجزئية المتفق عليها. ولا يضر هذا في تأصيل المسألة كما تقدم له في كتاب الأدلة.

(٢) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة، فلم يخالفوا الشريعة بعملهم.

(٣) صوابه (لسوء القال فيهم) وهو مصدر قال، يغلب ذكره في الشر.

(٤) وهو أن الالتزام للأعمال الندبية إنما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل بحضرة الناس.

يسامح في تركها ألبتة: كما أن المحرمات لا تستقر كذلك إلا إذا لم يسوّ بينها وبين غيرها من الأحكام، فلا تفعل ولا يسامح في فعلها، وهذا ظاهر ولكنا نسير منه إلى معنى آخر، وذلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوي، وكذلك من المحرمات ما إذا فعلت لم يترتب عليها أيضاً حكم في الدنيا. ولا كلام في مترتبات الآخرة؛ لأن ذلك خارج عن تحكمات العباد.

كما أن من الواجبات ما إذا تركت، ومن المحرمات ما إذا فعلت ترتب عليها حكم دنيوي، من عقوبة أو غيرها.

فما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم. فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه وبين الآخر؛ لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها. فكل ما يحذر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا، ولا فرق بين ذلك. والأدلة التي تقدمت هنالك يجري مثلها هنا.

ويتبين هذا الموضع أيضاً بأن يقال: إذا وضع الشارع حدًّا في فعل مخالف فأقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعي مقرَّراً مبيناً؛ فإذا لم يقم فقد أقِر على غير ما أقره الشارع، وغيُرِّ إلى الحكم المخالف الذي لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم، ووقع بيانه مخالفاً، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قولَه فعلُه، فيجري فيه ما تقدم. فإذا رأى الجاهلُ ما جرى توهم الحكمَ الشرعي على خلاف ما هو عليه. فإذا قرر المنتصبُ الحكمَ على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة، وكذب الفعلُ القولَ، كما تقدم بيانه، وكل ذلك فساد، وبهذا المثال يتبين أن وارث النبي ﷺ يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها، في أنفسها، وفي لواحقها، وسوابقها، وقرائنها، وسائر ما يتعلق بها شرعاً، حتى يكون دين الله بيناً عند الخاص والعام، وإلا كان من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٥٩] الآية!.

المسألة العاشرة

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية، بل هو لازم أيضاً في الأحكام الراجعة إلى خطاب الوضع؛ فإن الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص وسائر الأحكام المعلومة أحكامٌ شرعية، لازم بيانها قولاً وعملاً. فإن قررت الأسباب قولاً، وعُمل على وفقها إذا انتهضت، حصل بيانها للناس وإن قررت ثم لم تعمل مع انتهاضها كذَّب القول الفعل. وكذلك الشروط إذا انتهض السبب مع وجودها فأعمل، أو مع فقدانها فلم يعمل، وافق القول الفعل، فإن عكست القضية وقع الخلاف، فلم ينتهض القول بياناً، وهكذا الموانع وغيرها.

وقد أعمل النبيُّ ﷺ مقتضى الرخصة في الإحلال من العمرة[1] والإفطار في السفر،

(١) في عمرة الحديبية أحل هو والصحابة. وأما في عمرة حجته فالصحيح أنه كان قارناً وساق الهدي. فلم يحل هو لذلك ولكنه أمر من لم يسق الهدي بالإحلال من العمرة، سواء أكان مُهلاًّ بالعمرة فقط أم كان مُهلاًّ في أول أمره بالحج ثم فسخه في عمرة كما فعله أكثر الصحابة.

وأعمل الأسباب، ورتّب الأحكام، حتى في نفسه، حين أقصّ من نفسه ﷺ، وكذلك في غيره، والشواهد لا تحصى، والشريعة كلها داخلة تحت هذه الجملة، والتنبيه كافٍ.

المسألة الحادية عشرة

بيان رسول الله ﷺ بيان صحيح لا إشكال في صحته؛ لأنه لذلك بعث، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ولا خلاف فيه.

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما بينوه فلا إشكال في صحته أيضاً، كما أجمعوا على الغسل من التقاء الختانين المبيِّن لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦] وإن لم يجمعوا[١] عليه فهل يكون بيانهم حجة؟ أم لا؟ هذا فيه نظر وتفصيل؛ ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان، من وجهين:

أحدهما: معرفتهم باللسان العربي، فإنهم عرب فصحاء، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقعٌ موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة.

والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيلِ الوحي بالكتاب والسنة، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية[٢] وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب.

فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية.

مثاله: قوله عليه الصلاة والسلام «لا يزال الناسُ بخير ما عجَّلوا الفِطْر»[٣] فهذا التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة، ويحتمل أن لا، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا، ثم يفطران بعد الصلاة بياناً أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة، بل إذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضاً، وأن التأخير الذي يفعله أهل المشرق[٤] شيء آخر داخل في التعمق المنهي عنه، وكذلك[٥] ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الإفطار، فندب المسلمون إلى التعجيل.

---

(١) أي: بأن اختلفوا، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه، وقد فصل فجعل الأول محل اجتهاد، بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف وجعل الثاني محل الاعتماد والترجح، على بيان غيرهم.

(٢) أي: التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث أما القرائن المقالية فيشترك فيهما معهم غيرهم من أهل الفهم في ذلك، وإن كان مقتضى الوجه الأول أن بيانهم أرجح من جهة اللغة أيضاً.

(٣) أخرجه الثلاثة والترمذي عن سهل بن معاذ كما في «**التيسير**» قال مصححه. وهو في أبي داود عن أبي هريرة.

(٤) من هم أهل المشرق الذين كان عمر وعثمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون؟

(٥) يعني: وبياناً لأن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين في التأخير لا يستدعي أن يكون الإفطار قبل الصلاة. فينتظم هذا في سلك ما قبله.

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام: «لا تصوموا حتى تروا الهلالَ ولا تفطروا حتى تروْه[١]» احتمل أن تكون الرؤية مقيدة[٢] بالأكثر، وهو أن يرى بعد غروب الشمس، فبيَّن عثمان أن ذلك غير لازم، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس. وتأمل، فعادة مالك بن أنس ـ في «موطئه» وغيره ـ الإتيان بالآثار عن الصحابة مبيناً بها السنن، وما يعمل به منها وما لا يعمل به، وما يقيد به مطلقاتها، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره، ومما بيَّن كلامُهم اللغةَ أيضاً، كما نقَل مالك في دلوك الشمس، وغسق الليل، كلامَ ابن عمر وابن عباس، وفي معنى السعي عن عمر بن الخطاب، أعني قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، وفي معنى الإخوة أن السنة قضت أن الإخوة اثنان فصاعداً، كما تبين بكلامهم معاني الكتاب والسنة.

لا يقال: إن هذا المذهب راجع إلى تقليد الصحابي، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف[٣].

لأنا نقول: نعم هو تقليد، ولكنه راجع إلى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب، وفرقٌ بين من هو عربي الأصل والنحلة، وبين من تعرّب «غلب التطبعَ شيمةُ المطبوع» وأنهم شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهِد من بعدهم، ونقلُ قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمعتذر فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم. فإذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانهم ما هو موضوعٌ موضعَ التفسير، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه، انحتم الحكم بإعمال ذلك البيان؛ لما ذكر، ولما جاء في السنة من اتّباعهم والجريان على سننهم، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديِّين من بعدي وتمسكوا بها وعَضُّوا عليها بالنواجذ»[٤] وغير ذلك من الأحاديث، فإنها عاضدة لهذا المعنى في الجملة[٥].

---

(١) أخرجه في «التيسير» عن الستة إلا الترمذي.

(٢) أي: فيكون فطر اليوم التالي للرؤية إذا وقعت بعد الغروب، أما إذا رؤي على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب فإن الفطر لليوم نفسه لا للتالي. فبين عثمان أن هذا التقييد غير لازم، وأن الفطر لليوم التالي للرؤية مطلقاً قبل الغروب وبعده، فلم يفطر حتى أمسى، والمسألة خلافية فأبو يوسف يقول: إن الرؤية نهاراً قبل الزوال للماضي، وبعده للمستقبل. وأبو حنيفة ومالك والشافعي كعثمان يرون أنها لا يعتد بها للماضي مطلقاً، قبل الزوال وبعده.

(٣) أي: في تقليده، وكذا في حجية مذهبه. فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدماً على القياس. والمختار أنه ليس بحجة. راجع «الأحكام» للآمدي. والمؤلف اختار طريقاً وسطاً يؤيد فيه القول بالحجية في نوع منه، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم، وكذا ما يحتاج إلى القوة في معرفة لغة العرب وإذا قرأت مسألتي مذهب الصحابي في الأحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنبط منه مسألته هذه. وكما أن الخلاف حاصل في حجية مذهب الصحابي على من بعده، كذلك الخلاف في تقليده حاصل. والمختار المنع أيضاً إلا للعامي إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي، فيجوز له تقليده.

(٤) أخرجه في «التيسير» عن أبي داود بلفظ (فعليكم) ومن غير لفظ (من بعدي).

(٥) وإنما قال (في الجملة) لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه، فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه ﷺ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الآمدي.

أما إذا علم أن موضع اجتهاد، لا يفتقر إلى ذينك الأمرين، فهُم ومن سواهم فيه شرَعٌ سواء؛ كمسألة العول، والوضوء من النوم، وكثير من مسائل الربا التي قال فيها عمر بن الخطاب: مات رسول الله ﷺ ولم يبيِّن لنا آية الربا فدَعُوا الربا والريبة، أو كما قال. فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين، وفيه خلاف[(١)] بين العلماء أيضاً فإن منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع إليها ويعمل عليها من غير نظر، كالأحاديث والاجتهادات النبوية، وهو مذكور في كتب الأصول، فلا يحتاج إلى ذكره ههنا.

المسألة الثانية عشرة

الإجمال إما متعلقٌ بما لا ينبني عليه تكليف، وإما غير[(٢)] واقع في الشريعة. وبيان ذلك من **أوجه**:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: ٣] الآية[(٣)]! وقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمران: ١٣٨] وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ[(٤)] لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ﴿٣﴾﴾ [لقمان: ٣] وإنما كان هدى لأنه مبيَّن، والمجمَل لا يقع به بيان، وكلُّ ما في هذا المعنى من الآيات. وفي الحديث: «تَركْتم على البَيضاءِ، ليلُها كنهارِها»[(٥)] وفيه: «تركتُ فيكم اثنين لن تَضِلوا ما تمسَّكتُم بهما: كتابَ اللَّه وسُنَّتي»[(٦)] ويصحح هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ويدل على أنهما بيانٌ لكل مشكل، وملجأ من كل مُعضِل. وفي الحديث: «ما تركتُ[(٧)] شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتُكم به، ولا تركتُ شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتُكم عنه»[(٨)] وهذا المعنى كثير. فإن كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة؛ كبيانه للصلوات الخمس في

---

(١) قد علمته وقوله (كالأحاديث) أي: فيقدم مذهبه على القياس. وممن ذهب إليه مالك والشافعي وابن حنبل في قول لهما وهو رأي الرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة.

(٢) إذا قلنا: إن الراسخين يعلمون المتشابه أما إن قلنا: إنهم لا يعلمونه فليس التكليف واقعاً إلا بالإيمان به على أنه من عند الله وأنه على ما أراده منه حق.

(٣) لا حاجة إلى بقية الآية فيما هو بصدده.

(٤) أي: فإذا بقي شيء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته. وحاشاه ﷺ.

(٥) رواه أحمد وابن ماجه والحاكم عن عرباض وأخرجه في «**التيسير**» عن رزين.

(٦) رواه في «**الموطأ**» ببعض اختلاف ورواه في «**الجامع الصغير**» عن الحاكم في «**مستدركه**» بلفظ «تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي» الخ.

(٧) وهل هذا يقتضي أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه؟ ومثله يقال في الآية الأولى، إلا أن إتمام النعمة فيها يشرح استقامة الاستدلال بها، لأنه إذا بقي إجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمة فيها تامة. وأيضاً فإن كمال الدين لا يقال إذا بقي منه شيء غير مفهوم المراد. أما الحديث فالسؤال فيه إلا يزال متوجهاً.

(٨) بقيته «وإن الروح الأمين قد نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها، فأجملوا في الطلب» رواه الإمام الشافعي رضي الله عنه في «**مسنده**».

مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال، وللحج إذ قال: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكم»، وما أشبه ذلك. ثم بيَّن عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما[١] لم ينص عليه في القرآن؛ والجميع بيانٌ منه عليه الصلاة والسلام.

فإذا ثبت هذا فإن وجد في الشريعة مجمل[٢] أو مبهم المعنى أو ما لا يفهم فلا يصح أن يكلف بمقتضاه؛ لأنه تكليف بالمحال، وطلب ما لا ينال. وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، ولمَّا بين الله تعالى أن في القرآن متشابهاً بيّن أيضاً أنه ليس فيه تكليف إلا الإيمان به على المعنى المراد منه، لا على ما يفهم المكلف منه؛ فقد قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ ـ إلى قوله: ـ ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]. والناس في المتشابه[٣] المراد ههنا على مذهبين. فمن قال: إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم، وإن تشابه على غيرهم؛ كسائر المبيَّنات المشتبهة على غير العرب، أو على غير العلماء من الناس. ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق، فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه، ما دام مشتبهاً عليهم، . حتى يتبين باجتهاد أو تقليد، وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كسائر المبينات.

فإن قيل: قد أثبت القرآن متشابهاً في القرآن، وبينت السنة أن في الشريعة متشابهات، بقوله: «الحلالُ بَينٌ. والحرام بَينٌ. وبينهما أمورٌ مُشتبهات» وهذه المشتبهات متقّاة بأفعال العباد، لقوله: «فمن اتقى الشُّبهات استبرأ لدينه وعِرضه»[٤] فهي إذاً مجملات وقد انبنى عليها التكليف[٥] كما أن قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] قد انبنى عليها التكليف وذلك قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] فكيف يقال إن الإجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبني عليه تكليف؟.

فالجواب: أن الحديث في المتشابهات ليس مما نحن بصدده، وإنما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع؛ وتشابهُ الحديث في مناط الحكم، وهو راجع إلى نظر المجتهد حسبما مرَّ في فصل[٦] التشابه؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند الله

---

(١) كزكاة الفطر، وأكثر المناهي في البيع كالنجش والغرر وتحريم لحوم الحمر الأهلية كما قال ﷺ «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه».

(٢) (مجمل) كالمشترك (أو مبهم) خفي المعنى كالأب نوع من النبات خفي معناه على عمر كما سبق ـ (أو ما لا يفهم) أي: لا يعقل معناه المتبادر منه وضعا كالوجه واليد والمجيء المنسوبة لله سبحانه. هذا هو مقتضى التعبير بأو. ويصح أن يكون تنويعاً في العبارة والكل مجمل بالمعنى العام أي الذي لم يتضح المراد منه بسبب من الأسباب المشار إليها آنفاً فلا تكون متقابلة، وقوله بعد (فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به) يقتضي احتمالاً ثالثاً وأن المراد منها واحد وهو المتشابه. فلا يدخل فيه مثل الأب الذي وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره.

(٣) وهو المتشابه الحقيقي، وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذلك.

(٤) تقدم.

(٥) أي: باتقائها واجتنابها.

(٦) في النوع الثالث من المتشابه من المسألة الثالثة هناك. فراجعه.

تعالى، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد؛ ولذلك قال «فمن اتَّقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه» ويجتنبَ النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد، كقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وفي الحديث: «ينزلُ ربنا إلى سماءِ الدُّنيا»[١] وأشباه ذلك. هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود، من حيث يُعتقدُ على ما هو عليه. أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه، إلى غير ذلك من وجوه النظر.

الوجه الثاني: أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم؛ وهذا يستلزم كونه بيناً واضحاً لا إجمال فيه ولا اشتباه. ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباهٌ وإجمالٌ لناقضَ أصلَ مقصود الخطاب، فلم تقع فائدة، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح، تفضلاً، أو انحتاماً، أو عدم[٢] رعيها؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود.

والثالث: أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا عند من يجوّز تكليف المحال، وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمعاً، فبقي الاعتراف بامتناع تأخير البيان عن وقته. وإذا ثبت ذلك فمسألتنا من قبيل[٣] هذا المعنى؛ لأن خطاب التكليف في وروده مجملاً غيرَ مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه، أوْ لا. فإن لم يقصد فذلك ما أردنا، وإن قصد رجع إلى تكليف ما لا يطاق، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة. وعلى هذين الوجهين ـ أعني[٤] الثاني والثالث ـ إن جاء في القرآن مجملٌ فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي وهو المطلوب.

الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل

وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والرأي[٥].

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما؛ وأيضاً فإن في أثناء الكتاب[٦] كثيراً مما يفتقر إليه الناظر في غيرهما، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداهما كما[٧] تكفلوا بهما، فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان.

---

(١) رواه في «**التيسير**» عن الستة إلا النسائي بلفظ «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا الخ».

(٢) أي: حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع، لأنه غير معقول في ذاته.

(٣) نقول بل هي أشد، لأن ذاك كان مجرد تأخير للبيان يعني مع حصول البيان بعد الوقت. أما هذا فلا بيان رأساً، لا في عهده ﷺ ولا بعده.

(٤) وإنما قيده بهما لأنه ذكر مثله في الأول، فلم يحتج لربط هذا التفريع به أيضاً.

(٥) يشمل الباقي من قياس وغيره.

(٦) لعل فيه سقط كلمة (والسنة) كما يفيده السابق واللاحق، أي: أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرضه لمباحثهما.

(٧) كان يقتضي الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضاً.

فالأول أصلها، وهو الكتاب وفيه مسائل:

المسألة الأولى

إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه. وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة. وإذا كان كذلك لزم ضرورةً لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي، نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما، فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطلبة. ويجد نفسه من السابقين وفي الرّعيل الأول. فإن كان قادراً على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب وإلا فكلام الأئمة السابقين، والسلف المتقدمين، آخذ بيده في هذا المقصد الشريف، والمرتبة المنيفة.

وأيضاً[1] فمن حيث كان القرآن معجزاً أفحم الفصحاء، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله، فذلك لا يخرجه عن كونه عربياً جارياً على أساليب كلام العرب، ميسراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى، لكن بشرط الدُّربة في اللسان العربي، كما تبين في كتاب الاجتهاد، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن الأمة. وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب، مفهوم معقول، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً. فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال، أعجز ما كانوا عن معارضته؛ وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر: ١٧] وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا ﴿٩٧﴾﴾ [مريم: ٩٧] وقال: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥] وعلى أي وجه[2] فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩] فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والتفهم، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر.

المسألة الثانية

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن. والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس

---

(١) تتميم لبيان ما يعينه على فهمه. كأنه قال: (من السنة والدربة في اللسان العربي، ولا يمنع من ذلك كونه معجزاً الخ).

(٢) ذكروا في إعجازه وجوهاً كثيرة. كما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصة بذلك. فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه.

الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك؛ كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك؛ وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتُها مقتضيات الأحوال: وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال. وينشأ عن هذا الوجه.

الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع في الشبه والإشكالات ومُورِد للنصوص الظاهرة مُورَد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع.

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي، قال: خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة. فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال: فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال: أعد عليَّ ما قلت! فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه، وما قاله صحيح في الاعتبار، ويتبين بما هو أقرب.

فقد روى ابنُ وهب عن بكير أنه سأل نافعاً: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرارَ خلق الله، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين. فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه، وهو الناشىء عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن.

وروي أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس، وقال قل له: لئن كان كل امرىء فرح بما أوتي وأحب أن يُحمد بما لم يَفعل معذَّباً، لنعذبن أجمعون! فقال ابن عباس: ما لكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ يهودَ فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ ـ إلى قوله: ﴿وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٨٧] فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان.

والقنوت يحتمل وجوهاً[1] من المعنى يحمل عليه قوله: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] فإذا عُرف السبب تعين المعنى المراد.

وروي أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين، فقدم الجارود على عمر، فقال: إن قدامة شرب فسكر. فقال عمر: مَن يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على

---

(١) كالخشوع، وعدم الالتفات، والذكر وغيرها. وقوله (تعين المعنى المراد) أي: وهو عدم تكليم بعضهم بعضاً كما كان يحصل قبل نزول الآية.

ما أقول، وذكر الحديث، فقال: عمر يا قدامة إني جالدك! قال: والله لو شربتُ كما يقولون ما كان لك أن تجلدَني: قال عمر: ولم؟ قال لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ﴾ [المائدة: ٩٣] الخ. فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة؛ إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرّم الله. وفي رواية فقال: لم تجلدني؟ بيني وبينك كتاب الله. فقال عمر: وأيَّ كتاب الله تجد أن لا أجلدك؟ قال إن الله يقول في كتابه: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾ [المائدة: ٩٣] إلى آخر الآية! فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا شهدتُ مع رسول الله ﷺ بدراً، وأُحداً، والخندق، والمشاهد. فقال عمر: ألا تردُّون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً للماضين، وحجة على الباقين؛ فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر، وحجة على الباقين لأن الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾ [المائدة: ٩٠] ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى. فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر. قال عمر: صدقت. الحديث.

وحكى اسماعيل القاضي قال: شرب نفر من أهل الشام الخمر، وعليهم يزيد بن أبي سفيان، فقالوا: هي لنا حلال، وتأولوا هذه الآية: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾ [المائدة: ٩٣] الآية! قال: فكتب فيهم إلى عمر، قال: فكتب عمر إليه: أن ابعث بهم إليّ قبل أن يفسدوا مَن قِبلك. فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس، فقالوا: يا أمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا في دينه ما لم يأذن به، إلى آخر الحديث.

ففي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات.

وجاء رجل إلى ابن مسعود فقال، تركت في المسجد رجلاً يفسر القرآن برأيه، يفسر هذه الآية: ﴿يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان: ١٠] قال، يأتي الناس يوم القيامة دخانٌ، فيأخذ بأنفاسهم، حتى يأخذهم كهيئة الزكام. فقال ابن مسعود: من علم علماً فليقل به، ومن لم يعلم فليقل «الله أعلم» فإن من فقه الرجل أن يقول لما لا علم له به: «الله أعلم» إنما كان هذا لأن قريشاً استعصوا على النبي ﷺ. دعا عليهم بسنين كسني يوسف، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد، فانزل الله: ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ﴾ [الدخان: ١٠] الآية، إلى آخر القصة.

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزَّل، بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمالات. وتوجه الإشكالات، وقد قال عليه الصلاة والسلام[1] «خذوا القرآن من أربعة» منهم عبد الله بن مسعود، وقد قال في خطبة خطبها:

---

(١) (ابن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وسالم مولى أبي حذيفة) رواه الترمذي والحاكم عن ابن عمر بإسناد صحيح اهـ من «**الجامع الصغير**» قال المناوي: قال الحاكم: صحيح وأقره الذهبي. ورواه البزار عن ابن مسعود. قال الهيتمي: رجاله ثقات، وقضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يخرج في «**الصحيحين**»، وقد أخرجه البخاري في «**صحيحه**».

والله لقد علم أصحابُ النبي ﷺ إني من أعلمهم بكتاب الله، وقال في حديث آخر: والذي لا إله إلا غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت؟ ولو أعلم أحداً أعلمَ بكتاب الله مني تبلُغه الإبل لركبت إليه وهذا يشير إلى أن علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن. وعن الحسن أنه قال: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم فيم أنزلت وما أراد بها؟ وهو نص في الموضع مشير إلى التحريض على تعلم علم الأسباب. وعن ابن سيرين قال: سألت عبيدة عن شيء من القرآن، فقال: اتق الله، وعليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن؟ وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير.

فصل

ومن ذلك: معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثَمَّ سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة. ويكفيك ما تقدم[1] بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد، فإن فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام. ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوماً:

أحدها: قول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به، لكن على تغيير بعض الشعائر، ونقص جملة منها، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا، فجاء الأمر بالإتمام لذلك، وإنما جاء إيجاب الحج نصاً في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة؟ أم لا؟

والثاني: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] نقل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك، لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر، فيريد أحدهم التوحيد، فيُهِمّ فيخطىء بالكفر، فعفا لهم عن ذلك، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه. قال: فهذا على الشرك، ليس على الأيمان في الطلاق والعتاق، والبيع والشراء لم تكن الأيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم.

والثالث: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] وأشباه ذلك، إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض، وإن كانوا مقرين بإلٰهية الواحد الحق؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه، تنبيهاً على نفي ما ادّعوه في الأرض؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة ألبتة. ولذلك قال تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾[2] [النحل: ٤٩]. فتأمله، واجْر على هذا المجرى في سائر الآيات والأحاديث.

---

(١) وهو أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب.

(٢) أي: فليست الفوقية لتخصيص الجهة، لأن السقف لا يكون إلا فوق، إنما ذلك ذكر للمعهود فيه.

والرابع: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ ﴿٤٩﴾﴾[١] [النجم: ٤٩] فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدته، وهم خزاعة، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها، فلذلك عينت.

فصل

وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك. ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم، ويحملون منها الودك، ويتخذون منها الأسقية، فقال: وما ذاك، قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال عليه الصلاة والسلام «إنما نهيتكم من أجل الدافَّة التي دفَّت عليكم، فكلوا وتصدّقوا وادّخروا»[٢] ومنه حديث[٣] التهديد بإحراق البيوت لمن تخلف عن صلاة الجماعة، فإن حديث ابن مسعود يبين أنه بأهل النفاق، بقوله: ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق. وحديث[٤] الأعمال بالنيات واقع عن سبب، وهو أنهم لما أمروا بالهجرة هاجر ناس للأمر، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة[٥] أراد نكاحها تسمى أم قيس، ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر، فكان بعد ذلك يسمى: مهاجر أم قيس، وهو كثير.

المسألة الثالثة

كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها[٦] وهو الأكثر رد لها. أوْ لا. فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكي وصدقه.

أما الأول: فظاهر، ولا يحتاج إلى برهان. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١] فأعقب بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ؟﴾ [الأنعام: ٩١] الآية! وقال: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا﴾ [الأنعام: ١٣٦] الآية، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا، بقوله: ﴿بِزَعْمِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٣٦]، وبقوله: ﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٦] ثم قال: ﴿وَقَالُوا۟ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ﴾ [الأنعام: ١٣٨] إلى تمامه، وردّ بقوله: ﴿سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٨] ثم قال: ﴿وَقَالُوا۟ مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ﴾ [الأنعام: ١٣٨] الآية؟ فنبه على فساده بقوله: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٩]

---

(١) قال العلماء: إن هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس، فهو أكبر ما عرفه العرب من الكواكب فعبدوه.

(٢) تقدم. (٣) تقدم.

(٤) تقدم.

(٥) يعني: ولذلك قال في الحديث «أو امرأة ينكحها».

(٦) أو قبلها وبعدها معاً، كما في آية ﴿ألا إن لله من في السماوات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء﴾ [يونس: ٦٦] مع قوله: ﴿سبحانه هو الغني له ما في السماوات وما في الأرض﴾ [يونس: ٦٨] ولا يكون الشريك ولا الولد مملوكاً.

زيادة على ذلك. وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ [الفرقان: ٤] فرد عليهم بقوله: ﴿فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ [الفرقان: ٤] ثم قال: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الفرقان: ٥] الآية! فرد بقوله: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ﴾ [الفرقان: ٦] الآية، ثم قال: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان: ٨] ثم قال تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا﴾ [الفرقان: ٩] وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَٰذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا﴾ - إلى قوله: ﴿أَأُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِن بَيْنِنَا﴾ [ص: ٤ - ٨] ثم رد عليهم بقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّن ذِكْرِي﴾ [ص: ٨] إلى آخر ما هنالك. وقال: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ [البقرة: ١١٦] ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت في أثناء القرآن كقوله: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] وقوله: ﴿بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٦] وقوله: ﴿سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ [يوسف: ٦٨] الآية! وقوله ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ﴾ [مريم: ٩٠] إلى آخره، وأشباه ذلك ومن قرأ القرآن وأحضره في ذهنه عرف هذا يسير.

وأما الثاني: فظاهر أيضاً، ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية وإقرارها؛ فإن القرآن سمي فرقاناً، وهدىً، وبرهاناً، وبياناً وتبياناً، لكل شيء؛ وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل، والإطلاق والعموم؛ وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبّه عليه. وأيضاً[1] فإن جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم. ولم ينبه على إفسادهم وافترائهم فيه، فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا، ويمنعه قوم، لا من جهة قدح فيه، ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا، ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط، ولو نبه على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول كقوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾ [البقرة: ٧٥] الآية، وقوله: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ﴾ [المائدة: ٤١] الآية! وكذلك قوله تعالى: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ﴾ [النساء: ٤٦] فصار هذا من النمط الأول. ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقاً، كحكايته عن الأنبياء والأولياء، ومنه قصة ذي القرنين، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام، وقصة أصحاب الكهف وأشباه ذلك.

فصل

ولاطّراد هذا الأصل اعتمده النظار، فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع، بقوله تعالى: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ[2] مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾﴾

---

(١) هذا نوع آخر غير ما ذكر في صدر المسألة؛ فإن الأول ليس من الشرائع، وهذا من الشرائع وما في حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف على قوله (كل حكاية الخ) ويحتمل أن يكون دليلاً ثانياً على الثاني ويؤيده قوله بعد (ولو نبه على أمر فيه) الخ وقوله (فصار هذا من النمط الأول) ويكون قوله أولاً (كل حكاية) أعم مما يتعلق بالشرائع والقصص.

(٢) أي: فقد سلم تعليلهم ودخولهم بهذا.

[المدثر: ٤٣، ٤٤] الآية؛ إذ لو كان قولهم باطلاً لرد عند حكايته. واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلبهم، بأن الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم ﴿ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢] وأنهم ﴿خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢] أعقب ذلك بقوله: ﴿رَجْمًا بِالْغَيْبِ﴾ [الكهف: ٢٢] أي ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن، ورجم الظنون لا يغني من الحق شيئاً، ولما حكى قولهم: ﴿سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢] لم يتبعه بإبطال، بل قال: ﴿قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [الكهف: ٢٢] دل المساق على صحته دون القولين الأولين.

وروي عن ابن عباس أنه كان يقول: أنا من ذلك القليل الذي يعلمهم ورأيت منقولاً عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] فقيل له أكان شاكّاً حين سأل ربه أن يريه آية؟ فقال: لا، وإنما كان طلب زيادة إيمان إلى إيمان ألا تراه قال: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] فلو علم شكّاً منه لأظهر[1] ذلك، فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة في الإيمان، بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب في قوله: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ [الحجرات: ١٤] فإن الله تعالى رد عليهم بقوله: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤].

ومن تتبع مجاري الحكايات في القرآن عرف مداخلها، وما هو منها حق مما هو باطل.

فقد قال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] إلى آخرها فإن هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل، فظاهرها حق، وباطنها كذب، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق، فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾ [المنافقون: ١] تصحيحاً لظاهر القول، وقال: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] إبطالاً لما قصدوا فيه.

وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧] الآية! وسبب نزولها ما خرجه الترمذي وصححه عن ابن[2] عباس قال: مرَّ يهودي بالنبي ﷺ، فقال له النبي «حدِّثنا يا يهوديّ!» فقال: كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السمواتِ على ذِه، والأرضين على ذِه، والماءَ على ذِه، والجبالَ على ذِه، وسائر الخلق على ذِه؟ وأشار الراوي بخنصره أوّلاً؟ ثم تابع حتى بلغ الإبهام؛ فأنزل الله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]. وفي رواية أخرى[3] جاء يهودي إلى النبي ﷺ، فقال: يا محمد إن الله يمسك السموات على أصبع، والأرضين على أصبع، والجبال على أصبع، والخلائق على أصبع، ثم يقول: «أنا الملِك» فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه، قال: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] وفي رواية[4] فضحك النبي ﷺ تعجباً وتصديقاً، والحديث الأول كأنه مفسِّر لهذا، وبمعناه يتبين معنى قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] فإن الآية بينت أن كلام اليهودي حق في

---

(١) أي: لنبه الله إليه كما هو الشأن في الكتاب.

(٢) قال: حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه «يا يهودي حدثنا».

(٣) في «البخاري» وزاد فيه (والشجر على أصبع) قبل لفظة (والخلائق) رواه الترمذي بتقديم الجبال على الأرضين.

(٤) في «البخاري» و«الترمذي»، وقال: حسن صحيح.

الجملة، وذلك قوله: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الربوبية، وذلك ـ والله أعلم ـ لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه، وذلك مخالف للتنزيه للباري سبحانه فقال: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧].

وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِىَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾ [التوبة: ٦١] أي يسمع الحق والباطل، فرد الله عليهم فيما هو باطل، وأحق الحق، فقال: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾ [التوبة: ٦١] الآية! ولما قصدوا الإذاية بذلك الكلام قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٦١].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾ [يس: ٤٧] فهذا منهم امتناع عن الإنفاق بحجةٍ قصدهم فيها الاستهزاء. فرد عليهم بقوله: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ٤٧] لأن ذلك حيد عن امتثال الأمر؛ وجواب «أنفقوا» أن يقال «نعم» أو «لا» وهو الامتثال أو العصيان، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التي لا تعارَض انقلب[1] عليهم من حيث لم يعرفوا؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة[2] المطلقة، لأن الله شاء أن يكلفهم الإنفاق، فكأنهم قالوا: كيف[3] يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم؟ وهذا عين الضلال في نفس الحجة.

وقال تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ﴾ [الأنبياء: ٧٨] ـ إلى قوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] فقوله: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] تقرير لإصابته عليه السلام في ذلك الحكم، وإيماء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام؛ لكن لما كان المجتهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] وهذا من البيان الخفي[4] فيما نحن فيه قال الحسن: والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا، فإنه أثنى على هذا بعلمه، وعذر هذا باجتهاده. والنمط هنا يتسع. ويكفي منه ما ذكر. وبالله التوفيق.

فصل

وللسنة مدخل في هذا الأصل؛ فإن القاعدة المحصلّة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا

---

(١) أي: حيث إن المشيئة الإلهية لا تعارض فكان يجب الامتثال وعدم المعارضة فيها، فانقلبت الحجة عليهم؛ لأنهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه إليهم. وهذا على أن قوله (إن أنتم) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين. أما إذا كان موجهاً منهم إلى المؤمنين، يخطئونهم في طلب النفقة على فقراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء، أي: ما لكم تقولون إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا؟ فهذا تناقض، وهو غاية الضلال ـ فلا يكون من هذا الباب.

(٢) على حد قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا).

(٣) وتوجيه هذا يحتاج إلى بسط يتمكن منه بمراجعة «**الفخر الرازي**» في الآية.

(٤) لأنه لم يصرح بخطأ داود، إنما يفهم من قصر التفهيم على سليمان.

يسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل، حتى يغيره أو يبينه، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه، فعند ذلك يمكن السكوت إحالة على ما تقدم من البيان فيه والمسألة مذكورة في الأصول[١].

المسألة الرابعة

إذا ورد في القرآن الترغيب قارَنَه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه[٢] وبالعكس.
وكذلك الترجية مع التخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً، فهو راجع إلى الترجية والتخويف.

ويدل على هذه الجملة عرْض الآيات على النظر، فأنت ترى أن الله جعل الحمد فاتحة كتابه، وقد وقع فيه ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٦، ٧] إلى آخرها! فجيء بذكر الفريقين، ثم بدأت سورة البقرة بذكرهما أيضاً، فقيل: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] ثم قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ [البقرة: ٦] ثم ذُكر بإثرهم المنافقون، وهم صنف من الكفار. فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى، ثم بالتخويف بالنار، وبعده بالترجية؛ فقال: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ﴾ ـ إلى قوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٢٤، ٢٥] الآية! ثم قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٢٦] الآية! ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا. ولما ذُكر بنو إسرائيل بنعم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم، قيل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ ـ إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٦٢ ـ ٨٢]. ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء إلى أن ختم بقوله: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وهذا تخويف؛ ثم قال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَمَثُوبَةٌ﴾ [البقرة: ١٠٣] الآية! وهو ترجية. ثم شرع في ذكر ما كان من شأن[٣] المخالفين في تحويل القبلة، ثم قال: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١١٢] الآية! ثم ذكر من شأنهم ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [البقرة: ١٢١]. ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وبنيه، وذكر في أثنائها التخويف والترجية، وختمها بمثل ذلك. ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران، فقد يكون بينهما أشياء معترضة في أثناء المقصود، والرجوعُ بعد إلى ما تقرر.

---

(١) في مسألة: (إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً على إنكاره فإن كان معتقد كافر فلا أثر لسكوته عنه؛ لما علم أنه منكر له، فلا دلالة له على صحته الخ) راجع «**تحرير الأصول**».

(٢) كما في الآيات المشتملة عليهما معاً ومن أظهرها في ذلك قوله تعالى في سورة الدهر ﴿**إن الأبرار يشربون من كأس**﴾ [الإنسان: ٥] ـ إلى قوله: ﴿**فوقاهم الله شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسروراً**﴾ [الإنسان: ١١].

(٣) يرد بذلك قوله تعالى: ﴿**ما ننسخ من آية**﴾ [البقرة: ١٠٦] أو قوله ﴿**ود كثير**﴾ [البقرة: ١٠٩] الخ بدليل قوله: ثم قال: ﴿**بلى من أسلم**﴾ [البقرة: ١١٢]. والواقع أن آية ﴿**ما ننسخ**﴾ [البقرة: ١٠٦] وما بعدها من ذكر إبراهيم، والثناء عليه بأنه إمام للناس. وبنائه للبيت، وتعظيم البيت وبانيه، كل هذا كتوطئة وتمهيد لذكر ما كان من شأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى ﴿**سيقول السفهاء**﴾ [البقرة: ١٤٢] الخ.

وقال تعالى في سورة الأنعام، وهي في المكيات نظير سورة البقرة في المدنيات: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ ـ إلى قوله: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١] وذكر البراهين التامة، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه، إلى أن قال: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [الأنعام: ١٢] فأقسم بكتب الرحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف، وذلك يعطي التخويف تصريحاً، والترجية ضمناً؛ ثم قال: ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: ١٥] فهذا تخويف، وقال: ﴿مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٦] الآية! وهذا ترجية، وكذا قوله: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ﴾ [يونس: ١٠٧] الآية! ثم مضى في ذكر التخويف، حتى قال: ﴿وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ٣٢] ثم قال: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ [الأنعام: ٣٦] ونظيره قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [الأنعام: ٣٩] الآية! ثم ذكر ما يليق بالموطن إلى أن قال: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ﴾ [الأنعام: ٤٨] الآية! وأجر في النظر على هذا الترتيب، يلُحْ[١] لك وجه الأصل المنبِّهِ عليه. ولولا الإطالة لبسط من ذلك كثير.

فصل

وقد يغلّب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال:

فيرد التخويف ويتسع مجاله، لكنه لا يخلو من الترجية؛ كما في سورة الأنعام، فإنها جاءت مقررة للخلق[٢]، ومنكرة على من كفر بالله، واخترع من تلقاء نفسه ما لا سلطان له عليه، وصدّ عن سبيله، وأنكر ما لا ينكَر ولدّ فيه وخاصم وهذا المعنى يقتضي تأكيد التخويف، وإطالة التأنيب والتعنيف، فكثرت مقدماته ولواحقه. ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية؛ لأنهم بذلك مدعوون إلى الحق، وقد تقدم الدعاء، وإنما هو مزيد تكرار إعذاراً وإنذاراً، ومواطنُ الاغترار يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية؛ لأن درء المفاسد آكد.

وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها، وذلك في مواطن القنوط ومظنته؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] الآية! فإن ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتَلوا وأكثروا، وزنَوا وأكثروا، فأتوا محمداً ﷺ فقالوا: إن الذي تقول وتدعوا إليه لحسنٌ لو تخبرنا ألنا لِما عملنا كفارة؟ فنزلت. فهذا موطن خوف يخاف منه القنوط، فجيء فيه بالترجية غالبة[٣]. ومثل ذلك الآية الأخرى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ

---

(١) فمثلاً سورة الرحمٰن ثلثها الأول تقريباً آيات دالة على الصانع المبدع سبحانه توطئة لم يجيء بعد من التخويف والترغيب، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه ما خوف منه وما رغب فيه والثلث الثاني غاية التخويف والوعيد. والثالث غاية الترغيب والترجية.

(٢) لعل الأصل (للحق).

(٣) لأنه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة، ولم يشترط شرطاً ما، فلم يقل (لمن يشاء) ثم أكد الأمر بقوله **﴿إنه هو الغفور الرحيم﴾** [يوسف: ٩٨] ومثله يقال في إذهاب الحسنات للسيئات في الآية الآتية بعدها.

ﵟٱلنَّهَارِ وَزُلَفٗا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚﵞ [هود: ١١٤] وانظر في سببها[١] في **«الترمذي»** و**«النسائي»** وغيرهما.

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب؛ وذلك في مظانه الخاصة لا على الإطلاق، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلاً. وقد مرَّ لهذا المعنى بسط في كتاب المقاصد. والحمد لله.

فإن قيل: هذا لا يطرد؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر، فيأتي التخويف من غير ترجية، وبالعكس.

ألا ترى قوله تعالى: ﵟوَيۡلٞ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ ١ﵞ [الهمزة: ١] إلى آخرها! فإنها كلها تخويف، وقوله: ﵟكَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ٧ﵞ [العلق: ٦، ٧] إلى آخر السورة! وقوله ﵟأَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصۡحَٰبِ ٱلۡفِيلِ ١ﵞ [الفيل: ١] إلى آخر السورة! ومن الآيات قوله: ﵟإِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥﵞ - إلى قوله: ﵟفَقَدِ ٱحۡتَمَلُواْ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗاﵞ [الأحزاب: ٥٧، ٥٨].

وفي الطرف الآخر قوله تعالى: ﵟوَٱلضُّحَىٰ ١ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ ٢ﵞ [الضحى: ١، ٢] إلى آخرها! وقوله تعالى: ﵟأَلَمۡ نَشۡرَحۡ لَكَ صَدۡرَكَ ١ﵞ [الشرح: ١] إلى آخرها! ومن الآيات قوله تعالى: ﵟوَلَا يَأۡتَلِ أُوْلُواْ ٱلۡفَضۡلِ مِنكُمۡ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤۡتُوٓاْ أُوْلِي ٱلۡقُرۡبَىٰﵞ [النور: ٢٢] الآية! وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقى هو وعبد الله بن عمرو، فقال ابن عباس أي آية أرجى في كتاب الله؟ فقال عبد الله قوله: ﵟقُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚﵞ [الزمر: ٥٣] الآية! فقال ابن عباس: لكن قول الله: ﵟوَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيﵞ [البقرة: ٢٦٠] قال ابن عباس فرضي منه بقوله «بلى». قال[٢] فهذا لما يعترض في الصدور مما يوسوس به الشيطان. وعن ابن مسعود قال: في القرآن آيتان ما قرأهما عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له. وفسَّر ذلك أبيّ بن كعب بقوله تعالى: ﵟوَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ذَكَرُواْ ٱللَّهَﵞ [آل عمران: ١٣٥] إلى آخر الآية! وقوله: ﵟوَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ١١٠ﵞ [النساء: ١١٠] وعن ابن مسعود أن في النساء خمس آيات ما يسرني أنَّ لي بها الدنيا وما فيها، ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها قوله: ﵟإِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُﵞ [النساء: ٣١] الآية! وقوله: ﵟإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖﵞ [النساء: ٤٠] الآية! وقوله: ﵟإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦﵞ [النساء: ٤٨] الآية! وقوله: ﵟوَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَﵞ [النساء: ٦٤] الآية! وقوله: ﵟوَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ١١٠ﵞ [النساء: ١١٠]، وأشياء من هذا القبيل كثيرة، إذا تتبعت وجدت.

---

(١) حديث ابن مسعود في الرجل الذي عالج المرأة وأصاب منها ما دون الوطء. وجاء يقص عليه ﷺ أمره ويقول (أقض بما شئت) إلى أن قال: فقام الرجل وانطلق، فأتبعه رجلاً فدعاه وتلا عليه هذه الآية.

(٢) أي: أن عبد الله قال لابن عباس: إن هذا في موضوع آخر، كحديث القائل له ﷺ: إني أحدث نفسي بالشيء لأن أكون حممة أحب إلي من أن أتكلم به. فقال له ﷺ «الحمد لله الذي رد أمره إلى الوسوسة» فليس راجعاً إلى أصل الإيمان أو قبول فيه حتى تكون الآية أرجى الآيات كما فهمت.

فالقاعدة لا تطرد؛ وإنما الذي يقال إن كل موطن له ما يناسبه، ولكل مقام مقال، وهو الذي يطرد في علم البيان. أما هذا التخصيص فلا.

فالجواب: أن ما اعترض به غير صاد عن سبيل ما تقدم. وعنه جوابان: إجمالي، وتفصيلي.

فالإجمالي: أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها، شأن الأمور العادية[1] الجارية في الوجود. ولا شك أن ما اعترض به من ذلك قليل، يدل عليه الاستقراء، فليس بقادح فيما تأصل.

وأما التفصيلي: فإن قوله: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝١﴾ [الهمزة: ١] قضية عين في رجل معين[2] من الكفار، بسبب أمر معين، مِن همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعيبه إياه؛ فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح، لا أنه أجرى مجرى التخويف فليس مما نحن فيه. وهذا الوجه جار في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ[3] أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝٧﴾ [العلق: ٦، ٧] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧] الآيتين! جارٍ[4] على ما ذكر؛ وكذلك سورة (الضحى) وقوله: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١﴾ [الشرح: ١] غير ما نحن فيه، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه من المنح. وقوله: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٢] قضية عين لأبي بكر الصديق، نُفّس بها من كربه فيما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة، فجاء هذا الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها، بالإنفاق على قريبه المتصف بالمسكنة والهجرة، ولم يكن ذلك واجباً على أبي بكر، ولكن أحب الله له معالي الأخلاق. وقوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا۟﴾ [الزمر: ٥٣] وما ذكر معها في المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على ما نحن فيه، بل النظر في معاني آيات على استقلالها. ألا ترى أن قوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] أعقب بقوله: ﴿وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٤] الآية! وفي هذا تخويف عظيم مهيّج للفرار من وقوعه: وما تقدم من السبب في نزول الآية يبين المراد، وأن قوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا۟﴾ [الزمر: ٥٣] رافع لما تخوفوه من عدم الغفران لما سلف. وقولُه: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] نظر في معنى آية في الجملة وما يستنبط منها؛ وإلا فقوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ [البقرة: ٢٦٠] تقرير نية إشارة إلى التخويف أن لا يكون مؤمناً،

---

(١) أي: فمع كونها أغلبيّة اعتبرها الشارع في إجراء الأحكام عليها، كما في أحكام السفر، وبناء التكليف على البلوغ الذي هو مظنة العقل، وهكذا، كما تقدم في المقاصد في المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع.

(٢) هو أبي بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاصي بن وائل أو هم جميعاً لأنهم كانوا أغنياء عيابين في النبي ﷺ تنطبق عليهم الأوصاف التي في السورة.

(٣) نزل في أبي جهل وإن كان المراد الجنس. وقد نزلت الآيات بعدما قبلها من السورة بزمن طويل.

(٤) لأنهما نزلتا في أبي ابن سلول ومن معه في قضية الافك، أو فيمن طعنوا عليه ﷺ في زواج صفية بنت حيي بن أخطب.

فلما قال: «بلى» حصل المقصود وقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾ [آل عمران: ١٣٥] كقوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] وقوله ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ﴾ [النساء: ١١٠] داخل تحت أصلنا، لأنه جاء بعد قوله: ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥] ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَن يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ [النساء: ١٠٩]. وقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا﴾ [النساء: ٣١] آت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة إلى هنالك، كأكل مال اليتيم، والحيف في الوصية، وغيرهما. فذلك مما يرجَّى به تقدم[1] التخويف. وأما قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] فقد أعقب بقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا﴾ [النساء: ٤٢] الآية، وتقدم قبلها قوله: ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ﴾ ـ إلى قوله: ﴿عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [النساء: ٣٧]؛ بل قولُه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] جمع التخويف مع الترجية. وكذا قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ﴾ [النساء: ٦٤] الآية! تقدم قبلها وأتى بعدها تخويف عظيم، فهو مما نحن فيه وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨] الآية! جامع للتخويف والترجية، من حيث قيّد غفران ما سوى الشرك بالمشيئة، ولم يُرد ابن مسعود بقوله: «ما يسرني أن لي بها الدنيا وما فيها» أنها آيات ترجية خاصة، بل مراده ـ والله أعلم ـ أنها كليات في الشريعة محكمات، قد احتوت على علم كثير، وأحاطت بقواعد عظيمة في الدين. ولذلك قال. ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها. وإذا ثبت هذا فجميع ما تقدم جار على أن لكل موطن ما يناسبه إنزال القرآن إجراؤه[2] على البشارة والنذارة، وهو المقصود الأصلي لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب وبالله التوفيق.

فصل

ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء؛ لأن حقيقة الإيمان دائرة بينهما. وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴿٥٧﴾﴾ إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ﴿٦٠﴾﴾ [المؤمنون: ٥٧ ـ ٦٠]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ﴾[البقرة: ٢١٨]، وقال: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ [الإسراء: ٥٧].

وهذا على الجملة؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجانب الرجاء إليه أقرب؛ وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه. ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] الآية![3] وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض

---

(١) لعل الأصل (تقدمه) أي فقوله ﴿إن تجتنبوا﴾ [النساء: ٣١] الآية مما يرجى به، لكن سبقه التخويف.

(٢) إجراؤه بدل من إنزال.

(٣) تقدم أن الآية نزلت في أبي ابن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه ﷺ في زواج صفية وسواء أكان هذا أم ذاك فقد نزلت في شأن قوم من الكفار، والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم. =

الأمور فخوفوا وعوتبوا، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ﴾ [الأحزاب: ٥٧] الآية، فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب.

المسألة الخامسة

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي[١] لا جزئي؛ وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية، إما بالاعتبار[٢] أو بمعنى[٣] الأصل، إلا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ.

ويدل على هذا المعنى ـ بعد الاستقراء المعتبر ـ أنه محتاج[٤] إلى كثير من البيان، فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب، كما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وفي الحديث «ما مِن نبيٍّ مِن الأنبياء إلا أُعطِيَ منَ الآياتِ ما مثلُه آمَن عليه البشر وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليَّ، فأرجو أن أكونَ أكثرَهم تابعاً يوم القيامة»[٥] وإنما[٦] الذي أعطي القرآنُ، وأما السنة فبيان له. وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله، لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] الآية. وأنت[٧] تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها في القرآن، إنما بينتها[٨] السنة، وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها.

وأيضاً[٩] فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية، وجدناها قد تضمنها القرآن

= فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الإهمال في بعض الأمور مثل آية ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم﴾ [الحديد: ١٦] الآية لكان ظاهراً وصح تسميته عتاباً. أما الذين يلعنون في الدنيا والآخرة فلا يعد هلاكهم الأبدي عتاباً.

(١) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر، ولا بحال دون حال، ولا زمان دون آخر وأيضاً ليس مفصلاً مستوعباً لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالمجمل. وإنما حملنا الكلية على هذين المعنيين معاً لتنزيل كلامه الآتي عليه ألا ترى إلى قوله (إلا ما خصه الدليل) وإلى قوله: (ويدل على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان) وقوله (وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة الخ).

(٢) أي: باعتبار المآلات وهو المسمى بالاستحسان.

(٣) وهو القياس.

(٤) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع. وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك وهذه الحاجة هي علامة الكلية.

(٥) رواه أحمد والبخاري ومسلم وتمامه «والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله».

(٦) لأنه المشتمل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة، وليس هذا في السنة وإذا كان الذي أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جامعاً لحاجة البشر في دينهم ودنياهم إلا إذا كان مشتملاً على التفاصيل في معاملة الخلق والخالق، لكنه يبقى أن يقال: إنه ورد في الحديث الآخر «أعطيت القرآن ومثله معه»، فهذا الحصر غير مسلم إلا باعتبار الإعجاز الذي في الحديث، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للأحكام الشرعية.

(٧) من تتمة الدليل قبله.

(٨) وسيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل.

(٩) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للأحكام الشرعية.

على الكمال، وهي[١] الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكمِّلُ كلٍّ واحد منها. وهذا كله ظاهر أيضاً[٢] فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن، وقد عدَّ الناسُ قولَه تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] متضمناً للقياس، وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] متضمناً للسنة، وقوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] متضمناً للإجماع وهذا أهم ما يكون. وفي «**الصحيح**» عن ابن مسعود قال: «لعنَ اللَّهُ الواشماتِ والمستوشمات» الخ[٣] فبلغ ذلك امرأة من بني أسد، يقال لها أم يعقوب، وكانت تقرأ القرآن، فأتته فقالت: ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا؟ فذكرتْه، فقال عبد الله: وما لي لا ألعنَ من لعن[٤] رسول الله ﷺ؟ وهو في كتاب الله. فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته. فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] الحديث! وعبد الله من العالمين بالقرآن.

فصل

فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً وفيه[٥] أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه؛ وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم؛ وإلا فمطلق[٦] الفهم العربي لمن حصّله يكفي فيما أعوز من ذلك. والله أعلم.

المسألة السادسة

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة[٧] الشريعة، ولا يعوزه منها شيء. والدليل على ذلك أمور:

منها: النصوص القرآنية. من قوله[٨]: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] الآية! وقوله:

---

(١) انظر بيانه الوافي في المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله (ومنها النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة) الخ.

(٢) لعل الأصل (وأيضاً فالخارج الخ) ليكون دليلاً ثالثاً على الكلية بالمعنيين وتكون هذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولاً. وهو ما يشير إليه قوله (وهذا أهم ما يكون).

(٣) رواه أحمد فيه اختلاف عما هنا. والبخاري. مختصراً في عدة أبواب. ومسلم وأبو داود، ولفظهما أطول مما هنا. وابن ماجه، ولعل روايته أقرب الروايات إلى رواية المؤلف.

(٤) أي: في الحديث السابق. وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله «لعن رسول الله» وقوله **﴿وما آتاكم الرسول﴾** الخ. فالحديث دليل تفصيلي لمسألتها والآية دليل إجمالي.

(٥) يتأمل في الفرق بين كونه كلياً وبين أن فيه أموراً كلية.

(٦) المراد الفهم الناشىء عن الدربة فيه كما تقدم آنفاً لا مجرد أي فهم عربي فرض.

(٧) أي: عالم بالشريعة إجمالاً، لا ينقصه من إجمالها وكلياتها شيء.

(٨) ربما يقال إكماله بالكتاب والسنة، لأنه لم يقل أكملته في خصوص الكتاب.

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ[١] تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] يعني الطريقة المستقيمة[٢] ولو لم يكمل فيها جميع معانيها لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة، وأشباه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما في الصدور، ولا يكون شفاء لجميع[٣] ما في الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء.

ومنها: ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك؛ كقوله عليه الصلاة والسلام «إن هذا القرآن حبلُ الله، وهو النورُ المبين، والشفاء النافع، عصمةٌ لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يعوَجّ فيقوّم، ولا يزيغ فيستعتب، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلُق على كثرة الرد»[٤] الخ فكونه حبل الله بإطلاق، والشفاء النافع، إلى تمامه، دليل على كمال الأمر فيه. ونحو هذا من حديث علي عن النبي عليه الصلاة والسلام، وعن ابن مسعود، «إن كل مؤدِّب يحب أن يُؤتى أدبه وأن أدب الله القرآن»[٥] وسئلت عائشة عن خُلُق رسول الله ﷺ فقالت: «كان خلقه القرآن»[٦] وصدّق ذلك قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: ٤] وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقه بزيادة أو نقصان، ثم قرأ: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ۝٨٢﴾ [الإسراء: ٨٢] وعن محمد بن كعب القرظي في قول الله تعالى: ﴿إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَٰنِ﴾ [آل عمران: ١٩٣] قال: هو القرآن، ليس كلّهم رأى النبيَّ ﷺ. وفي الحديث: «يَؤم الناسَ أقرؤهم لكتاب الله»[٧] وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله، فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة، وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد. وعن عبد الله قال: إذا أردتم العلم فأثيروا[٨] القرآن، فإن فيه علم الأولين والآخرين، وعن عبد الله بن عمر قال: من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه، إلا أنه لا يوحى إليه. وفي رواية عنه: من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه، وما ذاك إلا أنه جامع لمعاني النبوة، وأشباه هذا مما يدل على هذا المعنى.

ومنها: التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه

---

(١) بناء على أن المراد به القرآن: وفيه أقوال أخرى معتبرة.

(٢) وهي النظام الكامل في معاملة الخلق والخالق.

(٣) جاء به من لفظ (ما) العام.

(٤) أخرجه في «التيسير» بطوله عن الترمذي عن علي رضي الله عنه ببعض اختلاف في اللفظ. وقوله (ونحو هذا) الخ إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل المذكور عن علي تحتوي على أمثال هذه المعاني فظاهر. وإن كان مراده أن نحو هذا الحديث حديث آخر مروي عن علي يكون الحديث السابق مروياً عن غير علي أيضاً فراجع.

(٥) رواه في «**الجامع الصغير**» «كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته وأدبة الله القرآن فلا تهجروه» عن البيهقي في شعب الإيمان قال العزيزي حسن. ورواه في «**راموز الحديث**» «كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته وإن أدب الله القرآن فلا تهجروه» عن الديلمي.

(٦) رواه في «**راموز الحديث**» للمناوي عن أحمد.

(٧) صدر حديث طويل رواه في «**التيسير**» عن الخمسة إلا البخاري.

(٨) بالتفهم فيه.

أصلاً؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهلُ الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن[١] الدليل في مسألة من المسائل وقال ابن حزم الظاهري: كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة، نعلمه والحمد لله، حاش القراض، فما وجدنا له أصلاً فيهما ألبتة. إلى آخر ما قال. وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة، وأصلُ الإجارة في القرآن ثابت، وبيّن ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعملُ الصحابة به.

ولقائل أن يقول: إن هذا غير صحيح؛ لما ثبت في الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة في القرآن، وإنما وجدت في السنة، ويصدق ذلك ما في «**الصحيح**» من قوله عليه الصلاة والسلام «لا أُلْفِيَنَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نَهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»[٢] وهذا ذم، ومعناه اعتماد السنة أيضاً، ويصححه قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] الآية! قال ميمون ابن مهران: الرّد إلى الله الرد إلى كتابه؛ والرد إلى الرسول إذا كان حياً، فلما قبضه الله فالرد إلى سنته. ومثله ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا﴾ [الأحزاب: ٣٦] الآية يقال[٣]: إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله، لقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل: ٤٤] وهو جمع بين الأدلة، لأنا نقول: إن كانت السنة بياناً للكتاب ففي أحد قسميها، فالقسم الآخر زيادة على حكم الكتاب؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها[٤] وتحريم الحُمر الأهلية[٥] وكل ذي ناب من السباع[٦] وقيل[٧] لعلي بن أبي طالب: هل عندكم كتاب؟ قال لا: إلا كتاب الله، أو فهم أُعطيَه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة ـ قال قلت: وما في هذا الصحيفة؟ قال العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر. وهذا وإن كان فيه دليل على أنه لا شيء

---

(١) لكن يقال إن لم يجدوا في القرآن وجدوا في السنة. فبعض الأدلة على ما ترى. ويرشح النظر الذي أشرنا إليه ما نقله عن ابن حزم. وما عقب به على استثنائه باب القراض.

(٢) رواه في «**المصابيح**» في ترجمة الحسان، ورواه الشافعي في «**الأم**»، وكذا رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه.

(٣) المناسب أن يكون قد سقط منه كلمة (لا) فهو ينفي من أول الأمر صحة أن يكون هذا جواباً ويدفع توهم الإجابة به. أما ما قيل من أن أصله (ويمكن أن يقال) فإنه لا يناسب قوله بعد (لأنا نقول) إذ هو تعليل لنفي صحة الإجابة به، لا لإمكانها.

(٤) أخرج الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال «نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها، والمرأة على خالتها».

(٥) روى أبو داود عن خالد بن الوليد رضي الله عنه قال: غزوت مع رسول الله ﷺ يوم خيبر، فأتت اليهود إلى رسول الله ﷺ فشكوا أن الناس قد أسرعوا إلى حظائرهم. فقال ﷺ «لا تحل أموال المعاهدين إلا بحقها. وحرام عليكم حمر الأهلية وخيلها وبغالها، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير».

(٦) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كل ذي ناب من السباع فأكله حرام».

(٧) قائله أبو جحيفة ولفظه في «**المصابيح**» «هل عندكم شيء ليس في القرآن؟ فقال: والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن، إلا فهماً يعطى رجل في كتابه أو ما في الصحيفة. قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل» الخ ما هنا. رواه البخاري والنسائي والترمذي.

عندهم إلا كتاب الله، ففيه دليل أن عندهم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصّلت.

والجواب عن ذلك مذكور في الدليل الثاني، وهو السنة[(١)] بحول الله.

ومن نوادر الاستدلال القرآني ما نقل عن علي أنه قال: الحمل[(٢)] ستة أشهر انتزاعاً من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَٰلُهُ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤] واستنباط مالك بن أنس أن من سب الصحابة فلا حظ له في الفيء، من قوله[(٣)] ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا﴾ [الحشر: ١٠] الآية! وقول من قال: «الولد لا يُملك» من قوله[(٤)] ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وقول ابن العربي إن الإنسان قبل أن يكون علقة لا يسمى إنساناً من قوله: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾﴾ [العلق: ٢]، واستدلال منذر بن سعيد على أن العربي غير مطبوع على العربية بقوله: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، وأغرب ذلك استدلال ابن الفخار القرطبي على أن الإيماء بالرؤوس إلى جانب عند الإباية والإيماء بها سفلاً عند الإجابة[(٥)]، أولى مما يفعله المشارقة من خلاف ذلك. بقوله تعالى: ﴿لَوَّوْا۟ رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ﴾ [المنافقون: ٥] الآية! وكان أبو بكر الشبلي الصوفي إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً، فقال له ابن مجاهد؛ أين في العلم إفساد ما ينتفع به؟ فقال: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًۢا[(٦)] بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ﴾ [ص: ٣٣] ثم قال الشبلي: أين في

---

(١) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب.

(٢) جعلوه في الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح، من نوع دلالة الإشارة. وهو ما كان لازماً لم تقصد إفادته. ومثله دلالة الحديث «تمكث شطر دهرها لا تصلي» على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً.

(٣) رأي ابن عمر كما في «**صحيح أبي داود**» أن آية ﴿**ما أفاء الله على رسوله**﴾[الحشر: ٧] الخ استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوؤا الدار والذين جاؤوا من بعدهم، فجعل مالك قولهم ﴿**ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا**﴾[الحشر: ١٠] شرطاً لاستحقاقهم في الفيء لأن قوله: ﴿**يقولون**﴾ حال، فهو قيد في الاستحقاق من الفيء وأي غل أعظم من غل من يسب الصحابة؟ أما على رأي من يجعل قوله ﴿**للفقراء**﴾ الخ كلاماً مستأنفاً فلا يظهر وجه الاستدلال به.

(٤) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله، جمع عبد. فمعناه أنه كيف يجمع بين كونهم عباداً وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله؟ يعني ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن الولد لا يملك لوالده، للتنافي في اللوازم فالقرآن يقرر هذا الحكم بهذه الدلالة الإشارية.

(٥) على فرض أنها تفيد أن الإيماء إلى جانب فيه الإباية، فليس في الآية ما يفيد أن الإيماء سفلاً فيه الإجابة، وأيضاً فأصل الكلام إنكار لفعلهم هذا وأن عادتهم كانت كذلك. وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الأولوية للإشارة عند الإباية يلي الرؤوس. فلذا عده غريباً. ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له.

(٦) إفساد المال في شريعتنا غير جائز. وخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده. وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرهما. وشرع من قبلنا يعمل به ما لم ينسخ. على أنه إذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجمهور ـ لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازي والطبري وكما روي عن ابن عباس والزهري. فإما أن يكون ذلك في شريعته للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم، وإما أن يكون مجرد خدش ليكون علامة على تحبيسها في سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة قال الألوسي: أما أنه أتلفها غضباً لأنها شغلته فقول باطل لا ينظر إليه ا هـ وهذا كله داخل تحت قوله (وفي بعض هذه الاستدلالات نظر).

القرآن أن الحبيب لا يعذب حبيبه؟ فسكت ابن مجاهد وقال له: قل. قال: قوله ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] الآية[١]. واستدل بعضهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] الآية! وفي بعض هذه الاستدلالات نظر.

فصل

وعلى هذا لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن، فإن وجدت منصوصاً على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك، وإلا فمراتب النظر فيها متعددة، لعلها تذكر بعد في موضعها إن شاء الله تعالى. وقد تقدم ـ في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا ـ أن كل دليل شرعي فإما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم، فهو أول مرجوع إليه؛ أما إذا يُرَد من المسألة إلا العمل خاصة فيكفي الرجوع فيها إلى السنة المنقولة بالآحاد، كما يكفي الرجوع فيها إلى قول المجتهد وهو أضعف؛ وإنما يرجع فيها إلى أصلها في الكتاب؛ لافتقاره إلى ذلك في جعلها أصلا يرجع إليه، أو ديناً يدانُ الله به، فلا يكتفي بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كما تقدم.

المسألة السابعة

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام:

قسم: هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه؛ كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها وعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك. فهذا لا نظر فيه هنا.

ولكن قد يدعي فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن. وأنه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة، فإن علم العربية، أو علم الناسخ والمنسوخ، وعلم الأسباب، وعلم المكي والمدني، وعلم القراءات، وعلم أصول الفقه، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن، وأما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك؛ كما تقدم في حكاية الرازي في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَـٰهَا وَزَيَّنَّـٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦﴾ [ق: ٦]. وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه «**بفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**» أن علوم الفلسفة مطلوبة، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها. ولو قال قائل إن الأمر بالضد مما قال لما بَعُدَ في المعارضة.

وشاهِدُ ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم. هل كانوا آخذين فيها؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي ﷺ،

---

(١) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له. ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر إليه وبالعكس، وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سماع كلامها. وما أبعد هذا لا سيما مع ملاحظة الفرق في مادة الجواز: ففي مسألة موسى الجواز عقلي، ومسألة رؤية المرأة وسماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخمسة فلما لم تجز رؤية المرأة والنظر إليها باتفاق لم يجز سماع كلامها.

والجم الغفير. فلينظر امرؤ أين يضع قدمه؟ وثم أنواع أخر يعرفها من زاول هذه الأمور، ولا ينبئك مثل خبير. فأبو حامد ممن قتل هذه الأمور خبرة، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه.

وقسم: هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام، لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهي أو غيرهما، بل من جهة ما هو هو، وذلك ما فيه من دلالة النبوة، وهو كونه معجزة لرسول الله ﷺ، فإن هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرهما، وإنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله، وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء، ولا سورة دون سورة، ولا نمط من دون آخر، بل ماهيته هي المعجزة له، حسبما نبه عليه الصلاة والسلام «ما مِنَ الأنبياء نَبيٌّ إلا أعطِيَ مِنَ الآياتِ ما مِثله آمَن عليه البَشرُ، وإنما كان الذي أوتيته وَحياً أوحاهُ اللَّهُ إليّ، فأرجو أن أكونَ أكثرهم تابعاً يومَ القيامة»[1] فهو بهيأته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام، وفيها عجز الفصحاء اللُّسن، والخصماء اللُّد، عن الإتيان بما يماثله أو يدانيه. ووجه كونه معجزاً لا يحتاج إلى تقريره في هذا الموضع، لأنه كيفما تصور الإعجاز به فماهيته هي الدالة على ذلك، فإلى أي نحو منه مِلْتَ دلكَّ ذلك على صدق رسول الله ﷺ. فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا، وموضعه كتب الكلام.

وقسم: هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله، وخطاب الخلق به. ومعاملته لهم بالرفق والحسنى، من جعله عربياً يدخل تحت نيل أفهامهم، مع أنه المنزه القديم، وكونه تنزَّل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به، قبل النظر إلى ما حواه من المعارف والخيرات. وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم، ويتبين صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد، وهو أصل التخلّق بصفات الله والاقتداء بأفعاله.

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية، والمحاسن الأدبية. فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد.

فمن ذلك: عدم المؤاخذة قبل الانذار، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] فجرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة إلا بعد إرسال الرسل، فإذا قامت الحجة عليهم ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ولكلٍ جزاء مثله.

ومنها: الإبلاغ في إقامة الحجة على ما خاطب بها الخلق؛ فإنه تعالى أنزل القرآن برهانا في نفسه على صحة ما فيه، وزاد على يدي رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما في بعضه الكفاية.

ومنها: ترك الأخذ من أول مرة بالذنب، والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب، مع تماديهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان، وإن استعجلوا به.

---

(١) تقدم بلفظ «ما من نبي من الأنبياء الخ».

ومنها: تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها إلى ذكر ما يستحيي من ذكره في عاداتنا؛ كقوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣] ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ﴾ [التحريم: ١٢] وقوله: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥] حتى إذا وضح السبيل في مقطع الحق، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه، فلا بد منه، وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦] ﴿وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْىِۦ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

ومنها: التأني في الأمور، والجري على مجرى التثبت، والأخذ بالاحتياط، وهو المعهود في حقنا، فلقد أنزل القرآن على رسول الله ﷺ نُجوماً في عشرين سنة، حتى قال الكفار: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ [الفرقان: ٣٢] فقال الله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: ٣٢] وقال: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾﴾ [الإسراء: ١٠٦] وفي هذه المدة كان الإنذار يترادف، والصراط يستوي بالنسبة إلى كل وجهة وإلى كل محتاج إليه، وحين أبى من أبى من الدخول في الإسلام بعد عشر سنين أو أكثر بدؤوا بالتغليظ بالدعاء، فشرع الجهاد لكن على تدريج[1] أيضاً، حكمة بالغة، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان حتى إذا كمل الدين، ودخل الناس فيه أفواجاً، ولم يبق لقائل ما يقول، قبض الله نبيه إليه وقد بانت الحجة، ووضحت المحجة، واشتد أسّ الدين، وقوي عضده بأنصار الله. فللّه الحمد كثيراً على ذلك.

ومنها: كيفية أدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء، فقد بيّن مساقُ القرآن آداباً استقرئت منه، وإن لم ينص عليها بالعبارة فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت في القرآن في الغالب إلا «بيا» المشيرة إلى بعد المنادى، لأن صاحب النداء منزه عن مداناة العباد، موصوف بالتعالي عنهم والاستغناء، فإذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور تستدعي قرب الإجابة: «**منها**»: إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادى وأنه حاضر مع المنادى غير غافل عنه، فدلَّ على استشعار الراغب هذا المعنى، إذ لم يأت في الغالب إلا «ربنا» «ربنا»: كقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ﴾[2] [البقرة: ٢٨٦] ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾ [البقرة: ١٢٧] ﴿رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى﴾ [آل عمران: ٣٥] ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] «**ومنها**»: كثرة مجيء النداء باسم الرب المقتضي للقيام بأمور العباد وإصلاحها، فكان العبد متعلقاً بمن شأنه التربية والرفق والإحسان، قائلاً: يا من هو المصلح لشؤوننا على الإطلاق أتِمَّ لنا ذلك بكذا، وهو مقتضى ما يدعو به. وإنما أتى «اللهم» في مواضع قليلة، ولمعانٍ اقتضتها الأحوال «**ومنها**»: تقديم الوسيلة بين يدي الطلب، كقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٥، ٦] الآية! ﴿رَبَّنَآ إِنَّنَآ ءَامَنَّا﴾ [آل عمران: ١٦] ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ﴾ [آل عمران: ٥٣] ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١] ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ

---

(١) كما سبق: إذن لا إيجاب ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار، ثم مقاتلة المشركين كافة.

(٢) وهذا وما ماثله وإن كان على لسان العباد. إلا أنه بتعليمه تعالى لهم. فلا يقال: إن هذا حكاية لما قالوه. ولا يتأتى أن يغير شيئاً منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذلك شيئاً من آداب مخاطبته تعالى.

فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً﴾ [يونس: ٨٨] الآية! ﴿رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَٱتَّبَعُواْ مَن لَّمْ يَزِدْهُ﴾ - إلى قوله - ﴿وَلَا تَزِدِ ٱلظَّـٰلِمِينَ إِلَّا تَبَارًۢا﴾ [نوح: ٢١ - ٢٨] ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾ [البقرة: ١٢٧] إلى غير ذلك من الآداب التي تؤخذ من مجرد التقرير.

ومن ذلك: أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال، والتخلق بالصفات، تضاف إلى ما هنا. وقد تقدم[١] أيضاً منه جملة في كتاب المقاصد.

والحاصل: أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن التي تقتضيها القواعد الشرعية، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار، ويصححها نصوص الآيات والأخبار.

وقسم: هو المقصود الأول[٢] بالذكر، وهو الذي نبه عليه العلماء، وعرفوه مأخوذاً من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها، على حسب ما أداه اللسان العربي فيه. وذلك أنه محتوٍ من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول: **أحدها**: معرفة المتوجَّه إليه، وهو الله المعبود سبحانه. **والثاني**: معرفة كيفية التوجُّه إليه. **والثالث**: معرفة مآل العبد، ليخاف الله به ويرجوه. وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود، عبَّر عنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] فالعبادة هي المطلوب الأول، غير أنه لا يمكن إلا بمعرفة المعبود، إذ المجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها، فإذا عُرِف - ومن جملة المعرفة به أنه آمر وناهٍ وطالب للعباد بقيامهم بحقه - توجَّه الطلب؛ إلا أنه لا يتأتى دون معرفة كيفية التعبد فجيء بالجنس الثاني. ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات، وكان مآل الأعمال عائداً على العاملين. بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية، وانجر مع ذلك التبشير والإنذار في ذكرها أتى بالجنس الثالث موضحاً لهذا الطرف، وأن الدنيا ليست بدار إقامة، وإنما الإقامة في الدار الآخرة.

فالأول: يدخل تحته علم الذات والصفات والأفعال، ويتعلق بالنظر في الصفات أو في الأفعال النظر في النبوات؛ لأنها الوسائط بين المعبود والعباد، وفي كل أصل ثبت للدين علمياً كان أو عملياً. ويتكمل بتقرير البراهين. والمحاجة لمن جادل خصماً من المبطلين.

والثاني: يشتمل على التعريف بأنواع التعبدات من العبادات والعادات والمعاملات، وما يتبع كل واحد منها من المكمِّلات، وهي أنواع فروض الكفايات وجامعُها[٣] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنظر فيمن يقوم به.

---

(١) في المسألة الخامسة من النوع الثاني، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب من نوع الدلالة التبعية. وبسط المقام هناك فراجعه ليتبين به بعض الحاصل الذي أشار إليه بعد.

(٢) وهو من قسم الدلالة على المعنى الأصلي.

(٣) أي: الجامع من بين فروض الكفايات الذي يتعلق بكل مطلوب وكل منهي عنه في الشريعة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه لا يختص بباب من الشريعة دون باب، بخلاف فروض الكفايات الأخرى. كالولايات العامة، والجهاد. وتعليم العلم. وإقامة الصناعات المهمة، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائي مكمل لجميع أبواب الشريعة. هنا معنى الجمع. وليس المراد بكونه جامعها أنه كلي لها. وأنها جزئيات مندرجة تحته فإنه لا يظهر.

والثالث: يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن: الموت وما يليه، ويوم القيامة وما يحويه، والمنزل الذي يستقر فيه. ومكمِّلُ هذا الجنس الترغيب والترهيب، ومنه الإخبار عن الناجين والهالكين وأحوالهم، وما أداهم إليه حاصل أعمالهم.

وإذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علماً[١]، وقد حصرها الغزالي في ستة أقسام: ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة، وثلاثة هي توابع ومتممة.

فأما الثلاثة فهي تعريف المدعو إليه، وهو شرح معرفة الله تعالى، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال؛ وتعريف طريق السلوك إلى الله تعالى على الصراط المستقيم. وذلك بالتحلية بالأخلاق الحميدة، والتزكية عن الأخلاق الذميمة؛ وتعريف الحال عند الوصول إليه، ويشتمل على ذكر حالَي النعيم والعذاب، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة.

وأما الثلاثة الأخر فهي تعريف[٢] أحوال المجيبين للدعوة، وذلك قصص الأنبياء والأولياء، وسرّه الترغيب، وأحوال الناكبين وذلك قصص أعداء الله، وسره الترهيب؛ والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائغة، وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لا يليق به، وادكار عاقبة الطاعة والمعصية، وسرّه في جنبة الباطل التحذيرُ والإفصاح، وفي جنبة الحق التثبيتُ والإيضاح، والتعريف بعمارة منازل الطريق، وكيفية أخذ الأهبة والزاد، ومعناه محصول ما ذكره الفقهاء في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. وهذه الأقسام الستة تتشعب إلى عشرة وهي ذكر الذات، والصفات، والأفعال، والمعاد، والصراط المستقيم وهو جانب التحلية والتزكية، وأحوال الأنبياء، والأولياء، والأعداء، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام.

المسألة الثامنة

من الناس من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وربما نقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار: فعن الحسن مما أرسله عن النبي ﷺ أنه قال: «ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن ـ بمعنى ظاهر وباطن ـ وكل حرفٍ حدٌّ وكل حدٍّ مَطلَعٌ»[٣] وفسّر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ

---

(١) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم، ولكل جنس مكمل. أما الغزالي فجعل الأجناس الثلاثة علوماً ثلاثة فقط، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر في شعبها، غير أنه جعل الثاني تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتزكية. وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات الخ من التوابع والمتممات. وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة. واعتباره أنسب بمقام الصوفية.

(٢) فالتعريف الأول مكمل للثالث. والتعريف الثاني مكمل للأول. والتعريف الثالث تابع ومكمل للثاني.

(٣) الرواية في «**المصابيح**» عن ابن مسعود «أنزل القرآن على سبعة أحرف. لكل آية منها ظهر وبطن. ولكل حد مطلع» وفي «**روح المعاني**» في مقدمة التفسير (ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع) ومعناه على أظهر ما يفسر به (لكل حرف) أي طريق من طرق ما نزل به (حد) ونهاية ينتهي إليها ما أراده الله منه. (ولكل حد) ونهاية للمراد (مطلع) أي بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذي أراده تعالى.

﴿حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨] والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يُرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهو منزل بلسانهم؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام، وكأن هذا هو معنى ما روي عن علي أنه سئل: هل عندكم كتاب؟ فقال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطِيَه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة. الحديث[١]! وإليه يرجع تفسير الحسن للحديث؛ إذ قال: الظهر هو الظاهر والباطن هو السر. وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢] فظاهر المعنى شيء، وهم عارفون به؛ لأنهم عرب والمراد شيء آخر، وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله، وإذا حصل التدبر لم يوجد[٢] في القرآن اختلاف ألبتة. فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار إليه. ولمَّا قالوا في الحسنة: ﴿هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٩] وفي السيئة: هذا من عند رسول الله، بيَّن لهم أن كلاً من عند الله وأنهم لا يفقهون حديثاً، لكن بيَّن الوجه الذي يتنزل عليه أن كلاً من عند الله بقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٩] الآية! وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤] فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد. وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر. قال بعضهم: الكلام في القرآن على ضربين:

أحدهما: يكون برواية فليس يعتبر فيها إلا النقل.

والآخر: يقع بفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهارَ[٣] حكمةٍ على لسان العبد وهذا الكلام يشير إلى معنى كلام عليّ.

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد[٤] الله تعالى من كلامه وخطابه، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فسر فصحيح ولا نزاع فيه. وإن أرادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوماً عند الصحابة ومن بعدهم، فلا بد من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى، لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب، فلا يكون ظنياً، وما استدل به إنما غايته إذا صح سنده أن ينتظم في سلك المراسيل، وإذا تقرر هذا فلنرجع إلى بيانهما[٥] على التفسير المذكور بحول الله.

---

(١) تقدم.

(٢) فإن الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر. وضرب بعضها ببعض. وعدم التدبر في فقه النصوص حتى تتفق في المقصود منها. وذلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تقييد أو تعميم وهكذا من وجوه الفهم التي ترشد إليها المقاصد الشرعية. وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة في المسألة السابعة.

(٣) أي: قصد إظهار حكمة فهو مفعول لأجله مضاف أي يريد الله إظهار سر ومعنى من المعاني الخفية على لسان عبد من أصفيائه.

(٤) أي: الذي يتوصل إليه بالوسائل التي أشار إليها سابقاً وإلا فالزائغون يدعون أن تأويلاتهم الزائغة هي مراد الله تعالى. لكنه يحتاج في بعض ذلك إلى زيادة بصيرة كما في مسألة ابن عباس وعمر المذكورة. وسيأتي له في فصل المسألة التاسعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد لله تعالى. وينزاح بتحققها دعاوى الزائفين والمحرفين.

(٥) أي: الظاهر والباطن على التفسير الذي ارتضاه.

وله أمثلة تبين معناه بإطلاق، فعن ابن عباس قال: كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي ﷺ فقال له عبد الرحمٰن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله؟ فقال له عمر: إنه من حيث تعلم. فسألني عن هذه الآية: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ①﴾ [النصر: ١] فقلت: إنما هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه إياه. وقرأ السورة إلى آخره، فقال عمر: والله ما أعلم منها إلا ما تعلم. فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه ﷺ أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه، وباطنها: أن الله نعى إليه نفسه: ولمَّا نزل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] الآية! فرح الصحابة وبكى عمر، وقال[1]: ما بعد الكمال إلا النقصان، مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام. فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً. وقال تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ﴾ [العنكبوت: ٤١] الآية! قال الكفار: ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن؟ ما هذا كلام الإله. فنزل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦] فأخذوا بمجرد الظاهر، ولم ينظروا في المراد، فقال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٦] الآية! ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذي هو لهو ولعب وظل زائل، وترك ما هو مقصود منها، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى، وهذا هو باطنها على ما تقدم[2] من التفسير، ولما قال تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ㉚﴾ [المدثر: ٣٠] نظر الكفار إلى ظاهر العدد، فقال أبو جهل فيما روي: لا يعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم، فبيّن الله تعالى باطن الأمر بقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً﴾ إلى قوله: ﴿وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾؟ [المدثر: ٣١] وقال: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨] فنظروا إلى ظاهر الحياة الدنيا، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨] وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [لقمان: ٦] الآية! لمّا نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره الكافر النضر بن الحارث بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء. فهذا هو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله وقال تعالى في المنافقين: ﴿لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِى صُدُورِهِم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: ١٣] وهذا عدم فقه منهم، لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء، وأنه هو مصرف الأمور فهو الفقيه. ولذلك قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الحشر: ١٣] وكذلك قوله تعالى: ﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢٧] لأنهم نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا.

فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه.

---

(١) قال الألوسي: أخرجه ابن أبي شيبة عن عنترة.

(٢) وسيأتي له مزيد بسط في المسألة الثالثة من مبحث التعارض.

فصل

فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر.

فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن، فإذا فهم الفرق بين ضيِّق في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾(١) [الأنعام: ١٢٥] وبين ضائق في قوله: ﴿وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ [هود: ١٢]، والفرق(٢) بين النداء بيا أيها الذين آمنوا(٣) أو يا أيها الذين كفروا(٤)، وبين النداء بيا أيها الناس(٥) أو بيا بني آدم(٦)، والفرق بين ترك العطف في قوله: ﴿إِنَّ(٧) ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ [البقرة: ٦] والعطف في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [لقمان: ٦] وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين والفرق بين تركه أيضاً في قوله :﴿مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [الشعراء: ١٥٤] وبين الآية الأخرى: ﴿وَمَآ أَنتَ(٨) إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [الشعراء: ١٥٤]، والفرق بين الرفع(٩) في قوله: ﴿قَالَ سَلَٰمٌ﴾ [هود: ٦٩] والنصب فيما قبله من قوله: ﴿قَالُواْ سَلَٰمًا﴾ [هود: ٦٩] والفرق بين الإتيان بالفعل(١٠) في التذكر من قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ﴾ [الأعراف: ٢٠١] وبين الإتيان باسم الفاعل في الإبصار من قوله: ﴿فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١]، أو فهم الفرق بين إذا وإن في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ(١١)

---

(١) صفة مشبهة دالة على الثبوت والدوام في حق من يرد الله أن يضله بخلاف (ضائق) اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد وأنه أمر عارض له ﷺ.

(٢) ويبقى الكلام في أن هذا الفرق يرجع في جميع ما ذكره إلى المعاني الثانوية التي هي منازع بيانية، أو أنه يرجع إلى المعاني الوضعية في بعض الأمثلة.

(٣) مدني خاص. (٤) مكي خاص.

(٥)و (٦) للناس كافة.

(٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب، تقريراً لكونه يقيناً لا شك فيه. وفي ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالإصرار على الكفر والضلال، بحيث لا يجدي فيهم الإنذار ولا يستفيدون من الكتاب. فالآية تكميل لما قبلها، فالمحل للفصل. أما آية ﴿ومن الناس﴾ فالمقصود منها مع سابقتها أن الناس على صنفين مهتد هاد، وضال مضل. وبينهما التضاد. فالمحل للوصل. فقوله (وكلاهما تقدم عليه الخ) يعني الذي كان يقتضي الوصل لشبه التضاد المعتبر جامعاً. وهذا من المنازع البلاغية وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول (من الأمور المعتبرة الخ) وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعاني الأولية. ومثله يقال في دلالة الفعل واسم الفاعل.

(٨) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلاً من التسحير والبشرية منافٍ للرسالة. أما في آية ﴿ما أنت﴾ فإنما قصدوا كونه مسحراً وأكدوه بأنه بشر مثلهم وفي الكشف غير هذا الوجه مما يقتضي أن كلاً له موضع اختصاصه. هذا ومعلوم أن الآيتين في قصتين متغايرتين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام. الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين.

(٩) لقصد الثبات، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم؛ لأنهما جملة اسمية.

(١٠) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس، بخلاف الإبصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يغطيه مس الشيطان. فتجدد التذكر يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائماً بنفوسهم أي يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر.

(١١) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية. ولما كانت هذه الحسنات شائعة عامة الوقوع، =

قَالُواْ لَنَا هَٰذِهِۦۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓۗ﴾ [الأعراف: ١٣١] وبين «جاءتهم» و«تصبهم» بالماضي مع إذا، والمستقبل مع إن، وكذلك قوله: ﴿وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةٗ فَرِحُواْ بِهَاۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ إِذَا هُمۡ يَقۡنَطُونَ ٣٦﴾ [الروم: ٣٦] مع إتيانه بقوله «فرحوا» بعد إذا و«يقنطون» بعد إن، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخري أهل البيان ـ فإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن.

ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة، فقال الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] الآية! وقال تعالى: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٣] وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها؛ إذ لم يؤتوا على هذا التقدير إلا من باب ما يستطيعون مثله في الجملة، ولأنهم دُعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذي هو مراد الله من إنزاله، فإذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتي به وحصل الإذعان، وهو باب[١] التوفيق والفهم لمراد الله تعالى.

وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية، والإقرار لله بالربوبية، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله.

ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً. ومن ذلك أنه لما نزل: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافٗا كَثِيرَةٗۚ﴾ [البقرة: ٢٤٥] قال أبو الدحداح: إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا. هذا معنى الحديث وقالت[٢] اليهود: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُۘ﴾ [آل عمران: ١٨١] ففهم أبي الدحداح هو الفقه، وهو الباطن المراد، وفي رواية قال أبو الدحداح: يستقرضنا وهو غني؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «نعم لِيُدْخلكم الجنة» وفي الحديث قصة[٣] وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر، ثم حمل استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير، عافانا الله من ذلك.

ومن ذلك: أن العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه، ألا ترى قوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ

= بمقتضى العناية الإلهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة، كانت متحققة، فجيء فيها بالماضي وبإذا. وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التي يراد منها البلاء نادرة الوقوع ولا تتعلق الإرادة بها إلا تبعاً، فإن النقمة بمقتضى العناية الإلهية إنما تستحق بالأعمال جيء فيها بأداة الشك، ولفظ الفعل المستقبل، وتنكير السيئة.

(١) أي: فالإعجاز الذي يترتب على فصاحته يقصد منه أثره، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والتفهم في مراده. فما كان مؤدياً إلى العجز على المعارضة وإلى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر. وما يجيء بعد ذلك من ثمرة الاعتراف. وهو فهم المعاني التي يتحقق بها للعبد وصف العبودية بمواجبها، فذلك من الباطن المراد والمقصود من الإنزال.

(٢) راجع «**روح المعاني**» في الآية.

(٣) رواها في «**الطبري**» عن ابن مسعود، وملخص أن أبا الدحداح أقرض الله عقب هذه المقاولة حائطاً فيه ستمائة نخلة.

تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨] وفي الأخرى: ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: ٩] والشكر ضد الكفر، فالإيمان وفروعه هو الشكر. فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذاالقصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب، وحصّل باطنه على التمام. وإن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط، فهذا خارج عن المقصود، وواقف مع ظاهر الخطاب، فإن الله قال: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ٥] ثم قال: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥] فالمنافق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر، من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخلية سبيلهم، فعملوا على الاحراز من عوادي الدنيا، وتركوا المقصود من ذلك، وهو الذي بينه القرآن، من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة، فإذا كانت الصلاة تشعر بإلزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره، فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يعدّ ممن فهم باطن القرآن؟ وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير، عوداً عليه بالمزيد، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدائها لا قصد له إلا ذلك، كيف يكون شاكراً للنعمة؟ وكذلك من يُضارّ الزوجة لتنفكّ له من المهر على غير طيب النفس لا يعدّ عاملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] حتى يجري على معنى قوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: ٤].

وتجري هنا مسائل الحيل أمثلةً لهذا المعنى؛ لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة.

وكذلك تجري مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؛ كما قال[1] الخوارج لعليّ: إنه حكَّم الخلق في دين الله، والله يقول: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠] وقالوا: إنه محا نفسه من إمارة المؤمنين، فهو إذاً أمير الكافرين، وقالوا لابن عباس: لا تناظروه؛ فإنه ممن قال الله فيهم: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨] وكما زعم أهل التشبيه في صفة الباري حين أخذوا بظاهر قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١] ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١] ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: ٦٧] وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين، فأسرفوا ما شاؤوا. فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حكّم الخلق في دينه في قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] وقوله: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٣٥] لعلموا أن قوله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠] غير مناف لما فعله عليّ، وأنه من جملة حكم الله؛ فإن تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده، فكذلك ما كان مثله مما فعله علي. ولو نظروا إلى أن محو الاسم من أمر لا يقتضي إثباته لضده، لما قالوا إنه أمير الكافرين. وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها، وأن الرب منزه عن سمات المخلوقين.

---

(١) هو وما يأتي بعد في قوله (فلو نظر الخ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق في المسألة الثانية من مبحث الأحكام.

وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فمبقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً. وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه.

المسألة التاسعة

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجرداً لا إشكال فيه؛ لأن المُوالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ﴾ [النحل: ١٠٣] ثم رد الحكاية عليهم بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم. والبشر هنا حبر، وكان نصرانيا فأسلم، أو سلمان، وقد كان فارسياً فأسلم، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّۗ﴾ [فصلت: ٤٤] وقد علم أنهم لم يقولوا شيئاً من ذلك، فدل على أنه عندهم عربي. وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.

فإذاً كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس[١] من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادّعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل. وقد مر[٢] في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى. والحمد لله.

ومن أمثلة هذا الفصل ما ادّعاهُ مَن لا خلاق له من أنه مسمى في القرآن؛ كَبَيان بن سمعان، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨] الآية! وهو من الترهات بمكان مكين؛ والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد. ولو جرى له على اللسان العربي لعدّه الحمقى من جملتهم[٣]، ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه. عافانا الله، وحفظ علينا العقل والدين بمَنِّه وإذا كان بيانٌ في الآية عَلماً له فأي معنى لقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾؟ [آل عمران: ١٣٨] كما يقال: هذا زيد للناس. ومثله في الفحش من تَسمّى بالكِسف، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا﴾ [الطور: ٤٤] الآية! فأي معنى يكون للآية على زعمه الفاسد؟ كما تقول: وإن يروا رجلاً من السماء ساقطاً يقولوا سحابٌ مركومٌ. تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. وبيان بن سمعان هذا هو الذي تنسب إليه البيانية من الفرق[٤] وهو ـ فيما زعم ابن قتيبة ـ أوّلُ من قال بخلق القرآن، والكِسف هو أبو منصور الذي تنسب إليه المنصورية.

---

(١) سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير. (٢) في النوع الثاني في وضع الشريعة للأفهام.

(٣) لعل الأصل (من جملة أدلتهم) أي: لكان أتباعه يعدون هذا دليلاً على صحة زعمهم في هذا الرجل، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره كما قال. فلم يجعلوا قوله إن الله يشير إليه في كتابه الخ، لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه، لنبوه ظاهراً وباطناً عن الجادة. وتقدم له في المقاصد أن هذا المثال مما فقدت فيه شروط صحة التأويل لفظاً ومعنى.

(٤) من الرافضة وقد قتله خالد القسري وأراح العباد من شره.

وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعي المسمى بالمهدي حين ملك إفريقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره، وكان أحدهما يسمى بنصر الله، والآخر بالفتح، فكان يقول لهما: أنتما اللذان ذكركما الله في كتابه فقال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١﴾ [النصر: ١] قالوا: وقد كان عمل ذلك في آيات من كتاب الله تعالى، فبدل قوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] بقوله: كتامة خير أمة أخرجت للناس. ومن كان في عقله لا يقول مثل هذا، لأن المتسميين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئين من السنين من وفاة رسول الله ﷺ، فيصير المعنى: إذا مت يا محمد ثم خلق هذان ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبح الآية! فأي تناقض وراء هذا الإفك الذي افتراه الشيعي؟ قاتله الله.

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع. ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالاً؛ لأن الله قال: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣] فلم يحرم شيئاً غير لحمه، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس. ومنهم من فسر الكرسي في قوله: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] بالعلم، مستدلين ببيت لا يعرف، وهو:

ولا بكرسىء علم الله مخلوق

كأنه عندهم: ولا يعلم علمه. وبكرسىء مهموز، والكرسي غير مهموز. ومنهم من فسر غوى في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] أنه تَخم من أكل الشجرة، من قول العرب «غَوِي الفصيل يَغوي غوىً» إذا بُشِّم من شرب اللبن وهو فاسد؛ لأن غوِي الفصيل فعِل والذي في القرآن على وزن فعَلَ ومنهم من قال في قوله: «ولقد ذَرأْنا لجهنَّمَ» أي ألقينا فيها، كأنه عندهم من قول الناس «ذَرَتْهُ الريح»، وذرأ مهموز، وذرا غير مهموز. وفي قوله: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾ [النساء: ١٢٥] أي فقيراً إلى رحمته، من الخَلة بفتح الخاء، محتجين على ذلك بقول زهير وإن أتاهُ خليلٌ يومَ مسألةٍ. قال ابن قتيبة: أي فضيلة لإبراهيم في هذا القول؟ أما يعلمون أن الناس فقراء إلى الله؟ وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل: موسى كليم الله، وعيسى روح الله؟ ويشهد له الحديث: «لو كنت متَّخِذاً خليلاً غير ربي لاتخذتُ أبا بكر خليلاً، إن صاحبكم خليل الله»[1] وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأي، وقد أداهم ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربي ولا لمعناه برهان كما رأيت. وإنما أكثرت من الأمثلة وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية، والمعنى على ما علمت، لتكون تنبيهاً على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها.

فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضاً مما تقدم في المسألة قبلها، ولكن يشترط فيه شرطان:

(١) رواية مسلم باسقاط لفظ (غير ربي).

أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في «**لسان العرب**»، ويجري[1] على المقاصد العربية.

والثاني: أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

فأما **الأول**: فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً؛ فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً بإطلاق، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلاً، إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده إليه، ولا مرجِّح يدل على أحدهما، فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر. وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم. والأدلة المذكورة في أن القرآن عربي جارية هنا.

وأما **الثاني**: فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء.

وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن؛ لأنهما موفران فيه. بخلاف ما فسر به الباطنية؛ فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر فقد قالوا في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ [النمل: ١٦] إنه الإمام ورث النبي علمه. وقالوا في «الجنابة» إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق، ومعنى «الغسل» تجديد العهد على من فعل ذلك، ومعنى «الطهور» هو التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام، «والتيمم» الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام، «والصيام» الإمساك عن كشف السر، «والكعبة» النبي، «والباب» عليّ، «والصفا» هو النبي، «والمروة» عليّ، «والتلبية» إجابة الداعي، «والطواف سبعاً» هو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة، «والصلوات الخمس» أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام، «ونار إبراهيم» هو غضب نمروذ لا النار الحقيقية، وذبح «إسحاق» هو أخذ العهد عليه، «وعصا موسى» حجته التي تلقفت شُبه السحرة، «وانفلاق البحر» افتراق علم موسى عليه السلام فيهم، «والبحر» هو العالم، «وتظليل الغمام» نصب موسى الإمام لإرشادهم «والمن» علم نزل من السماء، «والسلوى» داع من الدعاة «والجراد والقمل والضفادع» سؤالات موسى وإلزاماته التي تسلطت عليهم. «وتسبيح الجبال» رجالٌ شِدَاد في الدين، «والجن الذين ملكهم سليمان» باطنية ذلك الزمان. «والشياطين» هم الظاهرية الذين كلفوا الأعمال الشاقة، إلى سائر ما نقل من خباطهم الذي هو عين الخبال، وضُحْكة السامع، نعوذ بالله من الخذلان. قال القتبي وكان بعض أهل الأدب يقول: ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر! فإنه قال ذات يوم: ما سمعت بأكذب من بني تميم، زعموا أن قول القائل:

بيتٌ زُرارةُ محتبٍ بفِنائه ... ومُجاشعٌ وأبو الفوارس نَهْشَلُ

---

(١) أي: بحيث يجري الخ.

إنه في رجل منهم. قيل له: فما تقول أنت فيه: قال: البيت بيت الله، وزرارة الحج[(١)]. قيل: فمجاشع؟ قال: زمزم جشعت بالماء، قيل: فأبو الفوارس؟ قال. أبو قبيس. قيل: فنهشل؟ قال: نهشل أشده[(٢)] وصمَت ساعة، ثم قال: نعم، نهشل مصباح الكعبة، لأنه طويل أسود فذلك نهشل انتهى ما حكاه.

فصل

وقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هذا القبيل، أو من قبيل الباطن الصحيح. وهي منسوبة لأناس من أهل العلم، وربما نسب منها إلى السلف الصالح.

فمن ذلك: فواتح السور، نحو ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١] و﴿الٓمٓصٓ ۝١﴾ [الأعراف: ١] و﴿حمٓ ۝١﴾ [الدخان: ١] ونحوها فسرت بأشياء، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ما ليس كذلك. فينقلون عن ابن عباس أن ﴿الٓمٓ ۝١﴾ [البقرة: ١] أن «ألف» الله، و«لام» جبريل، و«ميم» محمد ﷺ. وهذا إن صح في النقل فمشكل؛ لأن هذا النمط من التصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقاً، وإنما أتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظي أو الحالي: كما قال: قلت لها: قفي فقالت: قاف. وقال: قالوا جميعاً كلهم بلا فا وقال: ولا أريد الشر إلا أن تا. والقول في ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١] ليس[(٣)] هكذا، وأيضاً فلا دليل من خارج يدل عليه؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله، لأنه من المسائل التي تتوفر الدواعي على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه. ولمَّا لم يثبت شيء من ذلك دل على أنه من قبيل المتشابهات؛ فإن ثبت له دليل يدل عليه صير إليه.

وقد ذهب فريق إلى أن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء، وأن القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهي العربية. وهو أقرب من الأول. كما أنه نقل أن هذه الفواتح أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله، وهو أظهر الأقوال. فهي من قبيل المتشابهات. وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبيهاً على مدة هذه الملة، وفي السير ما يدل على هذا المعنى، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدل بها على أعدادها، وربما لا يوجد مثل هذا لها ألبتة، وإنما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير.

فأنت ترى هذه الأقوال مشكلة إذا سبرناها بالمسبار المتقدم؛ وكذلك سائر الأقوال المذكورة في الفواتح مثلها في الإشكال وأعظم. ومع إشكالها فقد اتخذها جمع من المنتسبين إلى العلم، بل إلى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور، حججاً في دعاوٍ ادّعوها على القرآن، وربما نسبوا شيئاً من ذلك علي بن أبي طالب، وزعموا أنها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على

---

(١) صوابه (الحِجر بكسر الحاء) كما هو الرواية عن ابن قتيبة.

(٢) الرواية (أشدها) أي: أصعبها في بيان معناه.

(٣) الأمثلة الثلاثة، أدلتها من اللفظ، وليس في ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١] ما يدل على هذا التفسير من اللفظ. وقوله (وأيضاً) أي ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضاً، وهو ما سماه بالدليل الحالي أي: غير المقالي وقوله (لو صح الخ) تأكيد لإضعاف هذا المعنى، فإن الراجح أن أوائل السور من المتشابه الذي اختص الله بعلمه.

أحوال الدنيا والآخرة، وينسبون ذلك إلى أنه مراد الله تعالى في خطابه العرب الأمية التي لا تعرف شيئاً من ذلك وهو إذا سلم أنه مراد في تلك الفواتح في الجملة، فما الدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه، وضرب[١] بعضها ببعض، ونسبتها إلى الطبائع الأربع، وإلى أنها الفاعلة في الوجود، وأنها مجمل كل مفصل، وعنصر كل موجود، ويرتبون في ذلك ترتيباً جميعه دعاوٍ محالةٌ على الكشف والاطلاع، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال، كما أنه لا يعد دليلاً في غيرها، كما سيأتي بحول الله.

فصل

ومن ذلك: أنه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه. فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] أي أضداداً. قال: وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء. الطَّواعة إلى حظوظها ومنهيها بغير هدى من الله. وهذا يشير إلى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد، حتى لو فصل لكان المعنى: فلا تجعلوا لله أنداداً لا صنماً ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا. وهذا مشكل الظاهر جداً: إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً؛ ولكن له وجه جارٍ على الصحة، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية، ولكن أتى بما هو ند[٢] في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن من جهتين:

إحداهما:[٣] أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار، فيجريه فيما لم تنزل فيه، لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لنده الجاري على مناقضته. والنفسُ الأمارة هذا شأنها؛ لأنها تأمر صاحبها بمراعاة حظوظها، لاهيةً أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها. وهذا هو الذي يعني به الند في نده؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى

---

(١) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أمم سابقة ولاحقة. ومن ذلك أن محيي الدين بن العربي ذكر في «فتوحاته» عند تفسير قوله تعالى: ﴿وكل شيء أحصيناه كتاباً﴾ [النبأ: ٢٩] أن الله أودع في القرآن من العلوم ما هي خارجة عن حصرنا لها. وقال: سألت بعض العلماء هل يصح لأُحد حصر أمهات هذه العلوم؟ فقال: إنها مائة ألف نوع وستمائة نوع. كل نوع منها يحتوي على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى.

(٢) أي: جاء بالمعنى في (الند) وأجراه في الآية وإن لم تنزل فيه، لكونه يعتبر شرعاً كالند الذي نزلت فيه، ويشهد لاعتبار هذا الإجراء وجهان: أحدهما: في نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب. والثاني: أعم من ذلك. وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التي أنزلت في الكفار عليهم، فاجتنبوا لذلك ما ورد خاصاً بالكفار مما اقتضى اتصاف هؤلاء بالحرمان. ولو كان من أصل المباحات، كالتوسع في أخذ الحظوظ الدنيوية.

(٣) في الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى. وذلك لأن (كون الناظر في معنى الآية، أخذ معنى - إلى قوله: أو يقاربه) هذا المقدار عام. وهو شرح لموضوع المعاني الاعتبارية التي يلتفت إليها الصوفية، وليس خاصاً بالجهة الأولى. بل هو جارٍ في الجهة الثانية وغيرها في كل ما روعي فيه معنى اعتباري. فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله (في الاعتبار الشرعي) ثم يقول: وهذا الاعتبار الذي اعتبره سهل يشهد له وجهان: أحدهما خاص بالموضوع، وهو الآية الأولى فحقيقة الند الخ والثاني عام، وهو الآية الثانية. ويقول في الثانية إن لأهل الإسلام نظراً واعتباراً في الآية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه، ويشرحه كما شرح مسألة الند - لو صنع ذلك لاتضح المقام واتسق الكلام.

بعينه. وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] وهم لم يعبدوهم من دون الله، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان، فما حرموا عليهم حرموه، وما أباحوا لهم حللوه[١]، فقال الله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] وهذا شأن المتبع لهوى نفسه.

والثانية: أن الآية وإن نزلت في أهل الأصنام فإن لأهل الإسلام فيها نظراً بالنسبة إليهم ألا ترى أن عمر بن الخطاب قال[٢] لبعض من توسع في الدنيا من أهل الإيمان: أين تذهب بكم هذه الآية ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠]؟ وكان هو يعتبر نفسه بها، وإنما أنزلت في الكفار لقوله: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ عَلَى ٱلنَّارِ أَذْهَبْتُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٠] الآية! ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص فإذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة إلى النفس الأمارة في قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] والله أعلم.

فصل

ومن المنقول عن سهل أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥] قال[٣]: لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة، وإنما أراد معنى مساكنة الهمة لشيء هو غيره، أي لا تهتم بشيء هو غيري. قال: فآدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه. قال: وكذلك كل من ادعى ما ليس له وساكنَ قبله ناظراً إلى هوى نفسه، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره، وينصره على عدوه وعليها. قال: وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه إلى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة، لأن البلاء في الفرع[٤] دخل عليه من أجل سكون القلب إلى ما وسوست به نفسه، فغلب الهوى والشهوةُ العلمَ والعقل بسابق القدر، إلى آخر ما تكلم به.

وهذا الذي ادّعاه في الآية خلاف ما ذكره الناس من أن المراد النهي عن نفس الأكل لا

---

(١) أي: مع أن المحرم والمحلل هو الله. فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أوامر الله كان فيه معنى اتخاذها لله نداً، كما أن في ائتمارهم وانتهائهم بأوامر الأحبار هذا الاتخاذ الذي قرره القرآن. ولذلك قال (وهذا هو شأن المتبع لهوى نفسه).

(٢) وتقدم أنه أخذه من حديث «أو في شك أنت يا ابن الخطاب؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم» الحديث فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم في مبحث العموم والخصوص.

(٣) جعل كلامه في الآية تفسيراً ومراداً من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين بخلاف ما تضمنه الفصل السابق فإنه جعله معنى إشارياً، وهو وجيه. وبخلاف ما يأتي في بقية هذا الفصل عن سهل أيضاً فإنه لم يقبله ولا على المعنى الإشاري ـ إلا في قوله ﴿يؤمنون بالجبت﴾ [النساء: ٥١] على وجه لأنه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير ولم ينطبق عليه المعنى الاعتباري الذي يتفجر لأهل البصائر من المعاني الشرعية كما سبق وكما يأتي في المسألة التالية وقوله (مع ما جبلت الخ) أي: يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته، وهو هنا حبه للخلود الذي يقتضي أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده.

(٤) أي: هذه الجزئية يعني أنه لم يبتل في أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوين الأمر في هذه المخالفة بأنها من الصغائر لا من الكبائر.

عن سكون الهمة لغير الله، وإن كان ذلك منهياً عنه أيضاً ولكن له وجه يجري عليه لمن تأوّل، فإن النهي إنما وقع عن القرب لا غيره، ولم يَرد النهي عن الأول تصريحاً، فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به. وأيضاً فلا يصح حمل النهي على نفس القرب مجرداً؛ إذ لا مناسبة فيه تظهر، ولأنه لم يقل به أحد، وإنما النهي عن معنى في القرب، وهو إما التناول والأكل، وإما غيره وهو شيء ينشأ الأكل عنه، وذلك مساكنة الهمة، فإنه الأصل في تحصيل الأكل. ولا شك في أن السكون لغير الله لطلب نفع أو دفع منهيٍّ عنه، فهذا التفسير له وجه ظاهر، فكأنه يقول لم يقع النهي عن مجرد الأكل من حَيث هوَ أكل بل عما ينشأ عنه الأكل من السكون لغير الله، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده، فلمّا لم يفعل وسكن إلى أمر في الشجرة غرّه به الشيطان، وذلك الخلد المدعى، أضاف الله إليه لفظ العصيان، ثم تاب عليه، إنه هو التواب الرحيم.

ومن ذلك: أنه قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ٩٦] الآية، باطن البيت قلب محمد ﷺ، يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد واقتدى بهدايته. وهذا التفسير يحتاج إلى بيان، فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب، ولا فيه من جهتها وضعٌ مجازي مناسب، ولا يلائمه[(١)] مساق بحال. فكيف هذا؟ والعذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير[(٢)] للقرآن فزال الإشكال إذاً. وبقي النظر في هذه الدعوى، ولا بد إن شاء الله من بيانها[(٣)].

ومنه: قوله في تفسير قول الله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾ [النساء: ٥١] قال: رأس الطواغيت كلها النفس الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها للمعصية. وهو أيضاً من قبيل ما قبله؛ وإن فرض أنه تفسير فعلى ما مر[(٤)] في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢].

وقال في قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النساء: ٣٦] الآية! أما باطنها فهو القلب، ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ [النساء: ٣٦] النفس الطبيعي، ﴿وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾ [النساء: ٣٦] العقل المقتدي بعمل الشرع ﴿وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [النساء: ٣٦] الجوارح المطيعة لله عز وجل. وهو من المواضع المشكلة في كلامه، ولغيره مثل ذلك أيضاً؛ وذلك أن الجاري على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ما هو الظاهر، من أن المراد بالجار ذي القربى وما ذكر معه ما يفهم منه ابتداء، وغيرُ ذلك لا يعرفه العرب، لا من آمن منهم ولا من كفر، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يماثله أو يقاربه، ولو كان عندهم معروفاً لنُقل، لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة، ولا يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، ولا هم أعرف بالشريعة منهم، ولا أيضاً ثَمّ دليل يدل على صحة هذا التفسير،

---

(١) أي: فهو فاقد للشرطين المتقدمين في التفسير.

(٢) أي: بل معنى إشاري.

(٣) وسيأتي البيان في المسألة العاشرة، وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودي الخارج عن القرآن كهذا فإن يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة.

(٤) أي: يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار. لكنه فيما مر نفى أن يكون تفسيراً، وكان هذا أهم شيء في الجواب عن كلامه في معنى: ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢].

لا من مساق الآية، فإنه ينافيه[١] ولا من خارج، إذ لا دليل عليه كذلك،، بل مثل هذا أقرب إلى ما ثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم.

وقال في قوله: ﴿صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ﴾ [النمل: ٤٤] «الصرح» نفس الطبع، «والممرد» الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى؟ بالترك من الله تعالى العصمة لعبده. وفي قوله: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوٓاْ﴾ [النمل: ٥٢] أي قلوبهم عند إقامتهم على ما نُهوا عنه؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهيون، والبيوت القلوب، فمنها عامرة بالذكر، ومنها خراب بالغفلة عن الذكر. وفي قوله :﴿فَانظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [الروم: ٥٠] قال: حياة القلوب بالذكر. وقال في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الروم: ٤١] الآية! مثَّل الله القلبَ بالبحر، والجوارح بالبر، ومثَّله أيضاً بالأرض التي تزهي بالنبات. هذا باطنه.

وقد حمل بعضهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ [البقرة: ١١٤] على أن المساجد القلوب تمنع بالمعاصي من ذكر الله. ونقل في قوله تعالى: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] أن باطن النعلين هو الكونان: الدنيا، والآخرة، فذكر عن الشبلي أن معنى ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] اخلع الكل منك تصل إلينا بالكلية وعن ابن عطاء ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] عن الكون فلا تنظر إليه بعد هذا الخطاب. وقال: النعل النفس، والوادي المقدس دين المرء، أي: حان وقت خلوِّك من نفسك، والقيام معنا بدينك. وقيل غير ذلك مما يرجع إلى معنى لا يوجد في النقل عن السلف.

وهذا كله إن صح نقله خارجٌ[٢] عما تفهمه العرب، ودعوى[٣] ما لا دليل عليه في مراد الله بكلامه، ولقد قال الصديق: أيُّ سماءٍ تظلّني وأيُّ أرضٍ تقِلّني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟ وفي الخبر: «من قال في القرآن برأيه فأصابَ فقد أخْطَأ»[٤] وما أشبه ذلك من التحذيرات. وإنما احتيج إلى هذا كله لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء، وربما ألمّ الغزالي بشيء منه في «**الإحياء**» وغيره وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم، فإن الناس في أمثال هذه الأشياء بين قائلَين: منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره، ويعتقد أن ذلك هو مراد الله تعالى من كتابه، وإذا عارضه ما ينقل في كتب التفسير على خلافه فربما كذب به أو أشكل عليه. ومنهم من يكذب به على الإطلاق؛ ويرى أنه تقوُّل وبهتان، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حذا حذوهم، وكلا الطريقين فيه ميل عن الإنصاف. ولا بد قبل الخوض في رفع الإشكال من تقديم أصل مسلّم، يتبين به ما جاء من هذا القبيل، وهي.

المسألة العاشرة

فنقول:

الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب، الظاهرة للبصائر، إذا صحت على كمال شروطها

---

(١) إذ كيف ينصب الأمر بالإحسان على هذه الأشياء؟.

(٢) و (٣) فهو فاقد الشرطين السابقين.

(٤) رواه الترمذي وأبو داود والنسائي قال الترمذي غريب. وقال العزيزي: قال العلقمي: بجانبه علامة الصحة.

فهي على ضربين: **أحدهما**: ما يكون أصل انفجاره من القرآن، ويتبعه سائر الموجودات، فإن الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه حُجبَ الأكوان من غير توقف، فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل، حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك. **والثاني**: ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها أو كليها، ويتبعه الاعتبار في القرآن.

فإن كان الأول: فذلك الاعتبار صحيح، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير إشكال؛ لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين، وبحسب التكاليف وأحوالها، لا بإطلاق؛ وإذا كانت كذلك فالمشي على طريقها مشي على الصراط المستقيم، ولأن الاعتبار القرآني قلّما يجده إلا من كان من أهله عملاً به على تقليد أو اجتهاد، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي أحكامه ويلزم من ذلك أن يكون معتدًّا به لجريانه على مجاريه. والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه، فإنه كله جارٍ على ما تقضي به العربية وما تدل عليه الأدلة الشريعة حسبما تبين قبل.

وإن كان الثاني: فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم، وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع، لأنه بخلاف الأول، فلا يصح إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن. فنقول:

إن تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهي راجعة إلى الاعتبار غير القرآني، وهو الوجودي[1]، ويصح تنزيله على معاني القرآن، لأنه وجودي أيضاً. فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص، فلا يطالب فيه المعتبِر بشاهد موافق، إلا ما يطالبه المربي، وهو أمر خاص، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع، فلذلك يوقف على محله: فكون القلب جاراً ذا قربى، والجار الجنب هو النفس الطبيعي، إلى سائر ما ذكر، يصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً؛ فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه، غير أنه مغرِّر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالةِ راسخ.

وأيضاً: فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق، بل أجراه مُجراه، وسكت عن كونه هو المراد. وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي. وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بَعدُ في السلوك. سائر على الطريق، لم يتحقق بمطلوبه. ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم. وللغزالي في «**مشكاة**

---

(١) مثال الاعتبار الخارجي ما يروونه عن بعضهم في معنى قوله تعالى: **﴿ليلة القدر خير من ألف شهر﴾** [القدر: ٣] قال ألف شهر هي مدة الدولة الأموية، لأنها مكثت ثلاثاً وثمانين سنة وأربعة أشهر. وأن ذلك من الله تسلية لرسول الله ﷺ حيث أطلعه على ملوك بني أمية واحداً واحداً فسرى عنه بهذه السورة هذا المعنى لم يؤخذ من القرآن، بل أخذ من الخارج والواقع في ذاته بمصادفة مطابقة العدد، واللفظ لا ينبو عنه، لكنه لا دليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود.

الأنوار» وفي كتاب[1] الشكر من **«الإحياء»**. وفي كتاب[2] **«جواهر القرآن»** في الاعتبار القرآني وغيره ما يتبين به لهذا الموضع أمثلة، فتأملها هناك. والله الموفق.

فصل

وللسنة في هذا النمط مدخل؛ فإن كل واحد منهما قابل لذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي فقد فرضوا نحوه في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تَدخُلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة»[3] إلى غير ذلك من الأحاديث. ولا فائدة في التكرار إذا وضح طريق الوصول إلى الحق والصواب.

المسألة الحادية عشرة

المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي. وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل. وإلا لم يصح. والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه. دل على ذلك الاستقراء. وذلك إنما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله.

وأول شاهد على هذا أصل[4] الشريعة؛ فإنها جاءت متممة لمكارم الأخلاق، ومُصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام. ويليه تنزيل سورة الأنعام؛ فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين. وقد خرّج العلماء منها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكلمون، من أول إثبات واجب الوجود إلى إثبات الإمامة. هذا ما قالوا. وإذا نظرت[5] بالنظر المسوق في

---

(١) مما جاء فيه أن قوله تعالى: ﴿إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون﴾ إلى قوله: ﴿وما أرسلوا عليهم حافظين﴾ [المطففين: ٢٩ ـ ٣٣] إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك، وقولهم: كيف يقولون فني الشخص عن نفسه وإنه ليأكل أرطالاً من الخبز في اليوم وطوله كذا وعرضه كذا؟ قال: وكذلك أمة نوح، كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة، فقال: ﴿إن تسخروا منا فإنا نسخر منكم﴾ [هود: ٣٨].

(٢) منه أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها، وهي ما عدا محاجة الكفار وأحكام الفقهاء. ويتبين بهذا أنهما واقعان في الصنف الأخير من مراتب العلوم، وما قدمهما إلا حب المال والجاه فقط، ثم قال: إن الفاتحة مفتاح الكتاب، ومفتاح الجنة، فأبواب الجنة ثمانية؛ ومعاني الفاتحة ترجع إلى ثمانية. فهذا من نوع الاعتبارات القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة، وأن روح العارف لتفرح وتنشرح في رياض المعرفة بما لا يقل عن انشراح من يدخل الجنة التي يعرفها.

(٣) رواه أحمد والشيخان والنسائي وابن ماجة عن أبي طلحة.

(٤) أي: أن الشريعة جاءت مبنية على ما سبقها من شريعة إبراهيم، مصححة لما غيروه منها ومكملة لها. فليكن هذا نفسه في أجزاء الشريعة بعضها مع بعض، يكون المتأخر منها مكملاً لسابقه ومبنياً عليه. ويلي هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التي هي من أوائل السور المكية. فإنك تجدها معنية بالأصول والعقائد، ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد، مبينة أقسام أفعال المكلفين الخ.

(٥) أي: إلى سورة الأنعام بالنظر الكلي الأصولي الذي يعني به كتاب **«الموافقات»** نبين لك بجلاء اشتمالها على الأصول والكليات في الشريعة بالوصف الذي قاله. وكأنه لم ير أن يأخذ على عهدته اشتمالها على جميع قواعد التوحيد التي ذكروها في علم التوحيد إلى مبحث الإمامة. وأيضاً فقواعد الشريعة ـ بالوصف الذي ذكره من =

هذا الكتاب. تبين به من قربٍ بيانُ القواعد الشرعية الكلية، التي إذا انخرم منها كلي واحد انخرم نظام الشريعة، أو نقص منها أصل كلي.

ثم لما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة، وهي التي قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام؛ فإنها بينت من أقسام أفعال المكلفين حملتها، وإن تبين في غيرها تفاصيل لها؛ كالعبادات[١] التي هي قواعد الإسلام، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرهما، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها، والجنايات من أحكام الدماء وما يليها. وأيضاً فإن حفظ الدين فيها، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها. وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل. فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبني عليها، كما كان غير الأنعام من المكي المتأخر عنها مبنياً عليها. وإذا تنزلت إلى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك، حذوَ القُذّة بالقذة. فلا يغيبن عن الناظر في الكتاب هذا المعنى؛ فإنه من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه.

فصل

وللسنة هنا مدخل؛ لأنها مبينة للكتاب، فلا تقع في التفسير إلا على وفقه. وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث، كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً. ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير من المشروعات، فيأتي فيه إطلاقات أو عمومات ربما أوهمت، ففُهم منها يُفهم منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات؛ كحديث: «مَن مات وهو يَعلمْ أن لا إلٰه إلاّ اللّٰهُ دَخَل الجنة»[٢]، أو حديث: «ما مِن أحدٍ يَشهدُ أن لا إلٰهَ إلا اللّٰهُ وأن محمداً رسولُ اللّٰه صادقاً من قلبه إلاّ حَرَّمهُ اللّٰهُ على النار»[٣] وفي المعنى أحاديث كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين: فذهبت المرجئة إلى القول بمقتضى هذه الظواهر على الإطلاق وكان ما عارضها مؤوّلاً عند هؤلاء،

= أنها (إذا انخرم منها كلي) الخ ـ لا تخص قواعد التوحيد، بل تكون في العمليات أيضاً من بقية الضروريات والحاجيات الخ ولم يذكروا اشتمالها عليها. فهو يزيد على كلامهم ببيان أنها تشتمل عليها أيضاً. فلهذا وذاك قال: (هذا ما قالوه). فقوله: (وإذا نظرت) كالاستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص.

(١) هي وما بعدها أمثلة لما بينته سورة البقرة من أفعال المكلفين.

(٢) رواه في «**كنوز الحقائق**» للمناوي عن مسلم بلفظ: «وهو يشهد».

(٣) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الأنصاري كما في «**التيسير**». وقال في «**الترغيب**»: رواه الشيخان: فالتمثيل بمثله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها، وذلك بعيد؛ فإن الحديث ورد في المدينة بعد فرضية الصلوات الخمس في مكة. فليراجع. نعم إن حديث أبي ذر: «بشرني بأن من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة» يمكن أن يكون في أوائل التشريع لتقدم إسلام أبي ذر. إلا أن قوله فيه: «وإن زنى وإن سرق» يفيد أنه ورد بعد تقرر حرمة الزنا والسرقة. وأقوى شبهة ترد على ما يقرره المؤلف في هذا ما سبق من حديث أبي هريرة وأخذه نعلي رسول الله عليه الصلاة والسلام ومشيه في الطريق يبشر الناس بهذه البشرى نفسها، وقول عمر للرسول: هل أرسلت أبا هريرة بهذه البشرى؟ قال: «نعم» فقال له عمر: «دعهم لئلا يتكلوا» فإن إسلام أبي هريرة كان في السنة السابعة من الهجرة بعد تقرر غالب أحكام الشريعة.

وذهب أهل السنة والجماعة إلى خلاف ما قالوه، حسبما هو مذكور في كتبهم وتأولوا هذه الظواهر.

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا: إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين، وذلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهي. ومعلوم أن من مات في ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلاً وفعل ما هو محرم في الشرع لا حرج عليه: لأنه لم يكلف بشيء من ذلك بعد، فلم يضيع من أمر إسلامه شيئاً، كما أن من مات والخمر في جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ﴾ [المائدة: ٩٣] الآية! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته إلى بيت المقدس؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] وإلى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة.

المسألة الثانية عشرة

ربما **أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال**. وعليه أكثر السلف المتقدمين، بل ذلك شأنهم، وبه كانوا أفقه الناس فيه، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه.

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال: إما على الإفراط، وإما على التفريط. وكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم[(١)] اللسان الذي به جاء، وهو العربية، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا، كما تقدم عن الباطنية وغيرها. ولا إشكال في اطّراح التعويل على هؤلاء.

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصّروا في فهم معانيه من جهة أخرى. وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية، وأن ما لم يكن معهودا عند العرب. فلا يعتبر فيها، ومرَّ فيه أنها لا تقصد التدقيقات[(٢)] في كلامها، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة. فما وراء ذلك إن كان مقصوداً لها فبالقصد الثاني، ومن جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود، كالمجاز والاستعارة والكناية. وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر. فإن احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف، وذلك ليس من كلام العرب. فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى. وأيضاً: فإنه حائل[(٣)] بين الإنسان

---

(١) أي: قصروا في فهمه من جهة اللسان الذي جاء به، وحاولوا حمله على معان لا تعرفها العرب.

(٢) لكن هذا خلاف ما ذكروه من نقدهم للشعر من جهة لفظه، كما ورد في قصة الخنساء ونقدها المشهور لحسان في قوله: (لنا الجفنات الغر يلمعن في الضحى. البيتين) حيث لاحظت عليه في ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن فقالت: هلا قلت: (الجفان) لأن الجفنات عدد قلة. ولو قلت: (يجرين) بدل (يقطرن) ولو قلت: (يشرقن) بدل (يلمعن) الخ إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده، لا إلى اللفظ وتحسينه.

(٣) لأنه شغل كبير بما لا يعني، مضيع للوقت فيما ليس مقصوداً، فيحول عن المقصود كما بينه بقوله: (فكم بيّن من فهم) الخ.

وبين المقصود من الخطاب، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه. وذلك أنه إعذار وإنذار، وتبشير وتحذير، ورد إلى الصراط المستقيم. فكم بَيْنَ من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخَلَهُ من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات هارباً بالكلية عن المخالفات، وبَيْنَ مَن أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها، ولِم اختلفت مع مرادفتها مع أن المعنى واحد، وتفريع التجنيس ومحاسن الألفاظ، والمعنى المقصودُ في الخطاب بمعزل عن النظر فيه؟!!

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به. هذا لا يرتاب فيه عاقل.

ولا يصح أن يقال: إن التمكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء. فكيف يصح إنكار ما لا يمكن إنكاره؟ ولأن الاشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون[1] الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، وإلا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء.

لأنا نقول: ما ذكرته في السؤال لا ينكر بإطلاق ـ كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه؟ وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مرادَ المتكلم، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة. فما يُؤَمِّننا، من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة: من أين فهمتم عني أني قصدت[2] التجنيس الفلاني، بما أنزلت من قولي: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤] أو قولي: ﴿قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ ﴿١٦٨﴾﴾ [الشعراء: ١٦٨] فإن في دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للمتكلم به خطراً، بل هو راجع إلى معنى[3] قوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾﴾ [النور: ١٥] وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأي. وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣] وقوله: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥] وما أشبه ذلك؛ فإنه شائع في كلام العرب، مفهومٌ من مساق الكلام، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة. والتجنيس ونحوه ليس كذلك. وفرقٌ ما بينهما خدمةُ المعنى المراد وعدمه؛ إذ ليس في التجنيس ذلك. والشاهد على ذلك ندوره من

---

(١) أي: قبل الاشتغال.

(٢) لا يلزم من التعريف عن وجود الجناس في القرآن أن يدعي أنه مقصود لله، بل على تسليم أن هذا ليس مما يجري على مقاصد العرب في كلامهم ـ يكون وقوع الجناس مما اتفق، كما اتفق أن هناك فقراً من الآيات موافقة لشطرات من بحور الشعر، كما في قوله:

كسر الجرة عمداً ... وملأ الأرض شرابا
قلت لما غاب عقلي ... ليتني كنت ترابا

فمن أين لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعي أنها مقصودة لله في خطابه؟ حتى يكون فيه هذا الحظر.

(٣) وإنما قال: (إلى المعنى) لما هو ظاهر من أن الآيات في حادثة معينة وهي حادثة الإفك. فيكون تنزيل الآية على ما نحن فيه من باب الاعتبارات ودلالة الإشارات.

العرب الأجلاف البوّالين على أعقابهم ـ كما قال أبو عبيدة ـ ومَن كان نحوهم وشهرةُ الكناية وغيرها. ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس إلا في كلام المولدين ومن لا يحتج به. فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفاً إفراط وتفريط والطرفان هما المذمومان والوسط هو المحمود.

المسألة الثالثة عشرة

مبنية[١] على ما قبلها.

فإنه إذا تعين أن العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولاً، والإحالة على مجهول لا فائدة فيه، فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم.

والقول في ذلك ـ والله المستعان ـ أن المساقاة تختلف باختلاف الأحوال والأوقات، والنوازل. وهذا معلوم في علم المعاني والبيان. فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم و[٢] الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب[٣] القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد. فلا محيص للمتفهم عن رد[٤] آخر الكلام

---

(١) محصول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط في تفهمه للقرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية، كالباطنية وأشباههم. وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة حوله فيحمله زيادة عما يقصده العرب في مخاطباتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالمحسنات اللفظية وادعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا، وهذا تقول على الله. فلا بد من طريق وسط. أما هذه المسألة فمحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جمله المشتركة في قضية واحدة، وأنه بمعاضدة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب، ويتبين فقه الكلام وأنه لا تؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولاحقها، وأن السور النازلة في قضية واحدة أمرها في ذلك ظاهر، كما مثل أما السور المشتملة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد؟ قال: نعم، إن ذلك يفيد من وجهة الإعجاز، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة في البلاغة لا تنال. ثم ذكر في الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السور بعضها مع بعض؟ هذه خلاصة المسألتين فأين ابتناء هذه المسألة على ما قبلها؟ وكل منهما في ناحية. نقول: نعم إن النظر في الجملة الواحدة، والجمل المشتركة في القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا، إنما يكون بوسيلة اللغة العربية وقواعدها المعروفة في فنونها، فكأنه يقول إن ما نحتاج إليه من ذلك ما يكون معيناً على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها في قضية أو قضايا. وما زاد أو نقص عنه فإفراط أو تفريط. فهذا هو الضابط الذي نأخذ به من مباحث اللغة. وكلامه لا ينافي أنه لا بد أيضاً من الوسائل الستة المتقدمة له: من أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وعلم القراءات، وعلم الأصول، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله: (وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل) وعليك بالتأمل في المقام لتعرف هل لا بد للفهم الوسط من ملاحظة غير هذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ما سبق له من بناء المدني بعضه على بعض والمكي كذلك وبناء المدني على المكي لاح لك وجه الحاجة في هذا المقام أيضاً إلى معرفة المكي والمدني فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع.

(٢) هذه الواو زائدة. وما بعدها خبر عن الذي أي أن الضابط الذي يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات الخ.

(٣) لا بحسب السورة برمتها دائماً، فقد تكون السورة نازلة في قضايا كثيرة، فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت، كما يأتي بيانه في سورة البقرة وسورة المؤمنون.

(٤) أي: بمعرفة أنها بيان لها، أو توكيد، أو تكميل، أو تفريع، أو تقرير، وهكذا مما يقتضيه النظر العربي.

على أوله، وأوله على آخره؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف. فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم. فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعمَّا قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتعبد به. وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل؛ فإنها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر.

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحداً بكل اعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت، وعليه أكثر سور المفصل؛ وتارة يكون متعدداً في الاعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة، كسورة البقرة، وآل عمران، والنساء، واقرأ باسم ربك، وأشباهها ولا علينا أنزلت السورة بكمالها دفعة واحدة، أم نزلت شيئاً بعد شيء.

ولكن هذا القسم له **اعتباران**: «**اعتبار**» من جهة تعدد القضايا، فتكون كل قضية مختصة بنظرها. ومن هنالك[١] يلتمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه. «**واعتبار**» من جهة النظم[٢] الذي وجدنا عليه السورة؛ إذ هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال. ويشترك معه أيضاً القسم الأول، لأنه نظم ألقي بالوحي. وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر، وإنما يلتمس منه ظهور بعض أوجه الاعجاز، وبعض مسائل نبه عليها في المسألة[٣] السابقة قبل. وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات، فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود. كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها.

فسورة البقرة مثلاً كلامٌ واحد باعتبار النظم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال. وذلك[٤] تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب،

---

(١) أي: من النظر في كل قضية على حدتها.

(٢) أي: يوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا وقوله: (ويشترك معه أيضاً القسم الأول) أي: من جهة وضع كل جملة منه في مكانها. ولكن قوله: (وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر) غير ظاهر في القسم الأول لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب في القضية، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يتبين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض في القضية الواحدة. أليس هذا هو الذي يقول فيه أنه لا بد: (من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف ـ إلى أن قال: فعليه بالتعبد به).

(٣) الحادية عشرة من بناء المدني على المكي وبناء كل بعضه على بعض في الفهم، وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقهاً. إلا أنه يقال: لا يلزم من تقدم جملة على أخرى في النظم أن تكون متقدمة عليها في النزول كما في آيتي العدة في ربع ﴿والوالدات يرضعن﴾ [البقرة: ٢٣٣] فالآية السابقة في التلاوة والنظم متأخرة في النزول، وناسخة للمتأخرة، وكلاهما مدني أيضاً.

(٤) أي: المقصود الأول في الإنزال هو تقرير الأحكام في كل باب وقضية من القضايا المتعددة.

ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك. ولا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام، فبه يبين ما تقدم؛ فقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ [البقرة: ١٨٣] ـ إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٧] كلام واحد وإن نزل في أوقات شتى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه، وكيفية آدابه، وقضائه، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبني إلا عليها. ثم جاء قوله: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] الآية! كلاماً آخر بيّن أحكاماً أخر. وقوله: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّۗ﴾ [البقرة: ١٨٩] وانتهى الكلام على قول طائفة، وعند أخرى أن قوله: ﴿وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ بِأَن تَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ﴾ [البقرة: ١٨٩] الآية! من تمام[1] مسألة الأهلة، وإن انجر معه شيء آخر، كما انجر على القولين معاً تذكيرٌ وتقديمٌ لأحكام الحج في قوله: ﴿قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّۗ﴾ [البقرة: ١٨٩].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١﴾ [الكوثر: ١] نازلة في قضية واحدة.

وسورة ﴿ٱقۡرَأۡ﴾ [العلق: ١] نازلة في قضيتين: الأولى إلى قوله: ﴿عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥﴾ [العلق: ٥]، والأخرى ما بقي إلى آخر السورة.

وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة، وإن اشتملت على معانٍ كثيرة؛ فإنها من المكّيات، وغالبُ المكي أنه مقرِّر لثلاثة معان، أصلها معنى واحد وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى:

أحدها: تقرير الوحدانية لله الواحد الحق. غير أنه يأتي على وجوه؛ كنفي الشريك بإطلاق، أو نفيه بقيد ما ادّعاه الكفار في وقائع مختلفة، من كونه مقرِّباً إلى الله زلفى، أو كونه ولداً، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة.

والثاني: تقرير النبوة للنبي محمد ﷺ، وأنه رسول الله إليهم جميعاً، صادق فيما جاء به من عند الله، إلا أنه وارد على وجوه أيضاً؛ كإثبات كونه رسولاً حقاً، ونفي ما ادعوه عليه من أنه كاذب، أو ساحر، أو مجنون، أو يُعلمه بشر، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم.

والثالث: إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه، بالأدلة الواضحة، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر إنكاره به، فرد بكل وجه يُلزم الحجة، ويبكت الخصم، ويوضح الأمر.

فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر. وما ظهر ببادئ الرأي خروجه عنها فراجع إليها في محصول الأمر. ويتبع ذلك الترغيب والترهيب، والأمثال والقصص، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة، وأشباه ذلك.

فإذا تقرر هذا وعدنا إلى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه. إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة، التي هي المدخل للمعنيين

(١) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيراً الخ ولبيان أن هذا السؤال خروج عما يهمهم في دينهم ودنياهم، وأنه مجرد تعسف كإتيان البيوت من ظهورها بدل أبوابها.

الباقين، وإنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية، ترفعاً منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم، أو ينال هذه الرتبة غيرُهم إن جاءت. فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها، وبأي وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى، فافتتحت السورة بثلاث جمل:

إحداها: وهي الآكد في المقام ـ بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه، وذلك قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١﴾ [المؤمنون: ١] ـ إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١١].

والثانية: بيان أصل التكوين للإنسان وتطويره الذي حصل له، جارياً على مجاري الاعتبار والاختيار، بحيث لا يجد الطاعن إلى الطعن على من هذا حاله سبيلاً.

والثالثة: بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربية والرفق، والإعانة على إقامة الحياة، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما. وكفى بهذا تشريفاً وتكريماً.

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر: ففي قصة نوح مع قومه قولهم: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ [المؤمنون: ٢٤]. ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولاً منهم، أي من البشر لا من الملائكة، فقالوا: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ﴾ [المؤمنون: ٣٣] الآية! ﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ ۝٣٤﴾ [المؤمنون: ٣٤] ثم قالوا: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [المؤمنون: ٣٨] أي هو من البشر، ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ﴾ [المؤمنون: ٤٤]. فقوله: ﴿رَّسُولُهَا﴾ [المؤمنون: ٤٤] مشيراً إلى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها، ثم ذكر موسى وهارون وردّ فرعون وملائه بقولهم: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ [المؤمنون: ٤٧] الخ. هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية، تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام، ثم بين أن وصف البشرية للأنبياء لا غض فيه، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر، يأكلون ويشربون كجميع الناس، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى، فقال بعد تقرير رسالة موسى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً﴾ [المؤمنون: ٥٠] وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان، ثم قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [المؤمنون: ٥١] أي هذا من نعم الله عليكم، والعملُ الصالح شكر تلك النعم، ومشرفٌ للعامل به، فهو الذي يوجب التخصيص، لا الأعمال السيئة، وقوله: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المؤمنون: ٥٢] إشارة إلى التماثل بينهم، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر. ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ۝٥٧﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمْ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٧ ـ ٦١].

وإذا تؤمل هذا النمط من أول السورة إلى هنا فهم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود، مضافاً إلى المعنى الآخر وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية، استكباراً من أشرافهم، وعتواً على الله ورسوله؛ فإن الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة، والجملة الثانية مؤذنة بأن الإنسان منقول في أطوار العدم وغاية الضعف، فإن التارات السبع أتت عليه وهي كلها ضعف إلى ضعف، وأصله

العدم، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج إلى تلك الأشياء والافتقار إليها، ولولا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية. فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة والخلق. فهذا كله كالتنكيت عليهم والله أعلم. ثم ذكر القصص في قوم نوح: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ﴾ [المؤمنون: ٢٤] والملأ هم الأشراف وكذلك فيمن بعدهم: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ﴾ [المؤمنون: ٣٣] الآية! وفي قصة موسى: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٤] ومثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم في قومهم قالوا هذا الكلام. ثم قوله: ﴿فَذَرْهُمْ فِى غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٥٤﴾﴾ [المؤمنون: ٥٤] ـ إلى قوله: ﴿لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٦] رجوع إلى وصف أشراف قريش، وأنهم إنما تشرفوا بالمال والبنين، فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [المؤمنون: ٥٧] ثم رجعت الآيات[1] إلى وصفهم في ترفهم وحال مآلهم، وذكر النعم عليهم، والبراهين على صحة النبوة، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية، ونفي الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين فهذا النظر إذا اعتبر كلياً[2] في السورة وجد على أتم من هذا الوصف، لكن على منهاجه وطريقه. ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح، والتوفيق بيد الله. فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد.

وبالجملة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام؛ كنوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، وموسى، وهارون، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة، فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله. وبذلك اختلف[3] مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال، والجميعُ حق واقع لا إشكال في صحته. وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن. والله المستعان.

فصل[4]

وهل للقرآن مأخذ في النظر على أن جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد، لا بحسبه في نفسه؟ فإن كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار، حسبما تبين في علم الكلام، وإنما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلاً لما هو من معهودهم فيه. هذا محل احتمال وتفصيل.

فيصح في الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم، أي يتوقف فهم بعضه على بعض

---

(١) أي: من قوله: ﴿حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب﴾ [المؤمنون: ٦٤] الخ.

(٢) أي: أن بيانه لذلك إجمالي لا تفصيلي. ولو أنه اعتبر التفصيل الكلي لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التي ذكرها أولاً أوضح مما قال.

(٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة، وتارة يقتصر على بعض آخر، بحسب ما يقع منهم له ﷺ.

(٤) الكلام قبله في النظر إلى السورة الواحدة والكلام هنا في النظر إلى القرآن كله جملة واحدة.

بوجه ما؛ وذلك أنه يبين بعضه بعضاً، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم. فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار(١).

ويصح أن لا يكون كلاماً واحداً. وهو المعنى الأظهر فيه، فإنه أنزل سوراً مفصولاً بينها معنى وابتداء، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ في أول الكلام. وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للإفهام وذلك لا إشكال فيه.

المسألة الرابعة عشرة

إعمال الرأي في القرآن جاء ذمه، وجاء أيضاً ما يقتضي إعماله، وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق، فإنه نقل عنه أنه قال ـ وقد سئل في شيء من القرآن «أيُّ سماء تُظلُّني، وأيُّ أرض تقلني، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟» وربما روى فيه: إذا قلت في كتاب الله برأيي، ثم سئل عن الكلالة المذكورة في القرآن، فقال: لا أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان. الكلالة كذا وكذا» فهذان قولان إقتضيا إعمال الرأي وتركه في القرآن. وهما لا يجتمعان.

والقول فيه أن الرأي ضربان:

أحدهما: جارٍ على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة. فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما؛ لأمور:

أحدها: أن الكتاب لا بد من القول فيه، ببيان معنى، واستنباط حكم، وتفسير لفظ، وفهم مراد، ولم يأت جميع ذلك عمن تقدم، فإما أن يتوقف دون ذلك فتتعطل الأحكام كلها أو أكثرها، وذلك غير ممكن فلا بد من القول فيه بما يليق.

والثاني: أنه لو كان كذلك للزم أن يكون الرسول ﷺ مبيناً ذلك كله بالتوقيف، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول، والمعلومُ أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك، فدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه، بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم، فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف.

والثالث: أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم، وقد علم أنهم فسروا القرآن

---

(١) هذا هو الظاهر الذي يصح التعويل عليه. وأدلته فيه لا تنقض، وأما كونه نزل سوراً مفصولاً بعضها من بعض ببسم الله الخ فلا يقتضي استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد. وكيف يتأتى بناء المدني على المكي وأن كل منهما يبني بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حدتها غير منظور فيها لما ورد في غيرها؟ وأين يكون البيان والنسخ؟ ومعلوم أنه لا يلزم في البيان ولا في النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمبين والبيان في سورة واحدة فقوله: (ولا إشكال فيه) غير ظاهر.

على ما فهموا، ومن جهتهم بلغَنا تفسيرُ معناه، والتوقيف ينافي هذا فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأي لا يصح.

والرابع: أن هذا الفرض لا يمكن؛ لأن النظر في القرآن من جهتين: من جهة الأمور الشرعية، فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأي والنظر، جدلاً. ومن جهة المآخذ العربية. وهذا لا يمكن فيه التوقيف، وإلا لزم ذلك في السلف الأولين، وهو باطل، فاللازم عنه مثله. وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه.

وأما الرأي: غير الجاري على موافقة العربية أو الجاري على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأي المذموم من غير إشكال، كما كان مذموماً في القياس أيضاً، حسبما هو مذكور في كتاب[1] القياس؛ لأنه تقوّلٌ على الله بغير برهان، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى. وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأي في القرآن ما جاء؛ كما روي عن ابن مسعود: «ستجِدُون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله، وقد نبذوه وراء ظهورهم فعليكم بالعلم، وإياكم والتبدع، وإياكم والتنطع، وعليكم بالعتيق». وعن عمر بن الخطاب: «إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس الملك على أخيه» وعن عمر أيضاً: «ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه، ولا من فاسق بيِّنٍ فسقُه، ولكني أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه، ثم تأوّله على غير تأويله» والذي ذكر عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن قوله: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾ [عبس: ٣١] فقال: «أيُّ سماءٍ تُظِلُّني؟» الحديث! وسأل رجل ابن عباس عن ﴿يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤] فقال له ابن عباس: فما يومٌ كان مقداره خمسين ألف سنة؟ فقال الرجل: إنما سألتك لتحدثني. فقال ابن عباس: «هما يومان ذكرهما الله في كتابه، الله أعلم بهما نكره أن نقول في كتاب الله ما لا نعلم» وعن سعيد ابن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال: «أنا لا أقول في القرآن شيئاً». وسأله رجل عن آية، فقال: «لا تسألني عن القرآن، وسَلْ عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه ـ يعني عكرمة». وكأن هذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذلك وقال ابن سيرين: سألت عبيدة عن شيء من القرآن، فقال: «اتق الله، وعليك بالسداد فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن» وعن مسروق قال: «اتقوا التفسير، فإنما هو الرواية عن الله» وعن إبراهيم قال: «كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه» وعن هشام بن عروة قال «ما سمعت أبي[2] تأوّل آية من كتاب الله» وإنما هذا كله توقٍ وتحرزٌ أن يقع الناظر فيه في الرأي المذموم، والقول فيه من غير تثبت ـ وقد نقل عن الأصمعي ـ وجلالتُه في معرفة كلام العرب معلومةٌ ـ أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله، وإذا سئل عن ذلك لم يجب: انظر الحكاية عنه في «**الكامل**» للمبرِّد.

---

(١) راجع المسألة الثانية في القياس من كتاب «**الأحكام**» للآمدي.

(٢) كيف وقد تأول عروة آية: ﴿**إن الصفا والمروة من شعائر الله**﴾ [البقرة: ١٥٨] على غير وجهها وقال له أم المؤمنين خالته: بئسما قلت يا ابن أختي!؟ إلا أن يقال: إنه نفى سماعه، أو يقال: إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة ما فهمه، ولم يجزم به، فمثله ليس من موضوعنا.

فصل

فالذي يستفاد من هذا الموضع أشياء:

منها: التحفظ من القول في «**كتاب الله تعالى**» إلا على بينة، فإن الناس في العلم بالأدوات المحتاج إليها في التفسير على ثلاث طبقات:

إحداها: من بلغ في ذلك مبلغ الراسخين، كالصحابة والتابعين ومن يليهم. وهؤلاء قالوا مع التوقي والتحفظ، والهيبة والخوف من الهجوم. فنحن أولى بذلك منهم إن ظننا بأنفسنا أنا في العلم والفهم مثلهم. وهيهات.

والثانية: من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولا داناهم. فهذا طرف لا إشكال في تحريم ذلك عليه.

والثالثة: من شك في بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد، أو ظن ذلك في بعض علومه دون بعض. فهذا أيضاً داخل تحت حكم المنع من القول فيه؛ لأن الأصل عدم العلم، فعندما يبقى له شك أو تردد في الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب الحكم الأول عليه باق بلا إشكال. وكل أحد فقيه نفسه في هذا المجال. وربما تعدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره، فحسّن ظنه بنفسه، ودخل في الكلام فيه من الراسخين. ومن هنا افترقت الفرق، وتباينت النحل، وظهر في تفسير القرآن الخلل.

ومنها: أن مَن ترك النظر في القرآن، واعتمد في ذلك على من تقدمه، ووكل إليه النظر فيه، غيرُ ملوم، وله في ذلك سعة إلا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة، فإن النظر فيه يشبه النظر في القياس كما هو مذكور في بابه، وما زال السلف الصالح يتحرجون من القياس فيما لا نص فيه، وكذلك وجدناهم في القول في القرآن، فإن المحظور فيهما واحد، وهو خوف التقول على الله، بل القول في القرآن أشد؛ فإن القياس يرجع إلى نظر الناظر، والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا، أو عَنى كذا بكلامه المنزل. وهذا عظيم الخطر.

ومنها: أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآنُ كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلتَ عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد. وإلا فمجرد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا، بناء أيضاً على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم، وإلا فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة. فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يجزم به أو يحمّل ـ مِن شاهدٍ يشهد لأصله، وإلا كان باطلاً، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم والله أعلم.

الدليل الثاني: السنة

ويتعلق بها النظر في مسائل:

المسألة الأولى

يطلق لفظ (**السنّة**) على ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص، مما لم ينص[١] عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام، كان بياناً لما في الكتاب أولاً.

ويطلق أيضاً في مقابلة البدعة، فيقال: «فلان على سنّة» إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ، كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أولاً، ويقال: «فلان على بدعة» إذا عمل على خلاف ذلك. وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة، فأطلق عليه لفظ السنّة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب.

ويطلق أيضاً لفظ السنّة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو السنة[٢] أو لم يوجد، لكونه اتباعاً لسنّة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهاداً[٣] مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم، فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة[٤] الإجماع، من

---

(١) قال في «**المنهاج**»: هي ما صدر منه ﷺ من الأفعال والأقوال التي ليست للإعجاز يعني ليست من القرآن، وقد تكون متضمنة لمعنى ورد فيه. فقوله: (مما لم ينص عليه في الكتاب) ليس معناه أنه يلزم في إطلاق السنة ألا تكون واردة في معنى قد تضمنه الكتاب العزيز، بل معناه مما لم يكن معتبراً جزءاً من الكتاب بنفس ألفاظه. ويدل على هذا قوله: (كان بياناً لما في الكتاب أولاً) لأنه إنما يكون بياناً له إذا كان الكتاب متضمناً لأصل المعنى، فتجيء السنة شارحة ومبينة. وزاد بعضهم قيد (مما ليس من الأعمال الطبيعية) وتركه غيره لظهوره وقوله: (كان ذلك مما نص عليه في الكتاب) أي: وحده أو مع السنة أيضاً. وقوله: (أولاً) أي: بأن نص عليه في السنة فقط. وإنما حملناه على هذا ليصح كون هذا المعنى مغايراً لما قبله وأعم منه وقوله: (وإن كان العمل بمقتضى الكتاب) أي: في بعض صور هذا الإطلاق. هذا وظاهر قوله أولاً: (بل إنما نص عليه من جهته) أن هذا الإطلاق خاص بالأقوال، ولا يشمل الأفعال. وقوله بعد: (عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ مع ضميمة قوله. وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة) يقتضي أن الإطلاق الثاني خاص بالأفعال. ولا يشمل الأقوال المتوجهة منه إلى غيره بالأوامر والنواهي فيما لا يتعلق به عليه السلام ويكون قول صاحب «**المنهاج**» وغيره أن السنة ما صدر منه الخ تعريفاً للإطلاق العام، ويكون كل من هذين الإطلاقين في كلام المؤلف خاصاً، ويساعد على أن غرضه الخصوص في الإطلاقين قوله بعد: (وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه) وقد عد منها الإقرار وجهاً وإن لم يصرح به في تفاصيل الإطلاقات، إلا أنه تقدم له عد الإقرار من الأفعال.

(٢) أي: عثرنا عليه في السنة أو لم نعثر عليه فيها، ليصح قوله بعد: (لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا) وإذا حمل قوله: (لم يوجد) على ظاهره وأنها لم تصدر عن النبي ﷺ أصلاً لم يظهر قوله: (لكونه اتباعاً لسنة الخ) فإنه وما بعد راجع إلى قوله: (أو لم توجد) بياناً له. ولو كان هذا راجعاً إلى قوله: (وجد) لم يكن لتقييده بقوله: (لم تنقل إلينا) معنى.

(٣) لا يقال: إن الاجتهاد هو النظر في الأدلة من كتاب وسنة الخ فلا تظهر مقابلته بما قبله، لأنا نقول إن صورة اتباع السنة تفرض فيما كان الدليل هو السنة مباشرة، وما بعده بواسطة القياس ونحوه.

(٤) انظر لِمَ لَم يقل (راجع إلى اتباع سنة لم تنقل إلينا) كما قال في سابقه؟ بل اقتصر فيه على شق الاجتهاد =

جهة[١] حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم. فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح[٢] المرسلة والاستحسان؛ كما فعلوا في حد الخمر[٣]، وتضمين[٤] الصناع وجمع[٥] المصحف، وحمل الناس على القراءة بحرف واحد[٦] من الحروف السبعة، وتدوين[٧] الدواوين، وما أشبه ذلك[٨].

= والإجماع. قد يقال: إن الأول في الحقيقة داخل في إطلاق السنة المشهور، فلا حاجة للنص عليه إلا لمجرد التنبيه على صورة يتوهم عدم دخولها والمهم عنده هو إدخال ما يرجع لبقية الأدلة من الإجماع والاستحسان والمصالح، فلذا لم يكرره فيما يتعلق بخلفائهم، لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضاً.

(١) أي: فلما حملوا الناس عليه والتزمه الجميع وساروا فيه بدون نكير دل على إجماعهم عليه، وهو أولى بالقبول من الإجماع السكوتي، لأن هذا قد صاحبه عمل الجميع.

(٢) أي: ما كان منها في عهد الصحابة.

(٣) حيث كان تعزير الشارب في عهده ﷺ غير محدود، بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يبلغون ثمانين، وكذا في عهد أبي بكر، فلما كان في آخر إمرة عمر، ورأى شيوع الشرب في الناس. بعد ما صاروا في سعة من العيش وكثرة الثمار والأعناب، استشار الصحابة في حد زاجر، فقال علي: نرى أن تجلده ثمانين لأنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري جلد ثمانين. وقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود يعني ثمانين. وعليه فتحديد الثمانين هو السنة التي عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم وأجمعوا عليه. قال في «**المرقاة**»: أي: للسياسة.

(٤) قال في «**منح الجليل**» وقد أسقط النبي ﷺ الضمان عن الأُجراء وخص العلماء من ذلك الصناع فضمنوهم نظراً واجتهاداً. وقال المؤلف في «**الاعتصام**» أن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع وقال علي: (لا يصلح الناس إلا هذا) ووجه المصلحة أن الناس لهم حاجة إليهم، وهم يغيبون على الأمتعة، ويغلب عليهم التفريط، فلو لم يضمنوا مع مسيس الحاجة إليهم لأفضى إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعواهم الهلاك، فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتكثر الخيانة. فكانت المصلحة التضمين ا هـ.

(٥) أي: في زمن أبي بكر (حيث كان مفرقاً في الصحف والعسب والعظام)، فجعله مجتمعاً كله في صحف ملتئمة خشية أن يضيع منه شيء مكتوب، وإن كان محفوظاً كله في صدور كثيرين من الصحابة، ثم في زمن عثمان لما اختلف الناس في وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضاً لأن ما لم يكن يعرفه الواحد منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر، فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقاً بأمانتهم وعلمهم، ووكل إليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التي نزل بها القرآن ابتداء، وكلها بلغة قريش، فلا يتجاوزونها إلى ما يتلى باللغات الأخرى (التي كان رخص لأهلها بالقراءة بها تيسيراً عليهم بعد ما تلقوها عنه ﷺ) فلما اتصلت القبائل وامتزجت لغة قريش بلغات الآخرين لم يبق داع لاستعمال هذه القراءات المؤدية إلى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين. ولما كانت المصاحف الخمسة عارية من النقط والشكل وسعت وجوه القراءة المتفق عليها بلغة قريش، وأرسل عثمان المصاحف إلى الامصار آمراً بالاقتصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذي صار في حكم المنسوخ فهذان الجمعان لم يكونا في عهده ﷺ، بل حصلا باجتهاد الخليفتين وبعض الصحابة وأقرهم الباقون على كون ذلك مصلحة.

(٦) يعني الموافق لما في هذه المصاحف العثمانية. قال في «**الاعتصام**» إنه جمع الناس على قراءة لا يحصل فيها الاختلاف في الغالب، لأنهم لم يختلفوا إلا في القراءات الأخرى، ولم يخالف في عدم القراءة بغير ما في المصاحف إلا ابن مسعود فإنه أبى طرح ما عنده من القراءات المخالفة لها.

(٧) أي: الذي حصل في عهد عمر لكتابة أسماء الجيوش، والعرفاء، وآلات الحرب، وأموال بيت المال ومصارفها، وغير ذلك مما يحتاج إليه الخليفة والولاة.

(٨) كولاية العهد، من أبي بكر لعمر، وكترك الخلافة شورى بين ستة وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن =

ويدل على هذا الإطلاق قوله[١] عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسُنّتي وسنة الخلفاء الراشدين المَهْدِيِّين»[٢]. وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق **أربعة أوجه**: قوله عليه الصلاة والسلام، وفعله، وإقراره[٣] ـ وكل ذلك إما متلقى بالوحي أو بالاجتهاد، بناء على صحة الاجتهاد في حقه ـ **وهذه ثلاثة**. **والرابع** ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء. وهو وإن كان ينقسم إلى القول والفعل والإقرار، ولكن عد وجهاً واحداً، إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيلَ ما جاء عن النبي ﷺ.

المسألة الثانية

رتبة السنّة التأخر عن الكتاب في الاعتبار[٤]. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن الكتاب مقطوع به، والسنّة مظنونة. والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل. والمقطوع به مقدم على المظنون. فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنّة.

والثاني: أن السنّة إما بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك. فإن كان بياناً فهو ثانٍ على المبين في الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيّن، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب.

والثالث: ما دل على ذلك من الأخبار والآثار، كحديث معاذ: «بم تحكُم قال: بكتاب الله. قال فإن لم تجِد؟ قال: بسنّة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهدُ رأيي» الحديث![٥] وعن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى شريح: «إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله. فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سنّ فيه رسول الله ﷺ» الخ ـ وفي رواية عنه: «إذا

= لأرباب الجرائم، في عهد عمر، وكهدم الأوقاف التي بإزاء مسجد الرسول وتوسيع المسجد بها وتجديد أذان للجمعة في السوق، في عهد عثمان ولم يكن في شيء من ذلك سنة عن رسول ﷺ وإنما هو النظر المصلحي الذي أقره الصحابة رضي الله عنهم.

(١) أي: فقد أضاف ﷺ السنة إليهم كما أضافها إلى نفسه فسنتهم هي ما عملوه استناداً لسنته ﷺ وإن لم تطلع عليها منقولة عنه، وكذا ما استنبطوه بما اقتضاه نظرهم في المصلحة.

(٢) أخرجه أبو داود والترمذي.

(٣) ومجموع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين.

(٤) أي: فإذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها. هذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة، وإن كان الدليل الثاني باعتبار شقه الأول لا ينتج هذا المعنى وإنما ينتج مجرد التبعية كالفرع مع الأصل، بل جهة كونها بياناً تقتضي تقديمها عليه إذا ظن التعارض، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى: ﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: ٤٤] المفيد إنها قاضية على الكتاب إلا أنه لاحظ في البيان معنى أخر يقتضي أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين، لكنه معنى شعري لا تقوم على مثله الأدلة في هذا الفن.

(٥) أخرجه في «**التيسير**» عن أبي داود والترمذي بلفظ «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء الخ» قال مصحح «**التيسير**» أورد الجوزقاني هذا الحديث في الموضوعات وقال هذا حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة. وقال الترمذي لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده ليس بمتصل ا هـ.

وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض فيه ولا تلتفت إلى غيره» وقد بين[١] معنى هذا في رواية أخرى أنه قال له: «انظر ما تبيَّن لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنّةَ رسول الله ﷺ» ومثل هذا عن ابن مسعود: «من عَرَضَ له منكم قضاءٌ فليقض بما في كتاب الله فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ» الحديث! وعن ابن عباس أنه كان إذا سئل عن شيء فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قال به. وهو كثير في كلام السلف والعلماء.

وما فرق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع إلى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنّة، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنّة. وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة والمقطوع به في المسألة أن السنّة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار.

فإن قيل: هذا مخالف لما عليه المحققون:

أما **أولاً**: فإن السنّة عند العلماء قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاضٍ على السنّة؛ لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر، فتأتي السنّة بتعيين أحدهما، فيرجع إلى السنّة ويترك مقتضى الكتاب. وأيضاً: فقد يكون ظاهر الكتاب أمراً فتأتي السنّة فتخرجه عن ظاهره. وهذا دليل على تقديم السنّة. فتخرجه عن ظاهره. وهذا دليل على تقديم السنّة. وحسبك أنها تقيد مطلقه، وتخص عمومه، وتحمله على غير ظاهره، حسبما هو مذكور في الأصول. فالقرآن آت بقطع كل سارق، فخصّت السنّة من ذلك سارق النصاب المحرز، وأتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً، فخصته بأموال مخصوصة. وقال تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها. فكل هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم للسنة عليه. ومثل ذلك لا يحصى كثرة.

وأما **ثانياً**: فإن الكتاب والسنّة إذا تعارضا فاختلف أهل الأصول: هل يقدم الكتاب على السنة؟ أم بالعكس؟ أم هما متعارضان[٢]؟

وقد تكلم الناس في حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الدليل، فإن كل ما في الكتاب لا يقدَّم[٣] على كل السنَّة، فإن الأخبار المتواترة لا تضعف في الدلالة عن أدلة الكتاب، وأخبارُ

---

(١) احتاج لهذا لدفع ما يتوهم من قوله: (ولا تلتفت إلى غيره) شمول الغير للسنة، مع أنه إذا وجدت السنة مع الكتاب فلا بد من الالتفات إليها كبيان للكتاب.

(٢) أي: فإن علم المتأخر منهما نسخ المتقدم، وإلا رجح أحدهما بما يصلح مرجحاً أو جمع بينهما إن أمكن، وإلا أخذ بغيرهما. وقولهم: (لا معارضة بين ظني وقطعي) إنما يكون في المعارضة الحقيقية، أي: في المعقولات. أما في الشرعيات فلا مانع، لأنها في الواقع صورة معارضة فقط. أما المعارضة بمعنى التناقض ذي الوحدات الثمانية فلا أثر لها في الأدلة الشرعية.

(٣) فإن قطعي السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب. فقوله: (لا تضعف) أي بل قد تقدم كما ذكرنا، وقد يحصل التعارض إذا تساويا في قطعية السند والدلالة. ولذلك قالوا إنه لم يبق من صور التعارض بينهما ما يرجح فيه الكتاب لسنده إلا ما كان ظني الدلالة منه مع قطعي الدلالة مع ظنية ضدها.

الآحاد في محل الاجتهاد مع ظواهر الكتاب ولذلك وقع الخلاف[١]. وتأولوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب[٢]، وهو الكتاب. فإذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول بتقديم الكتاب، بل المتبع الدليل[٣].

فالجواب: أن قضاء السنّة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطّراح الكتاب، بل أن ذلك المعبر في السنّة هو المراد في الكتاب، فكأن السنّة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودل على ذلك قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. فإذا حصل بيان قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] بأن القطع من الكوع، وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله، فذلك هو المعنى المراد من الآية؛ لا أن نقول إن السنّة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب. كما إذا بيّن لنا مالكٌ أو غيره من المفسرين معنى آية، أو حديث فعملنا بمقتضاه، فلا يصح لنا أن نقول إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام. وهكذا سائر ما بينته السنّة من كتاب الله تعالى. فمعنى كون السنّة قاضية على الكتاب أنها مبينة له، فلا يوقف مع إجماله واحتماله وقد بينت المقصود منه، لا أنها مقدمة عليه.

وأما خلاف[٤] الأصوليين في التعارض فقد مر[٥] في أول كتاب الأدلة أن خبر الواحد إذا استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول. وإلا فالتوقف وكونه مستنداً إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني كلي. وتبين معنى هذا الكلام هنالك. فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية والخبر معارضة أصلين قرآنيين، فيرجع إلى ذلك وخرج عن معارضة كتاب مع سنّة. وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين[٦].

---

(١) أي: في تقديم الكتاب عليهما أو تقديمها عليه أو تعارضهما.

(٢) أي: تناولاً.

(٣) أي: ما يتعين للدلالة منهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة في بابه.

(٤) شروع في الجواب عن الإشكال الثاني وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما، فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتاباً ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن، وإلا تركا.

(٥) حيث قال في المسألة الثانية: (وإن كان ظنياً فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر، وإلا وجب التثبت فيه) وقال إن هذا المعتبر يرجع إلى أصل قرآني يكون بياناً له، وإن عامة أخبار الآحاد بيان للقرآن وذلك معنى رجوعه لأصل قطعي، ومثله هناك بالأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج، والأحاديث التي بينت جملة من الربا الخ. وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلاً، وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة لا يقال فيها إنها جزئيات لكلي قرآني إلا باعتبار ضعيف؛ لأن كونه بدأ بميامنه في الوضوء مثلاً جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد في الآية، إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبدء بالمياسر. وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام لا تستلزمه آية ﴿أقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] حتى يكون الخبران الواردان في هذين الجزأين لهما حكم الجزئي الحقيقي الذي تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لأصله وكليه، ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين. فهذا كلام خطابي.

(٦) أي: وسيأتي الكلام فيه بعد.

وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن على[١] الخبر بإطلاق.

وأيضاً: فإن[٢] ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز ولعلك[٣] لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضي بتواتره إلى زمان الواقعة. فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع، ولا كبير جدوى فيه. والله أعلم.

المسألة الثالثة

السنّة راجعة في معناها إلى الكتاب. فهي تفصيل[٤] مجمله، وبيان[٥] مشكله، وبسط[٦] مختصره.

وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فلا تجد في السنّة أمراً إلا والقرآن قد دلّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وأيضاً: فكل ما دلّ[٧] على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها فهو دليل على ذلك، لأن الله قال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: ٤] وفسّرت عائشة ذلك بأن خُلُقَه[٨] القرآن، واقتصرت في خُلُقه على ذلك، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن، لأن الخُلُق محصور[٩]. في هذه الأشياء، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنّة حاصلة فيه في الجملة، لأن الأمر والنهي أول[١٠] ما في الكتاب. ومثله قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى

---

(١) كما تقدم في رد عائشة حديث «إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه» بآية ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام: ١٦٤].

(٢) هذا جواب الإشكال الثالث، وهو أن السنة أيضاً فيها قطعي السند فلا تقل عن الكتاب في الدلالة.

(٣) كأنه سلم الإشكال بالمتواترة على مسألته من تقديم الكتاب مطلقاً على السنة؛ ولكنه جعل أمره هيناً، لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر، يعني يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه ﷺ، وإما أن يكون نادراً لا يستحق البحث والاستشكال.

(٤) كالأحاديث المفصلة لمجمل ﴿أقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] مثلاً.

(٥) كالأحاديث التي أوضحت الغرض من الآيات التي فهم منها الصحابة خلاف مقصودها. مثلاً آية ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾ [التوبة: ٣٤] الخ لما نزلت كبر ذلك على الصحابة، فسألوا عنها، فقال عليه الصلاة والسلام: إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب بها ما بقي من أموالكم فكبر عمر، وكالحديث الذي رفع عن الصحابة إشكال آية: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كما في آية لقمان.

(٦) كما في آية ﴿وعلى الثلاثة الذين خلفوا﴾ [التوبة: ١١٨] فقد بسط قصتها الحديث الذي أخرجه الخمسة، وشرح ما حصل فيها من النهي عن كلامهم، ثم النهي عن قربان نسائهم، إلى آخر القصة.

(٧) لم يستدل عليه في موضعه من مباحث الكتاب العزيز، بل قال إنه: (لا يحتاج إلى تقريره واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة).

(٨) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة. فأفعاله ﷺ وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن. والأفعال وما معها هي ما تطلق عليه السنة

(٩) أي: بمقتضى الجملة المعرفة الطرفين في كلامها. أو أثر الخلق مطلقاً لا يخرج عنها.

(١٠) يعني: أن القرآن وإن اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الإشارة إليه في المسألة السابعة من الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل في العلوم المضافة للقرآن فإن أول ما يعني به هو الأمر والنهي أي التكاليف الشرعية اعتقادية وعملية. وأهم ما في السنة بيان التكاليف وتفاصيلها. فتكون السنة حاصلة في القرآن على وجه الإجمال. ولو =

﴿ٱلْكِتَٰبِ[(١)] مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] وهو يريد[(٢)] بإنزال القرآن، فالسنّة إذاً في محصول الأمر بيانٌ لما فيه، وذلك معنى كونها راجعة إليه، وأيضاً: فالاستقراء التام دل على ذلك حسبما يذكر بعد[(٣)] بحول الله. وقد تقدم في أول كتاب الأدلة أن السنّة راجعة إلى الكتاب وإلا وجب التوقف[(٤)] عن قبولها، وهو أصلٌ كافٍ في هذا المقام.

فإن قيل: هذا غير صحيح من أوجه:

أحدها: أن الله تعالى قال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥] الآية! والآية نزلت في قضاء رسول الله ﷺ للزُّبير[(٥)] بالسقي قبل الأنصاري من شِرَاج الحَرّة ـ الحديث مذكور في «**الموطأ**»[(٦)] وذلك ليس في كتاب الله تعالى، ثم جاء[(٧)] في عدم الرضى به من الوعيد ما جاء: وقال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء: ٥٩]، والرد إلى الله هو الردُّ إلى الكتاب. والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته[(٨)] بعد موته. وقال: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟﴾ [المائدة: ٩٢] وسائر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله. فهو دالٌّ على أن طاعة الله ما أمر به ونهى عنه في كتابه، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس في القرآن، إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله[(٩)]وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ [النور: ٦٣] الآية! فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام بشيء يطاع فيه، وذلك السنّة التي لم تأت في القرآن. وقال: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] وقال: ﴿وَمَآ

= قال بدله: (لأنها لا تخرج عن كونها بياناً للأشياء الداخلة تحت قوله كل شيء) لكان أوضح في غرضه.

(١) أي: القرآن، على رأي. والرأي الأخر أنه اللوح المحفوظ.

(٢) هذا من تمام الدليل؛ لأنه لو كان المراد أنه أكمل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة لم يتم الدليل. ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزول هذه الآية نحو ثمانين يوماً لم تخل من سنة قولية وفعلية. وهو يعين هذا المراد.

(٣) أي: في المسألة الرابعة. وأما الاستقراء المذكور في الإشكال الثالث في هذه المسألة فهو معارضة للاستقراء المستدل به هنا.

(٤) أي: إذا كانت لا تعارض أصلاً قطعياً في الكتاب ولا يشهد لها منه أصل قطعي. أما إذا عارضها أصل قطعي فمردودة.

(٥) حيث خاصمه الأنصاري إلى رسول الله ﷺ، فقال: «اسق يا زبير وأرسل الماء إلى جارك» فغضب الأنصاري وقال: إن كان ابن عمتك؟ فتلون وجه النبي عليه السلام وقال: «اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر» فطلب ﷺ من الزبير أولاً التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة في السقي، فلما لم يفهم الأنصاري ذلك وحمله محملاً سيئاً استوفى ﷺ للزبير حقه الشرعي، وهو أن للأعلى حبس الماء عن الأسفل حتى يسقي سقياً تاماً.

(٦) وقال في «**التيسير**»: أخرجه الخمسة (يعني البخاري ومسلماً والنسائي وأبا داود والترمذي) ولو اطلع على ما قاله المؤلف من وجوده في «**الموطأ**» لقال أخرجه الستة كما هو اصطلاحه.

(٧) أي: في الآية السابقة، من عد ذلك خروجاً عن الإيمان، يعني فالكتاب شهد للسنة بالاعتبار في موضوع ليس في القرآن.

(٨) قال في «**أعلام الموقعين**»: أجمع المسلمون على أن الرد إلى الله هو الرد إلى كتابه. والرد إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه هو الرد إليه في حضوره، وإلى سنته في غيبته وبعد مماته.

(٩) أي: فإفراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لكل منهما.

﴿ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]. وأدلة القرآن تدل على أن كل ما جاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن، فلا بد أن يكون زائداً عليه.

والثاني: الأحاديث الدالة على ذم[١] ترك السنّة واتباع الكتاب، إذ لو كان ما في السنّة موجوداً في الكتاب لما كانت السنّة متروكة على حال، كما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «يوشِكُ بأحدكم أن يقول: هذا كتابِ الله، ما كان فيه من حلالٍ أحللناه، وما كان فيهِ من حرام حرَّمناه. ألاَ مَنْ بلغَه عني حديث فكذَّب به فقد كذَّب الله ورسوله والذي حدَّثه»[٢] وعنه أنه قال: «يوشِكُ رجلٌ منكم متكئاً على أريكتهِ يُحدَّث بحديثٍ عنِّي فيقولُ: بيننا وبينكم كتابُ الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه، ألا وإنَّ ما حرَّم رسول الله ﷺ مثلُ الذي حرَّم الله»[٣] وفي رواية: «لا أُلْفِيَنَّ أحدَكم متكِئاً على أريكتِهِ يأتيه الأمرُ مِن أمري بما أمرت به أوْ نهيْتُ عنه فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتّبعناه»[٤]. وهذا دليل على أن في السنّة ما ليس في الكتاب.

والثالث: أن الاستقراء دل على أن في السنّة أشياء لا تحصى كثرة، لم ينص عليها في القرآن؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وتحريم الحمُر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع[٥]، والعقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو[٦] الذي نبَّه عليه حديث علي بن أبي طالب، حيث قال فيه: «ما عندنا إلا كتابُ الله، أو فهمٌ أُعطيَه رجلٌ مسلم، وما في هذه الصحيفة»[٧] وفي حديث آخر[٨] عن علي أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة فقال:

---

(١) لو صاغ هذا الإشكال في صورة أخرى كأن يقول: الأحاديث الدالة على أن الشريعة تتكون من الأصلين معاً: الكتاب والسنة، وأن في السنة ما ليس في الكتاب، وأنه يجب الأخذ بما في السنة من الأحكام كما يؤخذ بما في الكتاب ـ لو فعل ذلك لكان مع كونه في ذاته وجيهاً موافقاً لقوله بعد: «وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب» ولكان مغايراً تمام المغايرة للإشكال الرابع الذي لا يخرج في محصوله عن الثاني إلا بتكلف لا حاجة إليه.

(٢) روي في «**مجمع الزوائد**» عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (من بلغه عني حديث فكذب به فقد كذب ثلاثة: الله، ورسوله، والذي حدث به) رواه الطبراني في «**الأوسط**» وفيه محفوظ بن مسور ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً ا هـ.

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي وزاد أبو داود في أول الحديث قوله: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه» وزاد في آخره قوله: «ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي وكل ذي ناب من السباع ولا لقطة معاهد الخ» ولا يخفى أن تحريم الحمر الأهلية والمذكور معها ليس في القرآن.

(٤) هذا اللفظ في أبي داود.

(٥) تقدم تخريج الأحاديث في تحريم هذه المحرمات.

(٦) الضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة.

(٧) أخرجه البخاري والترمذي والنسائي وبقيته «قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر».

(٨) قال في «**التيسير**»: أخرجه الخمسة ويؤخذ منه أنه ليس في لفظ البخاري ومسلم زيادة «من والى قوماً بغير إذن مواليه» وكذا «أسنان الإبل» هذا وقد أجيب عن اختلاف الروايات عما في الصحيفة بأن كل راو قال ما حفظه منها. ويبقى النظر في حصر ما عندهم في الأمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم وقد ثبت عن =

«والله ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله وما في هذه الصحيفة - فنشرَها فإذا أسنان الإبل، وإذا فيها: المدينة حرم من عَيْر إلى كذا[١]، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنةُ اللَّهِ والملائكةِ والناسِ أجمعين، لا يقبلُ اللَّهُ منه صرفاً ولا عدلاً. وإذا فيها: ذمةُ المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً. وإذا فيها منْ والَى قوماً بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبلُ اللَّهُ منه صرفاً ولا عدلاً» وجاء في حديث معاذ «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنّة رسول الله ﷺ»[٢] وما في معناه مما تقدم ذكره. وهو واضح في أن في السنّة ما ليس في القرآن. وهو نحو قول من قال من العلماء: تركَ الكِتابُ موضعاً للسنة، وتَرَكتِ السنّة موضعاً للقرآن.

والرابع: أن الاقتصار[٣] على الكتاب رأي قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنّة، إذ عولوا على ما بنيتَ عليه من أن الكتاب فيه بيان كل شيء، فاطّرحوا أحكام السنّة، فأداهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله فقد روي عن النبي ﷺ «أن أخوفَ ما أخافُ على أمّتي اثنتان: القرآن واللبَن. فأما القرآن فيتعلمُه المنافقون ليُجَادلُوا به المؤمنين، وأما اللبن فيتبعون الرِّيفَ، يتبعون الشهواتِ ويتركون الصلوات»[٤]. وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب: «سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالأحاديث، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله» وقال أبو الدرداء: «إن مما أخشى عليكم زلّة العالِم، وجدالَ المنافق بالقرآن» وعن عمر: «ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدين: زَلّة العالِم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون» وعن ابن مسعود «ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم. فعليكم بالعلم، وإياكم والتبدُّع، وإياكم والتنطُّعَ، وعليكم بالعتيق» وعن عمر «إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس المُلكَ على أخيه» وهنا آثار في هذا المعنى، حملها العلماء على تأويل القرآن بالرأي مع طرح[٥] السنن، وعليه حَمل

= علي رضي الله عنه كثير مما ليس في الصحيفة والظاهر كما قال في «**فتح الباري**» أنه ليس المراد حصر ما علموه بل ما كتبوه كما قال: (والله ما عندنا كتاب نقرؤه) فتحمل عليها الرواية الأولى وهي قوله: (والله ما عندنا إلا كذا) غير أن هذا الجواب يتوقف على ثبوت أن علياً رضي الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن.

(١) لفظ البخاري «من عير إلى ثور». (٢) تقدم.

(٣) ليس في الدعوى التي هي رأس المسألة هذا الاقتصار المذموم. إنما فيها أنك لا تجد في السنة أمراً إلا والكتاب دل عليه إجمالاً أو تفصيلاً، ولا تلازم بين القول بهذا واطراح بعضهم للسنة، ولا يلزم من كون بنائهم فاسداً أن يكون المبنى عليه فاسداً فما أطال به في هذا الوجه وما رتبه عليه في قوله: (هذا مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب) هو كما ترى.

(٤) رواه في «**مجمع الزوائد**» عن أحمد والطبراني في «**الكبير**» قال: وفيه دراج أبو السمح، وهو ثقة مختلف في الاحتجاج به. ولفظه «إني أخاف على أمتي اثنتين القرآن واللبن أما اللبن فيتبعون الريف، ويتبعون الشهوات ويتركون الصلاة وأما القرآن فيتعلمه المنافقون فيجادلون به الذين آمنوا».

(٥) بالتأمل في هذه الآثار لا تجدها تفيده في غرضه من الإشكال بوجود شيء في السنة ليس في الكتاب، بل ربما انتجت العكس، وهو أن هذه السنة إنما تتكلم في موضوعات من الكتاب فيجب أن يبين الكتاب بها، ولا =

كثير من العلماء قولَ النبي ﷺ: «إن اللّهَ لا يقبِضُ العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبِضُ العلمَ بقبضِ العلماء. حتى إذا لم يُبقِ عالِماً اتخذ الناسُ رؤساء جُهَّالاً، فسُئِلوا فأفتَوْا بغيرِ علم، فضَلُّوا وأَضَلُّوا»[١]. وما في معناه، فإن كثيراً من أهل البدع هكذا فعلوا، اطّرحوا الأحاديث، وتأولوا كتاب الله على غير تأويله، فضلوا وأضلوا.

وربما ذكروا حديثاً يعطي أن الحديث لا يلتفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى، وذلك ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «ما أتاكم عني فاعْرِضوه، على كتاب الله. فإن وافق كتابَ الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا. وكيف أخالف كتابَ الله وبه هداني الله؟» قال عبد الرحمٰن بن مهدي: الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث. قالوا: وهذه الألفاظ لا تصح[٢] عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه. وقد عارض هذا الحديث قوم فقالوا: نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء، ونعتمد[٣] على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفاً لكتاب الله، لأنا لم نجد في كتاب الله أن لا نقبل من حديث رسول الله ﷺ إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به والأمر بطاعته، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال هذا[٤] مما يلزم القائل إن السنّة راجعة إلى الكتاب. ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين، كما كان ذلك فيمن تقدم. فالقول بها والميل إليها ميلٌ عن الصراط المستقيم، أعاذنا الله من ذلك بمنّه.

فالجواب: أن هذه الوجوه المذكورة لا حجة فيها على خلاف ما تقدم.

أما الأوجه الأول: فلأنا إذا بنينا على أن السنّة بيانٌ للكتاب فلا بد أن تكون بياناً لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبين السنةُ أحد الاحتمالين دون الآخر. فإذا عمل المكلف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان، إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه، وعصى رسوله في مقتضى بيانه، فلم يلزم من إفراد الطاعتين تبايُن المطاع فيه بإطلاق، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن ما في السنّة ليس في الكتاب، بل قد يجتمعان في المعنى، ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين، ولا محال فيه. ويبقى النظر في وجود[٥] ما حكم به رسول الله ﷺ في القرآن، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى. وقوله في السؤال: «فلا بد أن يكون زائداً عليه» مسلّم، ولكن هذا الزائد هل هو زيادة الشرح على المشروح؟ إذ كان للشرح

= تهمل وتطرح ويعمد إلى فهم الكتاب بالرأي فهذا الإشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة.

(١) تقدم.

(٢) لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع ﷺ.

(٣) فهي معارضة بالقلب؛ بنفس دليل الخصم.

(٤) أي: ما ذكر في الإشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة.

(٥) يعني أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزبير ولو إجمالاً أو احتمالاً؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة، كما أحال عليها الجواب عن الإشكال الثالث.

بيانٌ ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحاً، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب؟ هذا محل النزاع.

وعلى هذا المعنى يتنزل[١] **الوجه الثاني**:

وأيضاً: فإذا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو في السنّة تفصيلي فكأنه ليس إياه، فقوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أجمل فيه معنى الصلاة، وبيَّنه عليه الصلاة والسلام. فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين، ولكنهما في الحكم يختلفان. ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه. فلما اختلفا حكماً صار كاختلافهما معنى، فاعتبرت[٢] السنّة اعتبارَ المفرد عن الكتاب.

وأما الثالث: فسيأتي الجواب عنه في المسألة بعد هذا إن شاء الله.

وأما الرابع: فإنما وقع الخروج عن السنّة في أولئك لمكان إعمالهم الرأي واطراحهم السنن، لا من جهة أخرى[٣]. وذلك أن السنّة ـ كما تَبيَّن ـ توضح المجمل، وتقيد المطلق، وتخصص العموم، فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة، وتعلم بذلك أن بيان السنّة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ. فإذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره، جاهلاً بالكتاب خابطاً في عمياء لا يهتدي إلى الصواب فيها؛ إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا النزر اليسير، وهي الأخروية أبعد على الجملة والتفصيل.

وأما ما احتجوا به[٤] من الحديث فإن لم يصح في النقل فلا حجة به لأحد من الفريقين، وإن صح أو جاء من طريق يقبل مثله فلا بد من النظر فيه؛ فإن الحديث إما وحيٌ من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبرٌ بوحي صحيح من كتاب أو سنّة. وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى. وإذا فرع على القول بجواز الخطأ في حقه فلا يقر عليه ألبتة، فلا بد من

---

(١) أي فيقال: قولكم: (لما كانت السنة متروكة على حال) غير مسلم، بل تكون متروكة، لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب.

(٢) جواب عما يقال: إن ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغاير وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «أوتيت القرآن ومثله معه» وقوله: «وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله» فهو يقول: لما اختلفا حكماً اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث وانظر هل هذا الجواب بالكأنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكافٍ لدفع الإشكال في تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا؟

(٣) وهي بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شيء، فإنه صحيح في ذاته، ولكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستغناء عن السنة والاكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم. وتقدم لك سقوط هذا الاعتراض من نفسه.

(٤) أي: على الاقتصار على الكتاب وطرح السنة، وقوله: (لا يمكن فيه التناقض الخ) أي: فلا معنى لطرحه. وسواء أفرعنا على القول بجواز الخطأ في اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله وأنه لا بد أن يرده إلى الصواب قبل العمل باجتهاده أو قلنا إنه لا يخطىء في الاجتهاد رأساً ـ وإن كان هذا أحسم للمادة وأولى في أنه لا يحكم حكماً يعارض الكتاب ـ فلا معنى لاطراح السنة على أي تقدير.

الرجوع إلى الصواب. والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكماً يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه. نعم يجوز أن تأتي السنّة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة، بل بما يكون مسكوتاً عنه في القرآن، إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز، وهو الذي ترجم له في هذه المسألة، فحينئذٍ لا بد في كل حديث من الموافقة[١] لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور، فمعناه صحيح صح سنده أوْ لا. وقد خَرَّج في معنى هذا الحديث الطحاويُّ[٢] في كتابه في «**بيان مشكل الحديث**» عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الأنصاري عن أبي حميد وأبي أسيد أن رسول الله ﷺ قال: «إذا سمعتُم الحديثَ عني تعرفُه قلوبكم، وتلين له أشعارُكم وأبشارُكم، وترون أنه منكم قريب، فأنا أولاكم به. وإذا سمعتم بحديث عني تُنكِرهُ قلوبُكم، وتَنِدُّ منه أشعارُكم وأبشارُكم، وترون أنه منكر، فأنا أبعدُكم منه» وروى أيضاً عن عبد الملك المذكور عن عباس بن سهل أن أُبيَّ بن كعب كان في مجلس فجعلوا يتحدثون عن رسول الله ﷺ بالمرخِّص والمشدِّد وأُبيُّ بن كعب ساكتٌ، فلما فرغوا قال: أيْ هؤلاء ما حديث بلغكم عن رسول الله ﷺ يعرِفُه القلب ويَلينُ له الجلدُ وترجون عنده فصدِّقوا بقول رسول الله ﷺ، فإن رسول الله لا يقول إلا الخير. وبيّن وجه ذلك الطحاوي بأن الله تعالى قال في كتابه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢] الآية! وقال: ﴿مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: ٢٣] الآية! وقال: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ﴾ [المائدة: ٨٣] الآية فأخبر عن أهل الإيمان بما هم عليه عند سماع كلامه، وكان ما يحدثون به عن النبي ﷺ من جنس ذلك، لأنه كله من عند الله. ففي كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث؛ وإن كانوا بخلاف ذلك وجب التوقف لمخالفته ما سواه. وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقاً[٣] لا مخالفاً في المعنى؛ إذ لو خالف لما اقشعرت الجلود، ولا لانت القلوب؛ لأن الضد لا يلائم الضد ولا يوافقه. وخرَّج الطحاوي[٤] أيضاً: عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام، «إذا حُدِّثتم عني حديثاً تَعرِفُونَه ولا تُنكِرونه فصدِّقوا به قُلتُه أو لم أقُلْه، فإني أقول ما يُعرَف ولا يُنكَر. وإذا حُدِّثتم عني حديثاً تنكرونه ولا تعرفونه فكذِّبوا به، فإني لا أقول ما يُنكر ولا يعرف». ووجه ذلك: أن المروي إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه[٥] لوجود معناه في ذلك وجب قبوله، لأنه إن لم يثبت أنه

---

(١) وصار الكتاب مشتملاً على السنة، فعاد الأمر إلى جعل الحديث معارضة بالقلب، وصار حجة لأصل المسألة، لا عليها كما هو الإشكال الرابع، هذا ما يريده.

(٢) أقول: وقد ذكره في «**مجمع الزوائد**» عن أحمد والبزار. قال: ورجاله رجال الصحيح ا هـ ولكن روايته تختلف عن رواية المؤلف في كلمتين الأولى: «وتنفر منه أشعاركم» بدل تند والثانية: «وترون أنه منكم بعيد» بدل وترون أنه منكر.

(٣) إنما يلزم منه أن يكون موافقاً في تلك الصفات أما في نفس المدلول فلا. فقد يكون موافقاً في صفات لين القلوب الخ عند ذكره، ويكون معناه لا موافقاً ولا مخالفاً فالكلام خطابي. وقوله: (لأن الضد الخ) غير متجه، إذ لا يلزم من كونه مشتملاً على معنى ليس في الكتاب أن يكون ضداً، ولا ألا تقشعر منه الجلود وتوجل القلوب.

(٤) أقول: وذكره في «**راموز الحديث**» عن الحكيم.

(٥) أخذ السنة هنا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا على أن السنة لا تزيد على ما في الكتاب شيئاً جديداً، =

قاله بذلك اللفظ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجمي بكلامه. وإذا كان الحديث مخالفاً يكذبه القرآن والسنّة وجب أن يُدفع، ويُعلم أنه لم يقله. وهذا مثل ما تقدم أيضاً. والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم[1] مخالفته. وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات. وأما إن لم تصح فلا علينا، إذ المعنى المقصود صحيح ويحقق ذلك ما تقدم في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة، ففي ذلك الموضع من أمثلة هذا الأصل في الموافقة والمخالفة جملة كافية. وبالله التوفيق وإذا ثبت هذا بقي النظر في الوجه الذي دل الكتاب به على السنّة، حتى صار متضمناً لكليتها في الجملة، وإن كانت بياناً له في التفصيل. وهي:

المسألة الرابعة

فنقول ـ وبالله التوفيق ـ إن للناس في هذا المعنى مآخذ:

منها: ما هو عام جداً، وكأنه جارٍ مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنّة ولزوم الاتباع لها. وهو في معنى أخذ الإجماع من معنى قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] الآية! وممن أخذ به عبد الله بن مسعود، فرُوي أن امرأة من بني أسد أتته فقالت له: بلغني أنك لعنتَ ذَيْتَ وذَيْتَ والواشمة والمستوشمة، وإنني قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذي تقول. فقال لها عبد الله: أما قرأت ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ﴾ [الحشر: ٧] قالت: بلى. قال: فهو ذاك. وفي رواية قال عبد الله: «لعن الله الواشمات والمستوْشمات والمُتنمِّصات[2] والمتفلِّجات للحُسْن المغيراتِ خلْقَ الله». قال فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت: يا أبا عبد الرحمٰن بلغني عنك أنك لعنت كيت وكيت. فقال: «وما لي لا ألعنُ مَنْ لعنه رسول الله ﷺ، وهو في كتاب الله!» فقالت المرأة لقد قرأت ما بين لَوحي المصحف فما وجدتُه. فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه؛ قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧] الحديث[3]! فظاهر قوله لها «هو في كتاب الله» ثم فسر ذلك بقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] دون قوله: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: ١١٩] إن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء في الحديث النبوي. ويشعر بذلك أيضاً ما روي عن عبد الرحمٰن بن يزيد أنه رأى مُحرماً

= وأنها لمجرد البيان، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل، وما لا فلا. وهذه هي النتيجة التي سيصل إليها بقوله: (والحاصل من الجميع الخ) فلا يتم الاستدلال إلا بالاقتصار على موافقة كتاب الله، وأنى له ذلك من هذا الحديث.

(١) هذه الزيادة تقتضي أن الموافقة لا تلزم، وأنه يكفي في اعتبار الحديث ألا يكون مخالفاً. وإلا لما كان لذكرها فائدة مع الموافقة. فإذا كان هذا غرضه من الزيادة لم يبق في هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوي إلى هنا ما يصلح أن يكون دليلاً على مقصده من كون السنة راجعة إلى الكتاب فعليك بجمع أطراف الكلام في هذه المسألة وتتبع مقاصده فيها ووزنها بدقة يظهر لك غثها من سمينها.

(٢) النامصة هي التي تنقش الحاجب حتى تغير شكل خلقته. والمتنمصة هي التي يُفعل بها ذلك.

(٣) تقدم.

عليه ثيابه، فنهاه، فقال ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] الآية! وروي أن طاوساً كان يصلي ركعتين بعد العصر، فقال له ابن عباس: اتركهما. فقال: إنما نهي عنهما أن تُتخذا سنّة. فقال ابن عباس: «قد نهى[(١)] رسول الله ﷺ عن صلاةٍ بعد العصر»، فلا أدري أتُعذَّب عليها أم تؤجر؟ لأن الله قال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] وروي عن الحكم بن أبان أنه سأل عِكرِمة عن أمهات الأولاد، فقال: هن أحرار. قلت: بأي شيء؟ قال: بالقرآن. قلت: بأي شيء في القرآن؟ قال: قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وكان عمر من أولي الأمر قال: عَتَقَتْ ولو بسقطٍ. وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعمال السنّة أو هو هو، ولكنه أُدخِل[(٢)] مُدخلَ المعاني التفصيلية التي يدل عليها الكتاب من السنّة.

ومنها: الوجه المشهور عند العلماء، كالأحاديث الآتية في بيان ما أجمل ذكره من الأحكام، إما بحسب كيفيات العمل. أو أسبابه، أو شروطه، أو موانعه، أو لواحقه، أو ما أشبه ذلك، كبيانها للصلوات على اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصُبِ الأموال المزكاة وتعيين ما يزكى مما لا يزكى، وبيان أحكام الصوم وما فيه مما لم يقع النص عليه في الكتاب. وكذلك الطهارة الحدثية والخبثية، والحج، والذبائح والصيد وما يؤكل مما لا يؤكل، والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان، والبيوع وأحكامها، والجنايات من القصاص وغيره، كلُّ ذلك بيان لما وقع مجملاً في القرآن. وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية الكريمة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وقد روي عن عمران بن حصين أنه قال لرجل: إنك امرؤ أحمق. أتجد في كتاب الله الظهر أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة؟ ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا، ثم قال: أتجد هذا في كتاب الله مُفسَّراً؟ إن كتاب الله أبهم هذا، وإن السنّة تفسِّر ذلك. وقيل لمطرِّف بن عبد الله بن الشِّخِّير: لا تحدثونا إلا بالقرآن فقال له مطرِّف: والله ما نُريد بالقرآن بدلاً، ولكن نريد مَن[(٣)] هو أعلم بالقرآن منا. وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال: كان الوحي ينزل على رسول الله ﷺ، ويحضره جبريل بالسنّة التي تفسر ذلك. قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب. قال ابن عبد البر: يريد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه. وسئل أحمد بن

---

(١) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: شهد عندي رجال مرضيون، وأرضاهم عندي عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: «نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب» رواه في «التيسير» عن الخمسة.

(٢) أي: سلكوا به مسلك الدال على المعاني التفصيلية التي في السنة، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعاني دلالة للكتاب عليها، كما رأيت في الآثار المتقدمة. وإلا فليست بذاتها ولا بكليها مدلولاً عليها في الكتاب، وإنما المدلول عليه في الكتاب منها كلي الاعتداد بها ووجوب امتثالها.

(٣) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه. أي: فحديثه يبين القرآن فيتحدث بالسنة لذلك.

حنبل عن الحديث الذي روى أن السنّة قاضية على الكتاب، فقال: ما أجسر علي هذا أن أقولَه، ولكني أقول إن السنّة تفسّر الكتاب وتبيّنه.

فهذا الوجه في التفصيل أقرب إلى المقصود، وأشهر في استعمال العلماء في هذا المعنى.

ومنها: النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة، وأنه موجود في السنّة على الكمال زيادة إلى ما فيها من البيان والشرح. وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدهما دفعاً لها، وقد مرّ أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام: وهي الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينيات ويليها مكملاتها. ولا زائدة على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد. وإذا نظرنا إلى السنّة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها، والسنّة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها. فلا تجد في السنّة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام.

فالضروريات الخمس كما تأصّلت في الكتاب تفصلت في السنّة، فإن **(حفظ الدين)** حاصله في ثلاثة معان. وهي الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنّة ومكمله ثلاثة أشياء: وهي الدعاء إليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أو رام إفساده، وتلافي[1] النقصان الطارىء في أصله. وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنّة على الكمال. **(وحفظ النفس)** حاصله في ثلاثة معان: وهي إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ[2] بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود، من جهة[3] المأكل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن، وذلك ما يحفظه من خارج. وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبيّن في السنّة. ومكمله ثلاثة أشياء، وذلك حفظه عن وضعه في حرام كالزنى، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد، وشرعية[4] الحد والقصاص، ومراعاة العوارض اللاحقة، وأشباه ذلك. وقد دخل[5] **(حفظ النسل)** في هذا القسم، وأصوله في القرآن والسنّة بينتها. **(وحفظ المال)**

---

(١) بمحافظة الإمام على إقامة أصول الدين بإقامة الحدود الشرعية كقتل المرتدين.

(٢) لم يذكر الثالث ولو قال: (وحفظ النفس من جانب العدم، وهو ما يعود عليها بالإبطال وشرعت له أحكام الجنايات) لوفى بالثالث إلا أنه سيدرج الحد والقصاص في المكمل ولم يجعلها من الأصل كما صنع في كتاب المقاصد، وإن كان هذا اعتباراً آخر كما سيقول، لكن عليه. أين هو المعنى الثالث؟ وقد يقال إنه جعل حفظ البقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والآخر من الخارج فإذا ضما إلى الأول كملت ثلاثة وقوله: (وإقامة ما لا تقوم الخ) عائد إلى المكملين قبله.

(٣) كأنه قال حفظه باستعمال الأغذية واتخاذ الملابس والمساكن وهذا غير ما يأتي في مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلاً ومعرفة أنه لا يضر أو يقتل الخ.

(٤) شرعية الحد والقصاص ومراعاة بقية العوارض ـ وما أكثرها ـ كل هذا مكمل لحفظه، وكلها من جانب العدم، وهذا هو المكمل الثالث، وإن كان اعتباره لهذا المكمل هنا اعتباره في كتاب المقاصد ولا مانع من اختلاف الاعتبار متى كان كل صحيحاً في نفسه.

(٥) أي: في قسم حفظ النفس، ويصح أن يكون مراده دخل في مكمله. والجميع ـ كما قال ـ أصله في القرآن.

راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك[١] وكتنميته أن لا يفي[٢] ومكمله دفع[٣] العوارض، وتلافي[٤] الأصل بالزجر والحد والضمان. وهو في القرآن والسنّة. (وحفظ العقل) يتناول[٥] ما لا يفسده، وهو في القرآن. ومكمله شرعية الحد[٦] أو الزجر[٧] وليس في القرآن له أصل على الخصوص، فلم يكن له في السنّة حكم على الخصوص أيضاً، فبقي الحكم فيه إلى اجتهاد[٨] الأمة. وإن ألحق بالضروريات (حفظ العرض) فله في الكتاب أصل شرحته السنّة في اللعان والقذف. هذا وجه في الاعتبار في الضروريات. ولك أن تأخذها على ما تقدم في أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضاً.

وإذا نظرت إلى الحاجيات اطرد النظر أيضاً فيها على ذلك الترتيب أو نحوه؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات.

وكذلك التحسينيات.

وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنّة، فلم يتخلف عنها شيء. والاستقراء يبين ذلك، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنّة، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه.

ومن تشوّف إلى مزيد فإن دوران الحاجيات على التوسعة، والتيسير، ورفع الحرج، والرفق.

فبالنسبة إلى الدين يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة؛ كالتيمم، ورفع حكم

---

(١) أي: بعوض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعاً.

(٢) قد يقال: إن فيه تحريفاً وإن صوابه (ألا يفنى) أي: تنميته إنما تعتبر من حفظه الضروري إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فنائه بالإنفاق وغيره. أما التنمية التي يقصد منها مجرد الكثرة فليست داخلة في ضروري حفظه. وقد يصحح الأصل بأن التنمية التي تعد من الحفظ الضروري تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها. أما ما زاد عن ذلك فالتنمية لا تدخل في الضروريات فكل من المعنيين وجيه بل مقصود في الواقع. وعلى الأول يكون المعنى (لأجل ألا يفنى) فهو مفعول لأجله بدون تقدير. وعلى الثاني (خشية ألا يفي).

(٣) بالمحافظة عليه من الإسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته.

(٤) وهو مراعاة صحة دخوله في الملكية يكون بالزجر في مثل الغصب الذي لم يحصل به تلف، والحد في السرقة، والضمان في المتلف، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الأموال في ملكية الناس، ومما فيه الزجر لعب الميسر، ولم يرد فيه حد مخصوص.

(٥) لعل الأصل (بتناول) بالباء الموحدة. وقوله: (في القرآن) أي من الآيات الدالة على إباحة الأكل من الطيبات مع عدم الإسراف وعدم الاعتداء ويحتمل أن يكون الأصل هكذا (يتناول ما يفسده) بحذف (لا) أي يتناول حفظه عما يفسده. وهو في القرآن تحريم الخمر.

(٦) أي: في الخمر.

(٧) أي: في سائر المخدرات.

(٨) قالوا إنه يكون بحسب الجريمة في جنسها ووصفها بصغرها وكبرها. هذا في الزجر وحد الخمر كذلك، لم يرد أصله في القرآن ولم يحدد في السنة بحد مخصوص، فكانوا يضربونه بالنعال تارة وبالجريد تارة بدون عدد محدود أما الثمانون فإنها جاءت من القياس على القذف كما قال علي: (إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى) فأخذ عمر برأيه وحدَّ في الخمر ثمانين.

النجاسة فيما إذا عسر إزالتها. وفي الصلاة بالقصر، ورفع القضاء في الإغماء، والجَمع، والصلاة قاعداً وعلى جنب. وفي الصوم بالفطر في السفر والمرض. وكذلك سائر العبادات. فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتيمم والقصر والفطر فذاك، وإلا فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية. وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها والسنّة أول قائم بذلك.

وبالنسبة إلى **النفس** أيضاً يظهر في مواضع منها مواضعُ الرخص؛ كالميتة للمضطر، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها، وإباحة[١] الصيد وإن لم يتأت فيه من إراقة المحرم[٢] ما يتأتى بالذكاة الأصلية.

وفي **التناسل** من العقد على البضع من غير تسمية صداق، وإجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما في البيوع، وجعل الطلاق ثلاثاً دون ما هو أكثر[٣]، وإباحة الطلاق من أصله، والخلع، وأشباه ذلك.

وبالنسبة إلى **المال** أيضاً في الترخيص في الغرر اليسير، والجهالة التي[٤] لا انفكاك عنها في الغالب، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها. ومنه التوسعة في ادخار الأموال وإمساك[٥] ما هو فوق الحاجة منها، والتمتع[٦] بالطيبات من الحلال على جهة القصد من غير إسراف ولا إقتار.

وبالنسبة إلى **العقل** في رفع الحرج عن المكره، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس[٧] عند الجوع والعطش والمرض، وما أشبه ذلك. كل ذلك داخل تحت قاعدة[٨] رفع الحرج؛ لأن أكثره اجتهادي وبيّنت السنّة منه ما يحتذي حذوه. فرجع إلى تفسير ما

---

(١) فالإباحة هنا رخصة دعا إليها رفع الحرج، وإن كانت الذبائح والصيد عدهما فيما تقدم آنفاً من مكملات حفظ النفس.

(٢) لأن الدم الخبيث في الحيوان لا ينفصل جميعه عن الجسم حتى يطهر الجسم منه إلا إذا خرج من منفذ عام للدم كالودجين.

(٣) ففي التقييد بالثلاث رفع حرج وتيسير للمرأة بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها تتزوج من تشاء. وهذا يساعد حفظ النسل فيه رفع حرج كبير يعرفه من أهل الملل من ليس عندهم طلاق. وإسراف الناس فيه في هذا الزمان ليس من أصل تشريعه، بل من عدم العمل بأوامر الشريعة ونواهيها المكملة له، الواردة في الكتاب والسنة، من بعث الحكمين وغيره.

(٤) كما في أصول الجدران المغيبة في الأرض، وكما في بيع البطيخ؛ وكما في بيع الفجل والجزر ونحوها مما غيب بعضه في الأرض وإخراجه كله قبل بيعه يفسده، فاغتفر لذلك.

(٥) لا ينافي هذا عده التنمية من الضروريات فيما تقدم؛ لأن المعدود منها فيه ما كان مقيداً بأحد القيدين أي: بألا يفي، كما هو أصل النسخة، أو بألا يفنى، كما هو الوجه الثاني، وسبق أن القيدين مطلوبان معاً.

(٦) الأنسب به أن يكون من حاجيات النفس كإباحة الصيد والمواساة، لأنه توسيع على النفس بما يقوي حفظها، وإن كان اعتباره أيضاً صحيحاً من جهة بذل المال في هذه الطيبات.

(٧) أي: فالنفس حينئذٍ مقدمة على العقل. فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن كان يضر بالعقل، سواء أكان أكلاً أم شرباً.

(٨) أي: والقاعدة مقررة في الكتاب صريحاً. فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعتبر كلياً له. وقد ورد بعضه فيه تفصيلاً. =

أجمل من الكتاب. وما فسر من ذلك في الكتاب فالسنّة لا تعدوه ولا تخرج عنه.

وقسم التحسينيات جارٍ أيضاً كجريان الحاجيات، فإنها راجعة إلى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العادات؛ كالطهارات بالنسبة إلى الصلوات، على رأي من رأى أنها من هذا القسم، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والإنفاقات، وآداب الرفق في الصيام. وبالنسبة إلى النفوس كالرفق والإحسان، وآداب الأكل والشرب، ونحو ذلك. وبالنسبة إلى النسل كالإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان، من عدم التضييق على الزوجة، وبسط الرفق في المعاشرة، وما أشبه ذلك. وبالنسبة إلى المال كأخذه من غير إشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله، والبذل منه على المحتاج. وبالنسبة إلى العقل كمباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها، بناء على أن قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] جزء من الآية يراد به المجانبة بإطلاق فجميع هذا له أصل في القرآن بيّنه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معاً. وجاءت السنّة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح في الفهم وأشفى في الشرح وإنما المقصود هنا التنبيه. والعاقل يهتدي منه لما لم يذكر مما أشير إليه. وبالله التوفيق.

ومنها: النظر إلى **(مجال الاجتهاد)** الحاصل بين الطرفين الواضحين، وهو الذي تبين في كتاب الاجتهاد من هذا المجموع **(ومجال القياس)** الدائر بين الأصول والفروع، وهو المبين في دليل القياس.

ولنبدأ **بالأول**:

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أو في السنّة كما تقدم في المأخذ الثاني، وتبقى الواسطة على اجتهاد، والتباين[١] لمجاذبة الطرفين إياها؛ فربّما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ، فيترك إلى أنظار المجتهدين حسبما تبين في كتاب الاجتهاد، وربّما بَعُد على الناظر أو كان محل تعبُّد لا يجري على مسلك المناسبة، فيأتي من رسول الله ﷺ فيه البيان وأنه لاحق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي[٢] أو غيره[٣]. وهذا هو المقصود هنا.

ويتضح ذلك بأمثلة:

أحدها: أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث، وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن

= وقوله: (أكثره اجتهادي) أي: فالمعقول فيه أن يناط بكليات تنفصل بالاجتهاد لا بالنص. وما فسرته السنة منه قليل فقط ليحتذي حذوه كما قال.

(١) لعل الأصل (والتشابه) ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روعي جذب أحد الطرفين لها باينت الآخر.

(٢) كما يأتي في احتجاب سَودة.

(٣) إذا جعل بالجر عطفاً على ما قبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم في الجنين بالغرة في المثال الثامن، حيث قال فيه (وإن له حكم نفسه) وإذا جعل بالرفع عطفاً على قوله (لاحق) يكون نوعاً ثالثاً غير اللحوق بأحد الطرفين أو بهما فتكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم.

لحاقها بأحدهما، فبين عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر، فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية. وقال: «إنها رِكْسٌ» وسئل[١] ابن عمر عن القنفذ فقال: كُلْ، وتلا: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية! فقال له إنسان: إن أبا هريرة يرويه عن النبي ﷺ، ويقول هو خبيثة من الخبائث. فقال ابن عمر: إن قاله النبي ﷺ فهو كما قال. وخرّج أبو داود: «نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجَلّالة وألبانها» وذلك لما في لحمها ولبنها من أثر الجلّة وهي العنهدة. فهذا كله راجع إلى معنى الإلحاق بأصل الخبائث، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب[٢] والحُبارَى[٣] والأرنب[٤] وأشباهها[٥] بأصل الطيبات.

والثاني: أن الله تعالى أحلّ من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهها، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة والبغضاء. والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة. فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة، ولكنه يوشك أن يسكر، وهو نبيذ الدُّبّاء والمزفَّت والنَّقير وغيرها فنهى عنها إلحاقاً لها بالمسكرات تحقيقاً، سداً للذريعة، ثم رجع إلى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالماء والعسل، فقال عليه الصلاة والسلام: «كنتُ[٦] نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا. وكلُّ مُسْكرٍ حرام»[٧] وبقي في قليل المسكر على الأصل من التحريم[٨]، فبيّن أن «ما أسكر كثيرهُ فقليله حرام» وكذلك نهى عن الخليطين للمعنى الذي نهى من أجله عن الانتباذ في الدباء والمزفت وغيرهما. فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين، فكان البيان من رسول الله ﷺ يعيِّن ما دار بينهما إلى أي جهة يضاف من الأصلين.

والثالث: أن الله أباح من صيد الجارح المعلَّم ما أمسك عليك، وعُلم من ذلك أن ما لم يكن معلَّماً فصيده حرام، إذ لم يمسك إلا على نفسه، فدار بين الأصلين ما كان معلَّماً ولكنه أكل من صيده. فالتعليم يقتضي أنه أمسك عليك والأكل يقتضي أنه اصطاد لنفسه لا لك، فتعارض الأصلان، فجاءت السنّة ببيان ذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: «فإن أكلَ فلا تأكل،

---

(١) أخرجه أبو داود. ومثله الذئب فقد روى الترمذي عنه ﷺ أنه قال: «أو يأكل الذئب أحد فيه خير؟».

(٢) أخرج في «التيسير» حديث إباحة الضب عن الستة.

(٣) عن أبي داود.

(٤) عن الخمسة.

(٥) أي: كالجراد. وقد أخرجه عن الخمسة.

(٦) تحريم الانتباذ في هذه الأوعية سد للذريعة، وفطام لهم عن المسكر وأوعيته إذ كانوا حديثي عهد بشربه فلما استقر تحريمه عندهم واطمأنت إليه نفوسهم وشكوا من ضيق الأمر عليهم بمنع هذه الأواني التي لا مندوحة لهم عنها أباح لهم الأوعية كلها غير ألا يشربوا مسكراً. فقد رجح جانب التحريم حيث قام مقتضيه، فلما زال المقتضى رجح جانب الحل الذي هو الأصل. وسواء أقلنا إن ذلك بوحي أم باجتهاد، فالكل بيانه ﷺ.

(٧) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه وفي «التيسير» حديث بمعناه عن الخمسة إلا البخاري.

(٨) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة (أو الإباحة) فالفرض أنه بقيت واسطة وهي القليل الذي لا يسكر، إلى أي الطرفين تنضم؟ فبين أن ما أسكر كثيره الخ.

فإني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه»[١] وفي حديث آخر: «إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك»[٢] وجاء في حديث آخر: «إذا أرسلت كلبَك وذكرت اسم الله فكُل وإن أكل منه»[٣] الحديث[٤]. وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين[٥].

والرابع: أن النهي ورد على المُحرِم أن لا يقتل الصيدَ مطلقاً، وجاء أنَّ على مَن قتله عمداً الجزاء، وأبيح للحلال مطلقاً فمن قتله فلا شيء عليه؛ فبقي قتله خطأً في محل النظر، فجاءت السنّة[٦] بالتسوية بين العمد والخطأ. قال الزهري: جاء القرآن بالجزاء على العامد، وهو في الخطأ سنة، والزهري مِن أعلم الناس بالسنن.

والخامس: أن الحلال والحرام من كل نوع قد بيّنه القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة، لأخذها بطرف من الحلال والحرام، فبيّن صاحب السنّة ﷺ من ذلك على الجملة وعلى التفصيل. فالأول[٧] قوله: «الحلال بيِّن والحرام بيِّن، وبينهما أمورٌ مشتبهات» الحديث[٨]. ومن الثاني قوله في حديث عبد الله بن زَمعة: «واحتجبي منه يا سوْدةُ» لما رأى من شبهه بعتبة الحديث[٩]! وفي حديث عَدِيّ بن حاتم في الصيد: «فإذا اختلط بِكِلابك كلبٌ من غيرها فلا تأكل، لا تدري لعله قتله الذي ليس منها[١٠]» وقال في بئر بضاعة وقد كانت تطرح فيها الحِيض والعَذِرات: «خلق الله الماء طَهوراً لا يُنَجِّسه شيء[١١]» فحكم بأحد الطرفين وهو الطهارة. وجاء في الصيد: «كل ما أصْمَيْتَ، ودَعْ ما أنْميت»[١٢] وقال في حديث عقبة بن الحارث في الرضاع

---

(١) أخرجه الشيخان وأصحاب السنن.　(٢) أخرجه أحمد وأبو داود.

(٣) فيكون الحديث الأول من الإلحاق بأحد الطرفين احتياطاً فقط.

(٤) أخرجه أبو داود.　(٥) أي: الطرفين الواضحين.

(٦) كما أخرج مالك في قصة الذي رفع أمره إلى عمر: أنه أجرى مع صاحب له فرسين يستبقان. فأصابا ظبياً وهما محرمان. فحكم عليه هو وعبد الرحمن بن عوف بعنز.

(٧) أي: ما كان على الجملة.　(٨) تقدم.

(٩) حديث عائشة، قال في «**التيسير**» أخرجه الستة إلا الترمذي وقد جاء في الحديث «هو لك يا عبد بن زمعه. الولد للفراش، وللعاهر الحجر - ثم قال لسودة بنت زمعة زوجه ﷺ: احتجبي منه» لما رأى من شبهه بعتبة. فألحقه بصاحب الفراش، وهو واضح، وألحقه بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية، فلم يجعله من محارم سودة، لوضوح شبهه بغير أبيها، احتياطاً.

(١٠) قال في «**أعلام المحققين**»: متفق عليه.

(١١) الحديث أخرجه أصحاب السنن. وفيه: إنا نستقي لك الماء من بئر بضاعة وتلقي فيها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس (جمع عذرة، وهي الفتيلة التي توضع داخل الحلق إذا أصابه وجع) وإذا نظر إلى الروايات الأخرى التي فيها زيادة (إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) يكون الحكم بالطهارة لأن علامة التنجيس لم توجد فيه، وإن كانت هذه الروايات ضعيفة سنداً، لكنها لا بد أن تكون بحيث يعتمد عليها، بدليل الإجماع على معناها، ولا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنة، فلا يكون مما نحن فيه، لأنه من باب تحقيق المناط فقط إذا كانت القاعدة مقررة من قبل، ويكون هذا كتذكير لهم بالحكم. أما إذا كان إنشاء للحكم فهو من الباب.

(١٢) رواه الطبراني عن ابن عباس. قال العلقمي: بجانبه علامة الصحة. وبالتأمل في الفرق بين مسألة الصيد ومسألة الماء، حيث إنه ﷺ رجح في الصيد عدم الحل وفي الماء الطهارة، تجد أنه قد أخذ فيهما بالأصل إن كان اجتهاداً فالأصل الذكاة الشرعية المعروفة، والصيد رخصة بقيود وشروط، فما لم نجزم بحصول الشروط رجعنا إلى =

إذا أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأةَ التي أراد تزوُّجَها ـ قال فيه: «كيف بها وقد زعمَتْ أنها قد أرضَعتْكما؟ دعها عنك»[(١)] إلى أشياء من هذا القبيل كثيرة.

والسادس: أن الله عز وجل حرّم الزنى، وأحل التزويج وملكَ اليمين، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع، فإنه ليس بنكاحٍ محض ولا سفاح محض، فجاء في السنّة ما بين الحكم في بعض الوجوه، حتى يكون[(٢)] محلاً لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً[(٣)]، أو في بعض الأحوال، وبالأصل الآخر في حال آخر، فجاء في الحديث: «أيما امرأةٍ نُكِحتْ بغير إذنِ وليِّها فنِكاحُها باطلٌ، فنِكاحُها باطلٌ، فنكاحها باطل. فإن دخل بها فلها المهرُ بما استَحَلَّ منها»[(٤)] وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنّة.

والسابع: أن الله أحلَّ صيد البحر فيما أحل من الطيبات، وحرّم الميتة فيما حرم من الخبائث، فدارت ميتة البحر بين الطرفين، فأشكل حكمها، فقال عليه الصلاة والسلام: «هو الطَّهُورُ ماؤه، الحِلُّ مَيتتُه»[(٥)] وروي في بعض الحديث «أُحِلّت مَيتتان: الحِيتانُ والجراد»[(٦)] وأكل عليه الصلاة والسلام مما قذفه البحر لمّا أتى به أبو عبيدة.

والثامن: أن الله تعالى جعل النفس بالنفس، وأقص من الأطراف بعضها من بعض في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] إلى آخر الآية. هذا في العمد. وأما الخطأ فالدية؛ لقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ [النساء: ٩٢] وبيّن[(٧)]

= الأصل وهو عدم الحل؛ لأنه غير مذكى، وكذلك الماء رجح فيه الأصل، وهو الوصف الذي خلق عليه حتى يتبين ما يخالفه، ولما لم يتبين بقي على أصله.

(١) الحديث أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة إلا مسلماً، وفيه أنه تزوج بنتاً لأبي إهاب بن عزيز، فأتته امرأة فقالت: إني أرضعت عقبة والتي تزوج بها، فركب إلى المدينة. فقال له النبي ﷺ: «كيف وقد قيل؟» ففارقها. إلا أنهم قالوا: إن هذا إرشاد إلى طريق الورع والتنزه عن الشبهات ولو ضعيفة، فإن الشارع جعل لسماع دعوى المرأة في الرضاع شروطاً لم تستوف ها هنا، فكان مقتضاه ألا يلتفت إلى قول المرأة، ولا يقضي به في تحريم هذا النكاح. ومنه تعلم ما في قوله: (التي أراد أن يتزوج بها).

(٢) أي: المسكوت عنه، أي: باقية الذي لم تبينه السنة.

(٣) كما في مثال النكاح بغير ولي قبل الدخول، فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول، وبعد الدخول ألحق بكل من الأصلين في حالة وحكم وإن كانت هذه الأحكام التي ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهاد العلماء.

(٤) أخرجه أبو داود والترمذي باختلاف يسير في بعض ألفاظه «**تيسير**».

(٥) أخرجه في «**التيسير**» عن الأربعة عن أبي هريرة، وهو جواب عن سؤال من سأل عن الوضوء بماء البحر فأجابه بغرضه وزاد عليه فائدة حل ميتته.

(٦) رواه في «**الجامع الصغير**» بلفظ «أحلت لنا ميتتان ودمان. فأما الميتتان فالحوت والجراد الخ» عن ابن ماجه والحاكم والبيهقي عن ابن عمر. قال العزيزي قال الشيخ: حديث صحيح.

(٧) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائي عن عبد الله بن حزم عن أبيه وما رواه أبو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب. وهذا المثال مما وقع في الكتاب النص على الطرفين، لكن بيان أحدهما به والآخر بالسنة، وبقيت الواسطة على اجتهاد يبعد على الناظر.

عليه الصلاة والسلام ديةَ الأطراف على النحو الذي يأتي[١] بحول الله، فجاء طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقطته أمه بالضربة[٢] ونحوها؛ فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف، ويشبه الإنسان التام لخلقته، فبيّنت السنّة[٣] فيه أن ديته الغُرَّة[٤]، وأن له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له.

والتاسع: أن الله حَرَّم الميتة وأباح المُذكّاة، فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة ميتاً بين الطرفين، فاحتملهما. فقال في الحديث: «ذَكاةُ الجنينِ ذكاةُ أمِّه»[٥] ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال.

والعاشر: أن الله قال: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ [النساء: ١١] فبقيت البنتان مسكوتاً عنهما، فنقل في السنّة[٦] حكمهما، وهو إلحاقهما بما فوق البنتين. ذكره القاضي إسماعيل.

فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها، فإنه أمر واضح لمن تأمل، وراجع إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما، أو إليهما معاً فيأخذ من كل منهما بطرف، فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما[٧].

وأما مجال القياس فإنه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أن حكمه حكمها، وتقرب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها، فيجتزىء بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنّة فيه. وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه - وإن كان خاصاً - في حكم العام معنى وقد مر في كتاب الأدلة[٨] بيان هذا المعنى. فإذا كان

---

(١) في المثال الرابع مما يجري مجرى القياس. (٢) أي: من غيرها.

(٣) في حديث أخرجه الستة.

(٤) قال صاحب «**التيسير**» في شرح الحديث: الغرَّة عند العرب العبد والأمَة، وعند الفقهاء ما بلغ ثمنه من العبيد نصف عشر الدية. وقوله: (حكم نفسه) أي: لم يلحق بأحد الطرفين.

(٥) رواه في «**الجامع الصغير**» عن أبي داود والحاكم عن جابر، وأحمد وأبي داود والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن حبان والدارقطني والحاكم عن أبي سعيد والحاكم عن أبي أيوب الأنصاري وعن أبي هريرة، والطبراني عن أبي أمامة وأبي الدرداء وعن كعب بن مالك قال المناوي: قال الغزالي: صح صحة لا يتطرق احتمال إلى متنه ولا ضعف في سنده وهو فيه متابع لإمامه فإنه ذكره في «**الأساليب**» قال الحاكم: صحيح الإسناد. وقال العراقي: وليس ذلك. قال عبد الحق: لا يحتج بأسانيده كلها ا هـ وقال ابن حجر الحق أن فيها ما تنتقض به الحجة ا هـ قال العراقي. ورواه الطبراني في «**الأوسط**» بسند جيد فكان ينبغي للمصنف عدم إغفاله، فإنه ليس فيما ذكره مثله بل الكل معلول.

(٦) كما في حديث جابر بشأن امرأة سعد بن الربيع لما جاءته ﷺ ببنتين لها أخذ عمهما مال أخيه جميعه، فجعل ﷺ لهما الثلثين ولأمهما الثمن، وله الباقي.

(٧) غير ظاهر في الغرة في الجنين، لأنه لم يأخذ حكم النفس ولا الأطراف. وهو يفيد عطف قوله: (أو غيره) فيما سبق على قوله: (احتياطي).

(٨) في المسألة التاسعة، وإنه كان العموم هناك للأشخاص وإن الشريعة ليست خاصة ببعضهم دون بعض، وهنا شمول يرجع للمعنى الذي فيه الحكم، كحرمة النبيذ بجعل الخمر شاملاً له معنى وإن لم يشمله صفة.

كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنّة بما في معناه أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا. وسواء علينا أقلنا إن النبي ﷺ قاله بالقياس[1] أو بالوحي، إلا أنه جارٍ في أفهامنا مَجرى المقيس، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسّر في أول كتاب الأدلة[2]. وله أمثله.

أحدهما: أن الله عز وجل حرّم الربا[3]، وربا الجاهلية الذي قالوا فيه: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] هو فسخُ الدَّين في الدَّين، يقول الطالب: إما أن تَقضي وإما أن تُربي وهو الذي دل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩] فقال عليه الصلاة والسلام: «وربا الجاهليةِ موضوعٌ. وأوّلُ رِباً أضعهُ ربا العباسِ بن عبد المطّلب، فإنه موضوع كله»[4]. وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض ألحقت السنّة به كل ما فيه زيادة بذلك المعنى، فقال عليه الصلاة والسلام: «الذّهبُ بالذّهبِ، والفضةُ بالفضة، والبُرُّ بالبُرِّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والمِلح بالملح، مِثْلاً بمثلٍ، سواء بسواء، يداً بيدٍ. فمن زاد أو ازداد فقد أرْبى، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد»[5] ثم زاد[6] على ذلك بيع النساء إذا اختلفت الأصناف، وعدّه من الربا، لأن النساء في أحد العوضين يقتضي الزيادة[7] ويدخل فيه بحكم

---

(١) بناء على أنه ﷺ يجتهد فيقيس وقيل: ليس له الاجتهاد.

(٢) في المسألة الثانية، حيث قال: إن الظن الراجع إلى أصل قطعي يعول عليه. ومثال ذلك: ما ورد من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا.

(٣) أي: وظاهر أن المراد به ما يعقد في الإسلام، لأن هذا هو الذي بصدده التشريع فألحق به ما عقد في الجاهلية فقال: «وربا الجاهلية موضوع الخ» وهذا إما قياس منه ﷺ أو بوحي يجري في أفهامنا مجرى القياس. ويصح أن يكون هذا المقدار إلى قوله: (وإذا كان كذلك) مثالاً لما تردد بين طرفين واضحين فألحقه بأحدهما. وذلك أن الله تعالى حرم الربا، وقال أيضاً: ﴿**قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف**﴾ [الأنفال: ٣٨] فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده ومالا يغفر فيبطل عقده أعني أنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره وإن كان مجرد حصول العقد مغفوراً فألحقه بسائر الربا وأبطله وعليه يكون أول أمثلة ما يجري في أفهامنا مجرى القياس قوله: (وإذا كان كذلك) وهذا الوجه أقرب إلى عبارته من الأول حيث ذكر في قوله: (وإذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس، ولم يذكر ما يشير إلى العلة في ربا الجاهلية، وإن كان يبعد كون هذا الوجه مقصوداً له هنا أنه فرغ من أمثلة الإلحاق بأحد الطرفين، وأنه بصدد الجاري مجرى القياس.

(٤) رواه مسلم وهو جزء من خطبة الوداع الجامعة.

(٥) أقرب الروايات إلى هذه رواية لأبي داود عن مسلم بن يسار بإسناده.

(٦) إلحاق ثانٍ جاء في قوله ﷺ: «فإذا اختلفت الخ» وثم للتأخر الرتبي وإلا فالإلحاقان في حديث واحد. إلا أن يعتبر الترتيب في نفس ألفاظ الحديث ترتيباً في الإلحاق زماناً أيضاً وكان عليه أن يؤخر قوله: (فإذا اختلفت) بعد قوله: (ثم زاد). ويبقى النظر في أن تحريم بيع النساء عند اختلاف الأصناف جاء بإلحاق السنة؛ لأن هذا يتوقف على أن أصل تحريم الربا في القرآن كان لخصوص النساء عند اتفاق الأصناف فقط، وأن تحريم النساء عند الاختلاف إنما جاء من هذا الحديث، كما جاء تحريم ربا الفضل به. وربما لا يساعده ما كان جارياً عندهم ووقع عليه التحريم في القرآن، إذ كانوا يعطون شعيراً في مقابلة شعير لأجل بأكثر، في مقابلة دراهم لأجل بأكثر، وهكذا فليرجع إلى «**التاريخ المبسوط**» في مثله.

(٧) أي: غالباً في العادة، كما صرح به بعد.

المعنى[١] السلف يجرُّ نفعاً، وذلك[٢] لأن بيع هذا الجنس بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه، لتقارب المنافع فيما يراد منها، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير شيء[٣]، وهو ممنوع. والأجلُ في أحد العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة؛ إذ لا يُسلَم الحاضر في الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر في القيمة، وهو الزيادة. ويبقى النظر: لِمَ جاز مثل هذا في[٤] غير النقدين والمطعومات ولم يجز فيهما؟ محل نظر يخفي وجهه على المجتهدين، وهو من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها[٥] إلى اليوم، فلذلك بينتها السنّة[٦] إذ لو كانت بينةً لوُكل في الغالب أمرُها إلى المجتهدين، كما وُكل إليهم النظر في كثير من محالِّ الاجتهاد، فمثل هذا جارٍ[٧] مَجرى الأصل والفرع في القياس. فتأمله.

والثاني: أن الله تعالى حرَّم الجمع[٨] بين الأم وابنتها في النكاح، وبين الأختين وجاء في القرآن: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس، لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا: وقد يروى في هذا الحديث: «فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرْحامكم»[٩] والتعليل يشعر بوجه القياس.

والثالث: أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه في الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر، فجاءت السنّة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه «الطهورُ ماؤه، الحِلُّ ميتتُه»[١٠].

---

(١) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض.

(٢) تعليل للتحريم في بيع هذه الأجناس بمثلها متفاضلاً. وقوله بعد: (والأجل الخ) تعليل لتحريم النساء فيها حتى عند التساوي قدراً، فهو تكميل لقوله: (لأن النساء في أحد العوضين الخ).

(٣) قد يقال: إن هذا لا يظهر فيما إذا دار الفضل من الجانبين، كما في أخذ كثير رديء في قليل جيد، فزيادة الرديء تقابل بجودة الجيد، فهناك عوض. إلا أن يقال إن هناك غرراً كبيراً لا يعلم معه أيهما غبن وهو ممنوع. وتعليله غير ما حققه بعضهم من أن العلة سد الذريعة.

(٤) أي: التفاضل والنسيئة.

(٥) أي: علتها وسر الفرق بين النقود والأطعمة وبين غيرهما، حيث منعا فيهما أجيزا فيما عداهما. راجع الجزء الثاني من «**أعلام الموقعين**» ففيه البيان الكافي في المطلوب والذي أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض ولكنهم أضافوا لهذا في النقدين والمطعومات المقتاتة ما يصح أن يجعل جزء علة يكون محط الفرق الواضح.

(٦) فمن ذلك: أنه اشترى العبد بعبدين. وأنه لما نفدت الإبل في جهاز الجيش أمر ﷺ عبد الله بن عمر بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة. وهذا فيه الأمران معاً.

(٧) لم يجزم بأنه منه، لما سبق له من أنه من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها، فربما كان تعبداً ليس مبنياً على علة. فلا يتأتى إجراء القياس فيه. وأيضاً من أنه إما أن يكون بالوحي لا غير، بناء على أنه لا يجتهد، أو بعضه به وبعضه بالقياس إن جوز له ﷺ الاجتهاد. وسيأتي قوله: (ولا علينا أقصد القياس على الخصوص الخ).

(٨) أي: في صورة ما إذا عقد على الأم ولم يدخل بها. وأما ما عدا هذه الصورة، كما إذا دخل بالأم أو عقد على البنت ـ فإن التحريم تأبيد لا يخص مجرد الجمع.

(٩) تقدم.

(١٠) تقدم.

والرابع: أن الدية في النفس ذكرها الله تعالى في القرآن، ولم يذكر ديات الأطراف، وهي مما يشكل قياسها على العقول، فبيّن[١] الحديث من دياتها ما وضح به السبيل، وكأنه جار مجرى القياس الذي يشكل أمره، فلا بد من الرجوع إليه ويحذى حذوه.

الخامس: أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة: من النصف والربع، والثمن، والثلث، والسدس، ولم يذكر ميراث العصبة إلا ما أشار إليه قوله في الأبوين: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١] الآية! وقوله في الأولاد: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] وقوله في آية الكلالة: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧٦] وقوله: ﴿وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦] فاقتضى أن ما بقي بعد الفرائض المذكورة فللعصبة، وبقي من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين؛ كالجد، والعم، وابن العم، وأشباههم. فقال[٢] عليه الصلاة والسلام: «ألحِقوا الفرائضَ بأهلِها، فما بقيَ فهو لأَوْلَى رَجُلٍ ذكَر[٣]» وفي رواية: فلأَوْلى عصبةٍ ذكَر» فأتى هذا على ما بقي مما يحتاج إليه، بعد ما نبه الكتاب على أصله.

والسادس: أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣] فألحق النبي ﷺ بهاتين سائر القرابات من الرضاعة التي يحرمن من النسب؛ كالعمّة، والخالة، وبنت الأخ، وبنت الأخت، وأشباه ذلك. وجهةُ إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من باب القياس بنفي الفارق، نصّت[٤] عليه السنّة ـ إذ كان لأهل الاجتهاد سوى النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد ـ فقال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِن الرَّضاعةِ ما حَرَّمَ مِن النَّسب»[٥]. وسائر ما جاء في هذا المعنى، ثم ألحق[٦] بالأناث الذكور؛ لأن اللبن للفحل ومن جهة در المرأة. فإذا كانت المرأة بالرضاع[٧] فالذي له اللبن أُمٌّ بلا إشكال.

---

(١) لكن أين في هذا إجراؤه مجرى القياس في أخذ الفرع حكم الأصل، كالأمثلة السابقة واللاحقة؟ إلا أن يقال الإلحاق في مجرد استحقاق المال في نظير التعدي خطأ على البدن، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة، وهي أنه بين (ما وضح به السبيل) دون أن يقول (ألحق الأطراف بالنفس) وزاد أيضاً قوله: (وكأنه) ولم يذكرها في تطبيق الأمثلة السابقة ولا اللاحقة.

(٢) محل الشاهد قوله: (فما بقي الخ) المفيد للعموم في العصبة.

(٣) رواه بهذه الرواية في «**التيسير**» عن أحمد والشيخين والترمذي وقال أخرجه البخاري ترجمة. قال في «**نيل الأوطار**» عن هذه الرواية: هكذا في جميع الروايات ووقع عند صاحب النهاية والغزالي وغيرهما من أهل الفقه بلفظ «فلأولى عصبة ذكر» واعترض ذلك ابن الجوزي والمنذري بأن لفظة العصبة ليست محفوظة.

(٤) أي: وجهة الإلحاق نصت عليه السنة، فقال عليه الصلاة والسلام الخ لأن المقام قابل لتردد المجتهدين، فلم يتركه صلوات الله عليه. فقوله: (نصت الخ) خبر ثانٍ.

(٥) أخرجه الترمذي بلفظ «من الرضاع» وقال العزيزي حسن صحيح.

(٦) كما في حديث عائشة في استئذان أفلح أخي أبي القعيس زوج المرأة التي أرضعتها فقالت: يا رسول الله، إن أخاه ليس هو الذي أرضعني، ولكن أرضعتني امرأته، فقال: «ائذني له فإنه عمك».

(٧) هنا سقط كلمة (أما) وقوله: (فالذي له اللبن أم) لعل الأصل (فالذي له اللبن أب) وهو الذي يلائم قوله عليه السلام في الحديث السابق «فإنه عمك».

والسابع: أن الله حرَّم مكة بدعاء إبراهيم فقال: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ [البقرة: ١٢٦] وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾ [العنكبوت: ٦٧] وذلك حرم الله مكة. فدعا رسول الله ﷺ ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ومثله[١] معه، فأجابه الله وحرّم ما بين لابَتَيْها، فقال: «إني أحرِّمُ ما بين لابَتَي المدينة أن يقطع عضاهُها، أو يُقْتلَ صيدُها»[٢] وفي رواية: (ولا يريدُ أحدٌ أهلَ المدينةِ بسُوءٍ إلا أذابهُ الله[٣] في النار ذَوبَ الرَّصاصِ أو ذوبَ الملح في الماء»[٤] وفي حديث آخر: «فمن أحدثَ فيها حَدثاً أو آوى مُحْدثاً فعليه لعنةُ الله والملائكةِ والنَّاسِ أجمعين، لا يقبلُ اللَّهُ منه يومَ القيامةِ صَرفاً ولا عَدْلاً»[٥] ومثله في صحيفة عليّ المتقدمة فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمة. وقد جاء فيها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الحج: ٢٥] ـ إلى قوله ـ ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥] والإلحاد شامل لكل عدول عن الصواب إلى الظلم، وارتكاب المنهيات على تنوعها، حسبما فسّرته السنّة، فالمدينة لاحقة بها في هذا المعنى.

والثامن: أن الله تعالى قال: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية! فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل، وظهر به ضعف شهادتهن، ونبه على ذلك في قوله: «ما رأيتُ مِن ناقصاتِ عَقلٍ ودين أغلبَ لِذِي لُبٍ منكن»[٦] وفسر نقصان العقل بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل. وحين ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢] دل على انحطاطهن عن درجة الرجل، فألحقت السنّة بذلك اليمين مع الشاهد، فقضى[٧] عليه الصلاة والسلام بذلك، لأن لليمين في اقتطاع الحقوق واقتضائها حكماً قضى به قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: ٧٧] الآية! فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهدِ والمرأتين في القياس، إلا أنه يخفى فبينته السنّة.

---

(١) في رواية للشيخين أنه ﷺ لما أشرف على المدينة قال: «اللهم إني أحرم ما بين جبليها مثل ما حرم ابراهيم مكة» وقد دعا لأهلها بالبركة في صاعها ومدها. وقال في رواية مسلم والترمذي «لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتي إلا كنت شفيعاً له وشهيداً يوم القيامة» وورد أيضاً أنها تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد. فلعل هذه المزايا وما ماثلها يفسر بها قوله: (ومثله معه).

(٢) رواه أحمد ومسلم.

(٣) مثل هذا الوعيد وما بعد لا يقال فيه إنه قياس وتفريع على تحريم مكة وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة، فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته وما معها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثاً، فالمثال السابع على ما ترى من الضعف وفي «**تحرير الأصول**» «**وشرحه**» ـ في مسألة أن من حكم القياس ثبوت حكم الأصل في الفرع ـ قال: ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع، وإنما لم يثبت بالقياس لانتفاء الأصل والفرع اهـ وإذا انتفى الأصل والفرع وهما ركنان في القياس فكيف يقال إنه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس؟

(٤) رواية لمسلم ذكرها في «**الترغيب**».

(٥) جزء من حديث أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة.

(٦) جزء من حديث أخرجه في «**التيسير**» عن مسلم.

(٧) عن ابن عباس رضي الله عنهما «قضى رسول الله ﷺ بيمين وشاهد» أخرجه في «**التيسير**» عن مسلم وأبي داود.

والتاسع: أن الله تعالى ذكر البيع في الرقاب وأحلّه، وذكر الإجارة في بعض الأشياء[١] كالجعل المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ﴾ [يوسف: ٧٢] والإجارة على القيام بمال اليتيم في قوله: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ﴾ [النساء: ٦] وفي العمال على الصدقة كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا﴾ [التوبة: ٦٠] وفي بعض منافع[٢] لا تأتي على سائرها؛ فأطلقت السنّة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الرقاب من الناس والدواب والدور والأرضين، فبيّن النبي ﷺ من ذلك كثيراً، ووكل سائرها إلى أنظار المجتهدين. وهذا هو المجال القياسي المعتبر في الشرع. ولا علينا أقصد النبي عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا؛ لأن جميع ذلك يرجع إلى قصده بيانَ ما أنزل الله إليه على أي وجه كان.

والعاشر: أن الله تعالى أخبر عن إبراهيم في شأن الرؤيا بما أخبر به من ذلك ولده، وعن رؤيا يوسف، ورؤيا الفتيين، وكانت رؤيا صادقة، ولم يدل ذلك على صدق كل رؤيا؛ فبيّن النبي ﷺ أحكام ذلك، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء[٣] النبوة، وأنها من المبشّرات، وأنها على أقسام[٤] إلى غير ذلك من أحكامها، فتضمن إلحاق غير أولئك المذكورين بهم. وهو المعنى الذي في القياس. والأمثلة في هذا المعنى كثيرة.

ومنها: النظر إلى ما يتألّف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة؛ فإن الأدلة قد تأتي في معانٍ مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والاستحسان. فتأتي السنّة بمقتضى ذلك المعنى الواحد، فيعلم أو يظن أن ذلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنّة إنما جاءت مبينة للكتاب. ومثال هذا الوجه ما تقدم في أول[٥] كتاب الأدلة الشرعية في طلب معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضررَ

---

(١) ومنها إجارة شعيب لموسى، عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام.

(٢) وأصرحها الرضاع، بل قال بعضهم لم تأت الإجارة الجائزة في القرآن إلا في الرضاع **﴿فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن﴾** [الطلاق: ٦].

(٣) ورد (من ستة وأربعين جزءاً) وقالوا في توجيهه إن النبوة كانت ثلاثاً وعشرين سنة، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر. ونسبتها إلى ثلاث وعشرين سنة هي ما قاله ﷺ. وهذا البيان وإن لم يرتضه بعضهم فهو واضح وأيضاً فكثيراً ما كان يقول لأصحابه «هل رأى أحد منكم رؤيا؟» وكان يعبرها لهم، وهو يتضمن إلحاق غيرهم بهم.

(٤) أي: كما قال ﷺ: «الرؤيا من الله، والحلم من الشيطان».

(٥) في المسألة الثانية، حيث جعله من باب الدليل الشرعي الظني الراجع إلى قطعي لأنه مبثوث في الشريعة في جزئيات وكليات. فالسنة قد نظمت هذه المواضع المتفرقة المبثوثة، وجعلتها في سلك واحد بقاعدة عامة، وكأن هذا الوجه جمع المتفرقات، وأخذ كلي من الجزئيات، وإجمال للتفصيلات. فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة. وبالتأمل فيه تجده نادراً ومأخذاً لا تنبني عليه الدعوى في أصل المسألة إلا إذا ضم لغيره من الوجوه. فإن كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الخمسة كل واحد منها يكفي لاثبات المسألة فإنما يظهر ذلك في الوجه الثالث تاماً، وفي الثاني ببعض تكلف، وفي الأول على الطريق الذي قصد منه. أما ما عداها فلا يظهر انفراده بإثبات المسألة ودفع إشكالاتها. وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا النمط في السنة كثير، فكيف يكون حال في هذا الوجه الخامس الذي لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد. نعم إن كان غرضه من وجوهه الخمسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير إليه في الفصل الآتي بقوله: (إما بتحقيق المناط وإما بالطريقة القياسية وإما بغيرها الخ) كان الاعتراض على الوجه السادس وجيهاً من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفي =

ولا ضِرار»[١] من الكتاب ويدخل فيه ما في معنى هذا الحديث من الأحاديث، فلا معنى للإعادة.

ومنها:[٢] النظر إلى تفاصيل الأحاديث في تفاصيل القرآن، وإن كان في السنّة بيان زائد. ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجد كل معنى في السنّة مشاراً إليه ـ من حيث وضع اللغة لا من جهة أخرى ـ أو منصوصاً عليه في القرآن ولنمثله ثم ننظر في صحته أو عدم صحته.

وله أمثلة كثيرة.

أحدها: حديث[٣] ابن عمر في تطليقه زوجه وهي حائض، فقال عليه الصلاة والسلام لعمر: «مُرْهُ فلْيرَاجِعْها، ثم ليتركها حتى تطهرُ، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعدُ وإن شاء طلق قبل أن يمس. فتلك العدةُ التي أمر الله أن يطلّق لها النساء» يعنى أمرَه في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

والثاني: حديث[٤] فاطمة بنت قيس في أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة إذ طلّقها[٥] ألبتة ـ وشأن المبتوتة أن لها السكنى وإن لم يكن لها نفقة ـ لأنها بذَتْ على أهلها بلسانها، فكان ذلك تفسيراً لقوله: ﴿وَلَا يَخۡرُجۡنَ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ﴾ [الطلاق: ١].

والثالث[٦]: حديث سبيعة الأسلمية، إذ وَلدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر[٧] فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حلّت، فبيّن الحديث أن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ﴾ [البقرة: ٢٣٤] مخصوص في غير الحامل، وأن قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤] عامّ في المطلقات وغيرهن.

والرابع: حديث[٨] أبي هريرة في قوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ﴾ [الأعراف: ١٦٢] قالوا: حبةٌ في شعرة. يعني عوض قوله: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾ [البقرة: ٥٨].

= في إثبات الدعوى كما قال عنه: (ولكن صاحب هذا المأخذ الخ).

(١) تقدم.

(٢) هذا النظر السادس أخص من النظر الثاني المتقدم أنه المشهور عن العلماء؛ لأن ذلك بيان للحقيقة المطلوبة أو المنهي عنها مثلاً أو شروطها أو كيفياتها إلى آخر ما تقدم في بيان الأحاديث كقوله تعالى: **﴿أقيموا الصلاة﴾** [البقرة: ٤٣] مثلاً. أما هذا فمقصور على بيان لفظ مجمل ورد في الآية بما يوضح الغرض منه، كما قال: (من حيث وضع اللغة) وقوله: (لا من جهة أخرى) أي: من الجهات الخمسة السابقة.

(٣) أخرجه في «**التيسير**» عن السنة باختلاف في بعض ألفاظه.

(٤) أخرجه في «**التيسير**» عن الستة إلا البخاري. قال في «**التحرير**» ـ في تمثيله بالمجهول الذي لا يعلم به ـ: كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها سكنى ولا نفقة وقد رده عمر فقال: لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت. وروى مسلم هذا الرد.

(٥) يعني: زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياش بن أبي ربيعة.

(٦) أخرجه عن الستة إلا أبا داود.

(٧) ولفظ البخاري (قريباً من عشر ليال).

(٨) قيل لبني إسرائيل: **﴿أدخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم﴾** [البقرة: ٥٨] فبدلوا فدخلوا يزحفون على أستاههم وقالوا: (حبة في شعرة) رواه البخاري والترمذي.

والخامس: حديث(١) جابر عن النبي ﷺ حين قدم مكة طاف بالبيت سبعاً فقرأ: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥] فصلى خلف المقام، ثم أتى الحجَر فاستلمه، ثم قال: «نبدأ بما بدأ الله به» وقرأ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨].

والسادس: حديث(٢) النعمان بن بشير عن النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] قال الدعاء هو العبادة، وقرأ الآية إلى قوله: ﴿دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠].

والسابع(٣): حديث عدي بن حاتم قال لما نزلت: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾(٤) [البقرة: ١٨٧] قال لي النبي ﷺ: «إنما ذلك بياضُ النهار من سواد الليل».

والثامن: حديث(٥) سمرة بن جُندب أن النبي ﷺ قال: «صلاةُ الوُسطى صلاةُ العصر» وقال(٦) يوم الأحزاب: «اللهم املأ قبورَهم وبيوتهم ناراً كما شغلونا عن صلاة الوُسطى حتى غابت الشمس».

والتاسع: حديث(٧) أبي هريرة، قال عليه الصلاة والسلام: «إن موضع(٨) سوطٍ في الجنة لخيرٌ من الدنيا وما فيها اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: ١٨٥]».

والعاشر: حديث(٩) أنس في الكبائر، قال عليه الصلاة والسلام فيها: «الشِّركُ بالله وعقوقُ

---

(١) رواه الترمذي وقال: حسن صحيح.

(٢) أخرجه أبو داود والترمذي وقال: حسن صحيح.

(٣) أخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح. ورواه في «الترغيب» عن الخمسة. ولفظه فيه: «بل هما سواد الليل وبياض النهار».

(٤) قوله: ﴿من الفجر﴾ [البقرة: ١٨٧] نزلت بعدما اشتبه جملة من الصحابة في المعنى، وصار بعضهم يربط حبلين أسود وأبيض في رجله لينظر إليهما، وبعضهم وهو عدي جعلهما تحت الوسادة ثم سأل رسول الله ﷺ عنهما أهما خيطان؟ فقال له: «إن وسادتك لعريض» ـ كناية لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه ـ «بل هما سواد الليل وبياض النهار» قال الشيخان ونزل بعد: **﴿من الفجر﴾** [البقرة: ١٨٧] فعلموا أنما يعني الليل والنهار. ولو كان نزل قوله: **﴿من الفجر﴾** [البقرة: ١٨٧] بياناً من أول الأمر لما وضع عدي الخيطين تحت الوسادة ولا سائل. فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى. راجع «**البخاري**» و«**مسلماً**».

(٥) رواه أحمد والترمذي وصححه.

(٦) الحديث عن علي رضي الله عنه. وفي رواية (يوم الخندق) أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة.

(٧) رواه الترمذي وقال حسن صحيح.

(٨) ولا يظهر هذا المثال، لأنه ليس فيه تفسير للفظ في الكتاب من حيث وضع اللغة كما هو موضع هذا النظر. وكما هو الجاري فيما قبله وما بعده من الأمثلة؛ بل هو كأنه استنتاج لهذا المعنى من الآية. وربما كان أظهر منه في غرضه حديث الصحيحين: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» مصداق قوله تعالى: **﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾** [السجدة: ١٧] لأن ما في الحديث وإن كان لم يعين بشخصه إلا أنه توضيح وتقريب لمعنى الآية. وهو أقصى ما يعبر به للدلالة على المراد فيها.

(٩) أخرجه في «**التيسير**» عن الشيخين والترمذي.

الوالدين، وقتل النفس، وقولُ الزور» وثَمَّ أحاديث أخر فيها ذكر الكبائر، وجميعها تفسير لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٣١]الآية!

وهذا النمط في السنّة كثير.

ولكن القرآن لا يفي بهذا المقصود على النص والإشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها. وأول شاهد في هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس واللقطة والقراض والمساقاة والديات والقسامات وأشباه ذلك من أمور لا تحصى[١]. فالملتزم لهذا لا يفي بما ادعاه، إلا أن يتكلف في ذلك مآخذ لا يقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح، ولا العلماء الراسخون في العلم، ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذي شرع في التنبيه عليه، فلم يوفّ به إلا على التكلُّف المذكور، والرجوع إلى المأخذ الأول في مواضع كثيرة لم يتأت له فيها نص ولا إشارة إلى خصوصات ما ورد في السنّة، فكان ذلك نازلاً بقصده[٢] الذي قصد. وهذا الرجل المشار إليه لم ينصب نفسه في هذا المقام إلا لاستخراج معاني الأحاديث التي خرّج مسلم بن الحجاج في كتابه «**المسند الصحيح**»، دون ما سواها[٣] مما نقله الأئمة سواه. وهو من غرائب المعاني المصنفة في علوم القرآن والحديث. وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ[٤] موفياً بالغرض في الباب والله الموفق للصواب.

فصل

وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أرادوا من الأحاديث التي قالوا: إن القرآن لم ينبه عليها، فقوله عليه الصلاة والسلام[٥]: «يوشكُ رجلٌ منكم متَّكِئاً على أريكتهِ» إلى آخره لا يتناول ما نحن فيه، فإن الحديث إنما جاء فيمن يطرح السنّة معتمداً على رأيه في فهم القرآن، وهذا لم ندّعه في مسألتنا هذه، بل هو رأي أولئك الخارجين عن الطريقة المثلى. وقوله: «ألا وإن ما حرّم رسولُ الله ﷺ مثلُ ما حرّم الله» صحيح على الوجه المتقدم، إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه، وإما بالطريقة القياسية، وإما بغيرها من المآخذ المتقدمة.

ومرّ الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمّتها أو خالتها، وتحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مِخْلب من الطير، وعن العقل.

وأما فكاك الأسير: فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ [الأنفال: ٨٢] وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره فعلى الغير النصر، والأسير في هذا المعنى أولى بالنصر. فهو مما يرجع إلى النظر القياسي.

---

(١) وكلها ليس ما ورد فيها من السنة يجري هذا المجرى الذي يريده هذا القائل من البيان الخاص.

(٢) أي: نازلاً بما قصده في هذه الدعوى إلى موضع الإهدار.

(٣) أي: فإذا كان لم يتم له غرضه في مقدار محدود من الأحاديث وهي أحاديث مسلم فكيف يتم له غرضه إذا نظر إلى دواوين الحديث الأخرى؟

(٤) الأنظار الخمسة السابقة على هذا الأخير.

(٥) تقدم.

وأمّا أن لا يُقتل مسلِمٌ بكافر: فقد انتزعها العلماء من الكتاب؛ كقوله: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[النساء: ١٤١] وقوله: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾[الحشر: ٢٠] وهذه الآية أبعد[١]. ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجوداً في القرآن على التنصيص أو نحوه[٢] لم يجعلها عليٌّ خارجة عن القرآن، حيث قال: «ما عندنا إلا كتابُ الله وما في هذه الصحيفة» إذ لو كان في القرآن لعدّ الثنتين دون قتل المسلم بالكافر. ويمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم، لأن الله تعالى قال: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾[البقرة: ١٧٨] فلم يُقِدْ من الحر للعبد، والعبوديةُ من آثار الكفر، فأولى أن لا يُقاد من المسلم للكافر.

وأما إخفار ذمة المسلم: فهو من باب نقض العهد، وهو في القرآن[٣]، وأقرب الآيات إليه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ ﴿٢٥﴾﴾[الرعد: ٢٥] وفي الآية الأخرى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[البقرة: ٢٧].

وقد مرّ تحريم المدينة وانتزاعه من القرآن.

وأما من تولى قوماً بغير إذن مواليه فداخلٌ بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل وأيضاً فإن الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذي هو لحمة كلحمة النسب كفرٌ لنعمة ذلك الولاء، كما هو في الانتساب إلى غير الأب. وقد قال تعالى فيها: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴿٧٢﴾﴾[النحل: ٧٢] وصدق هذا المعنى ما في «**الصحيح**» من قوله[٤]: «أيُّما عبدٍ أبقَ من مَواليهِ فقد كفرَ حتى يَرْجعَ إليهم» وفيه[٥]: «إذا أبقَ العبدُ لم تُقبلْ له صلاةٌ»[٦].

وحديث معاذ ظاهر في أن ما لم يصرح به في القرآن ولا حصل بيانه فيه فهو مبيّنٌ في السنّة، وإلا فالاجتهاد يقضي عليه، وليس فيه معارضة[٧] لما تقدم.

---

(١) لأن محل نفي الاستواء قد بين في قوله تعالى: **﴿أصحاب الجنة هم الفائزون﴾**[الحشر: ٢٠] فليس المراد ما يشمل عدم استوائهما في القصاص إذا تعدى بعضهم على بعض في الدنيا.

(٢) أي: كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحكم من الآيتين.

(٣) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفاً وأنه لو كان موجوداً في الكتاب على التنصيص أو نحوه لم يجعلها علي رضي الله عنه خارجة عن القرآن. والاعتراض هنا أوجه، لأنه يقول إنه من باب نقض العهد، أي: جزئي منه، وهو في آية: **﴿والذين ينقضون﴾**[الرعد: ٢٥] الخ وينظر أيضاً لهذا النظر في قوله بعد (فداخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل). إلا أن يقال: إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الأخرى.

(٤) (٥) الحديثان رواهما مسلم عن جابر.

(٦) لم يتعرض للجواب عن أسنان الإبل الواردة في الصحيفة؟ وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراض بالقضاء للزبير، وقد وعد به سابقاً. إلا أن يقال إنه مندرج في النظر الرابع الراجع إلى القياس أو إلى الاجتهاد بإلحاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما.

(٧) لأن معاذاً لم ينف أصل كونه في القرآن عند ما يلجأ للسنة، بل إنما يفيد كلامه أنه إذا لم يجد الحكم صريحاً مبيناً في الكتاب يلجأ الى السنة لتبينه. وإلا فيبينه طريق الاجتهاد. هذا هو ظاهر كلامه. وهو جواب آخر الأسئلة في الاعتراض الثالث بالاستقراء.

المسألة الخامسة

حيث قلنا إن الكتاب دالٌّ على السنّة، وإن السنّة إنما جاءت مبينة له، فذلك بالنسبة[١] إلى الأمر والنهي والإذن أو ما يقتضي ذلك، وبالجملة ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف[٢] وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما كان أو ما يكون، مما لا يتعلق به أمر ولا نهي ولا إذن فعلى ضربين:

أحدهما: أن يقع في السنّة موقع التفسير للقرآن. فهذا لا نظر في أنه بيان له، كما في قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨] قال: «دخلوا يزحفون على أوراكهم»[٣]. وفي قوله: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة: ٥٩] قال: «قالوا: حبَّةٌ في شَعرة»[٤] وفي قوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية! قال: «يُدْعَى نوحٌ فيقالُ هل بلّغتَ؟ فيقول: نعم. فيُدعى قومُه فيقال هل بَلّغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذيرٍ وما أتانا من أحدٍ. فيقال: مَن شُهودك؟ فيقول: محمدٌ وأمّته. قال فيُؤتى بكم تشهدون أنه قد بلّغ. فذلك قولُ الله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[٥] [البقرة: ١٤٣]» وفي قوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] قال: «إنكم تتبعون سبعين أمة أنتم خيرُها وأكرمها على الله»[٦] وفي قوله: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] «إن أرواحَهم في حواصِلِ طير خُضْرٍ تَسْرَحُ في الجنّةِ حيث شاءَتْ وتأوي إلى قَناديل مُعلّقةٍ بالعرش» إلى آخر الحديث[٧]. وقال: «ثلاثٌ إذا خرجْنَ لم ﴿يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ﴾ [الأنعام: ١٥٨] ـ الآية! الدجالُ والدابةُ وطلوعُ الشمسِ مِن مَغْربِها»[٨] وفي قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] الآية! قال: «لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذرِّيته إلى يوم القيامة، وجعل بين عيني كل إنسان منهم وَبيصاً من نور، ثم عرضهم على آدم. فقال: أيّ ربِّ مَن هؤلاء؟ قال: هؤلاء ذُرِّيتُك» الحديث[٩]! وفي قوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: ٨٠] قال: «يرحمُ اللّهُ لوطاً كان يأوِي إلى رُكنٍ شديدٍ فما بَعث اللّهُ من بعدهِ نبياً إلا في ذِروَةٍ من قومه»[١٠] وقال: «الحمدُ لله أمُّ القرآن وأمُّ

---

(١) أي: اطراده وكليته إنما هي فيما كان راجعاً إلى التكليف. وأما ما عداه فقد يكون كذلك، وقد لا يكون له أصل قريب في الكتاب فلا يكون بياناً له إلا على الوجه الأول من الوجوه السابقة. وستأتي الإشارة إليه في آخر المسألة.

(٢) ويندرج فيه الأحكام الوضعية.

(٣) أخرجه الشيخان والترمذي. ورواية البخاري «أستاههم بدل أوراكهم».

(٤) أخرجه البخاري. وفي رواية «شعيرة». وفي رواية قالوا: «حنطة بدل حطة».

(٥) حديث البخاري والترمذي. ورواية «ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد» رواه الترمذي.

(٦) أخرجه في «التيسير» عن الترمذي بلفظ «أنتم تتمون سبعين أمة الخ» وبين الروايتين فرق معنوي واضح.

(٧) الحديث بطوله أخرجه أبو داود.

(٨) أخرجه في «التيسير» وفي «الجامع الصغير» عن مسلم والترمذي. مع اختلاف في ترتيب الثلاثة.

(٩) حديث أبي هريرة أخرجه الترمذي وصححه.

(١٠) حديث البخاري.

الكتاب والسبعُ المثاني»[(١)] وفي رواية: «ما أنزلَ اللَّهُ في التوراةِ والإنجيلِ مثلَ أمّ القرآن وهي السبعُ المثاني[(٢)]» وسأله اليهود عن قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍ بَيِّنَٰتٍ﴾ [الإسراء: ١٠١] ففسَّرها[(٣)] لهم. وحديث موسى مع الخضر ثابتٌ صحيح[(٤)]. وفي قوله تعالى: ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾ [الصافات: ٨٩] قال: «لم يَكذِب إبراهيمُ في شيءٍ قطُّ إلا في ثلاث: قوله إني سقيمٌ» الحديث[(٥)]! وقال: «إنكم محشورُون إلى اللَّهِ غُرْلاً[(٦)]» ـ ثم قرأ: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] الآية» وفي قوله: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] قال: «ذلك يومٌ يقولُ اللَّهُ لآدم: ابعث بعْثَ النار» الحديث[(٧)]! وقال: «إنما سمى البيت العتيق لأنه لم يَظهرْ عليه جبَّار[(٨)]» وأمثلة هذا الضرب كثيرة.

والثاني: أن لا يقع موقعَ التفسير، ولا فيه معنى تكليف اعتقادي أو عملي فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن، لأنه أمر زائد على مواقع التكليف، وإنما أنزل القرآن لذلك[(٩)]. فالسنّة إذا خرجت عن ذلك فلا حرج. وقد جاء من ذلك نمط صالح في «**الصحيح**»[(١٠)] كحديث أبرص وأقرع وأعمى وحديث جريج العابد، ووفاة موسى، وجمل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم قبلنا، مما لا ينبني عليه عمل، ولكن في ذلك من الاعتبار نحو مما في القصص القرآني، وهو نمط ربما رجع إلى الترغيب والترهيب، فهو خادم للأمر والنهي، ومعدود في المكملات لضرورة التشريع، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول[(١١)] والله أعلم.

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي عن أبي هريرة بلفظ ﴿**الحمد لله رب العالمين**﴾ [الفاتحة: ٢] الخ.

(٢) أخرجه الترمذي وصححه.

(٣) في حديث صفوان بن عسال. أخرجه الترمذي والنسائي.

(٤) رواه البخاري بطوله.

(٥) تقدم.

(٦) أخرجه الشيخان والنسائي والترمذي.

(٧) قال الألوسي في «**تفسيره**»: أخرج أحمد وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والنسائي والترمذي والحاكم وصححاه عن عمران بن حصين قال لما نزلت: ﴿**يأيها الناس**﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿**ولكن عذاب الله شديد**﴾ [الحج: ١، ٢] كان ﷺ في سفر، وذلك في غزوة بني المصطلق، فقال: «أتدرون أي يوم ذلك؟» قالوا: الله تعالى ورسوله أعلم. قال: «ذلك يوم يقول الله تعالى لآدم عليه السلام ابعث بعث النار الخ» ثم قال: وحديث البعث مذكور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر، وفيه كالمذكور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة.

(٨) قال الألوسي في تفسير قوله تعالى: ﴿**وليطوفوا بالبيت العتيق**﴾ [الحج: ٢٩] اهـ. أخرجه البخاري في تاريخه، والترمذي وحسنه، والحاكم وصححه وابن جرير والطبراني وغيرهم، عن ابن الزبير قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما سمى الله البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبابرة فلم يظهر عليه جبار قط» اهـ.

(٩) أي: أن هذا هو المقصود الأول من الكتاب، كما سبق بيانه في المسألة السابعة من الطرف الثاني.

(١٠) في «**البخاري**» من هذا النوع طائفة صالحة، تجدها في كتاب التفسير منه وكتاب بدء الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء.

(١١) وهو ما كان مبيناً للكتاب لأنه خادم لمقصود الكتاب.

المسألة السادسة

السُّنة ثلاثة أنواع كما تقدم: **قول، وفعل**[١]، **وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان منكَراً.**

فأما القول: فلا إشكال فيه ولا تفصيل.

وأما **الفعل**: فيدخل تحته الكف عن الفعل؛ لأنه فعل عند جماعة. وعند كثير من الأصوليين أن الكف غير فعل. وعلى الجملة فلا بدّ من الكلام على كل واحد منهما[٢].

فالفعل منه ﷺ: دليل على مطلق الإذن فيه، ما لم يدل دليل على غيره[٣]، من قول أو قرينة حال أو غيرهما. والكلام هنا مذكور[٤] في الأصول ولكن الذي يخص هذا الموضع أن الفعل منه أبلغ في باب التأسي والامتثال من القول المجرد. وهذا المعنى وإن كان محتاجاً إلى بيان فقد ذكر ذلك في فصل البيان والإجمال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب. والحمد لله. وأيضاً فإنه وإن دل الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الإذن فلا يخرج عن أنواعه. فمطلق الإذن يشمل الواجب والمندوب والمباح. ففعله عليه الصلاة والسلام لا يخرج عن ذلك، فهو إما واجب أو مندوب أو مباح، وسواء علينا أكان ذلك في حال أم كان مطلقاً. فالمطلق كسائر المفعولات[٥] له. والذي في حال كتقريره للزاني إذ أقر عنده، فبالغ في الاحتياط عليه حتى صرح له بلفظ الوطء الصريح، ومثله في غير هذا المحل منهي عنه، فإنما جاز لمحل الضرورة؛ فيتقدر بقدرها؛ بدليل النهي عن التفحش مطلقاً. والقول هنا فعل[٦]؛ لأنه معنى تكليفي لا تعريفي. فالتعريفي هو المعدود في الأقوال، وهو الذي يؤتى به أمراً أو نهياً أو إخباراً بحكم شرعي، والتكليفي هو الذي لا يعرِّف بالحكم بنفسه من حيث هو قول، كما أن الفعل كذلك.

وأما **الترك**[٧]: فمحله في الأصل غير المأذون فيه، وهو المكروه والممنوع. فتركه عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل. وهو إما مطلقاً وإما في حال، فالمتروك مطلقاً ظاهر. والمتروك في حال كتركه الشهادة[٨] لمن نَحَلَ بعض ولده دون بعض، فإنه قال: «أكُلَّ

---

(١) مما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لا يعارض فعلاً آخر، فلا ينسخه ولا يخصصه، لأنه لا عموم للأفعال، فلا يعقل التعارض بينها، وإنما يعقل بين الفعل والقول، كما يعقل بين الأقوال.

(٢) أي: الفعل والكف.

(٣) أي: على غير الإطلاق، بأن دل على تعيين نوع الإذن من وجوب أو ندب أو إباحة، كما يشير إليه بعد.

(٤) واختلفوا فيه على أربعة أقوال. والآمدي اختار أنه إن لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الثلاثة، وإن ظهر فهو دليل على المشترك بين الواجب والمندوب. و«**ابن الحاجب**» قال: إن ظهر قصد القربة فالمختار أنه للندب، وإلا فللإباحة.

(٥) أي: غير الطبيعة الجبلية، فإنه لا نزاع في كونها للإباحة لا غير.

(٦) أي: فالفعل في هذا المقام أعم مما تعرف عليه في مقابلة القول بالفعل، فلذا عد تقريره للزاني فعلاً.

(٧) أي: المعبر عنه بالكف سابقاً، وإن كان بينهما اختلاف في المعنى عندهم.

(٨) أي: تحملها. لأن تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه. وليس المراد أداء الشهادة، لأن كتمان الشهادة لا يجوز مطلقاً. وفي رواية أخرجها في «**التيسير**» عن الستة قال: لا. (رجعه) وعليها يكون قد أبطل الهبة رأساً =

وَلَـدِكَ نَحْلَتَهُ مثل هذا؟ قال: لا. قال: فأشهد غيري؛ فإنِّي لا أشهدُ على جَورٍ»[١] وهذا ظاهر[٢].

وقد يقع الترك لوجوه غير ما تقدم:

منها: الكراهية طبعاً؛ كما قال في الضب وقد امتنع من أكله: «إنّه لم يكن بأرضِ قومي، فأجدُني أعافُه»[٣] فهذا ترك للمباح بحكم الجبلّة، ولا حرج فيه. **ومنها**: الترك لحقّ الغير؛ كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة[٤]، وهو ترك مباح لمعارضة حق الغير. **ومنها**: الترك خوف الافتراض؛ لأنه كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم، كما ترك القيام في المسجد في رمضان[٥]، وقال: «لولا أن أشُقّ[٦] على أمَّتي لأمَرتهم بالسواك»[٧]، وقال لمّا أعَتم بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان: «لولا أن اشُقّ[٦] على أمّتي لأمرتهم بالصلاة هذه الساعةَ»[٨]. **ومنها**: الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهيٌّ عنه بالكل؛ كإعراضه عن سماع غناء الجاريتين في بيته[٩] وفي الحديث: «لستُ مِن

= فترك الشهادة لعدم وجود محلها أما على رواية «أشهد غيري» فإن محل الشهادة موجود، ولكنه مرجوح ومكروه، فلم يشهد عليه، مع بقائه نافذاً فيكون مما نحن فيه. وبعد فإنما صح له التمثيل بهذا للمتروك في حال لأنه أخذ الشهادة مطلقة. لكنه لو أخذ نوعاً منها وهو الشهادة على نحلة بعض الأولاد دون بعض لكان من قبيل المتروك مطلقاً.

(١) رواه الشيخان وفي اللفظ بعض اختلاف.

(٢) أي: إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواء أكان من المتروك مطلقاً الذي لا يحتاج إلى جلب أمثلة له أم من المتروك في حال كمثال النحلة ـ ظاهر، لأن الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه ـ إلا أن هناك أموراً وقع تركها مع كونها مأذوناً فيها، وهي في ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة، فذكر هذه الأمور التي تركها ﷺ وهي مأذون فيها وذكر أسباب الترك. ثم عاد فحللها ورجعها إلى القاعدة وبين أنها لتلك الأغراض صارت غير مأذون فيها، سوى أولها فليس فيه ترك أصلاً.

(٣) أخرجه الستة إلا الترمذي، عن ابن عباس «تيسير».

(٤) روي في «**التيسير**» عن الخمسة أنه ﷺ أتي بقدر فيه خضرات من بقول، فوجد لها ريحاً، فسأل عنها، فأخبر بما فيها من البقول، فأشار إليهم أن يقدموها إلى بعض أصحابه، فلما رآه أكلها قال له: «كل فإني أناجي من لا تناجي» وهذا أوضح في التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الآتي له.

(٥) تقدم.

(٦) جعل هذين مما تركه خشية الافتراض فيه نظر، لأنه لم يصرح فيه إلا بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به، ولو بتأكد الطلب على جهة الفضيلة ولا يلزم أن تكون المشقة متوقفة على الطلب المحتم. نعم فسَّر بعضهم قوله: (لأمرتهم) فقال: أي أمر إيجاب. فهو جارٍ على مقتضى هذا التفسير.

(٧) بقيته: (عند كل الصلاة) رواه في «**الجامع الصغير**» عن مالك وأحمد والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة وأحمد والنسائي وأبي داود عن زيد بن خالد. قال المناوي: قال ابن منده: أجمعوا على صحته. وقال النووي: غلط بعض الأئمة الكبار فزعم أن البخاري لم يخرجه، وأخطأ. قال المصنف: وهو أي الحديث متواتر.

(٨) أخرجه الشيخان والنسائي. ولفظه كما في «**التيسير**» عن ابن عباس قال: أعتم رسول الله ﷺ بالعشاء، فخرج عمر فقال: الصلاة يا رسول الله، رقد النساء والصبيان فخرج ورأسه يقطر يقول: «لولا أن أشق الخ».

(٩) عند عائشة وكانتا تغنيان غناء بعاث، فاضطجع على الفراش وحول وجهه حديث الشيخين.

دَدٍ ولا دَدٌ مِني»[١] والدَّدُ: اللهو، وإن كان مما لا حرج فيه. فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه. وقد مرَّ الكلام فيه في كتاب الأحكام. **ومنها**: ترك المباح الصرف إلى ما هو الأفضل؛ فإن القسْمَ لم يكن لازماً لأزواجه في حقه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿تُرْجِى مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِىٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [الأحزاب: ٥١] الآية! عند جماعة من[٢] المفسرين، ومع ذلك فتركَ ما أبيح له إلى القسم الذي هو أخلقُ بمكارم أخلاقه. وترك الانتصار ممن قال[٣] له: اعدِلْ فإنّ هذه قسمةٌ ما أريد بها وجهُ الله. ونهى مَن أراد قتلَه. وترك قتل المرأة التي سمَّت له الشاة[٤]. ولم يعاقب عروةَ بن الحرث إذا أراد الفتك به وقال: مَن يمنعُك مِني؟ الحديث[٥]! **ومنها**: الترك للمطلوب خوفاً من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب؛ كما جاء في الحديث عن عائشة «لولا أن قومَكِ حديثٌ عَهدُهم بالجاهلية فأخافُ أن تنكر قلوبهم أن أدخِلَ الجدرَ في البيت وأن ألصق بابه بالأرض»[٦] وفي رواية: «لأسَّستُ البيتَ على قواعد إبراهيم»[٧]. ومنع من قتل أهل النفاق وقال: «لا يتحدَّثُ الناسُ أن محمداً يقتلُ أصحابَه»[٨].

وكل هذه الوجوه قد ترجع إلى الأصل المتقدم[٩].

أما الأول: فلم يكن في الحقيقة من هذا النمط؛ لأنه ليس يترك بإطلاق[١٠] كيف وقد أكل على مائدته عليه الصلاة والسلام؟

وأما الثاني: فقد صار في حقه التناول ممنوعاً أو مكروهاً لحقِّ[١١] ذلك الغير. هذا في غير مقاربة المساجد؛ وأما مع مقاربتها والدخولِ فيها فهو عام[١٢] فيه وفي الأمة، فلذلك نهى

---

(١) تمامه «ولست من الباطل ولا الباطل مني» أخرجه ابن عساكر عن أنس.

(٢) وحمله بعضهم على الطلاق والإمساك أعني تطلق من تشاء منهن وتمسك من تشاء. وحمله بعضهم على الأمرين جميعاً.

(٣) هو ذو الخويصرة. وكان من المنافقين، قتل في الخوارج يوم النهروان على يد علي كرم الله وجهه. والحديث أخرجه الشيخان.

(٤) رواه الشيخان عن أنس. وفيه «فقالوا: أنقتلها؟ فقال: لا». ورواه أبو داود والبيهقي عن جابر وفيه «ولم يعاقبها». وفي رواية للبيهقي عن أبي هريرة أنه أمر بقتلها. ويجمع من الروايات بأنه عفا عنها لحق نفسه، فلما مات من أكلها بشر بن البراء بن معرور أمر النبي ﷺ بقتلها قصاصاً.

(٥) رواه مسلم.

(٦) رواه في «**التيسير**» عن الستة إلا أبا داود.

(٧) أقرب الروايات إلى هذه رواية البخاري «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس ابراهيم» وفي هذا المعنى روايات كثيرة في البخاري ومسلم.

(٨) رواه مسلم.

(٩) وهو أن الترك محله غير المأذون فيه. والمؤلف في رده هذه الأمور إلى القاعدة تارة يلاحظ الفعل فيجعله منهياً عنه، وتارة يلاحظ الترك فيجعله مطلوباً، وهما متلازمان وإنما هو التنويع في التعبير.

(١٠) أي: لا يعد تركاً رأساً، لأن إقراره كفعله سواء، وقد أقر أكله على مائدته وأيضاً فهو جبلي لا يدخل في الباب رأساً كما تقدمت الإشارة إليه.

(١١) أي: وهو أمر مستمر ومطلق لا يخص حالاً دون حال.

(١٢) كما ورد في الحديث «من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا» أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة.

آكلها عن مقاربة المسجد، وهو راجع إلى النهي عن أكلها لمن أراد مقاربته.

وأما الثالث: فهو من الرفق المندوب إليه، فالترك هنالك مطلوب. وهو راجع إلى أصل الذرائع إذا كان تركاً لما هو مطلوب خوفاً مما هو أشد منه. فإذا رجع إلى النهي عن المأذون فيه خوفاً من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوباً.

وأما الرابع: فقد تبين[١] فيه رجوعه إلى المنهي عنه.

وأما الخامس: فوجه النهي المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن الرفيع المنصب مطالَبٌ بما يقتضي منصبُه، بحيث يعد خلافه منهياً عنه وغير لائق به، وإن لم يكن كذلك في حقيقة الأمر؛ حسبما جرت به العبارة عندهم في قولهم: «حسناتُ الأبرار سيئاتُ المقرّبين» إنما يريدون في اعتبارهم، لا في حقيقة الخطاب الشرعي. ولقد روي أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على الزوجات وإقامة العدل على ما يليق به يعتذر إلى ربه ويقول: «اللَّهمّ هذا عملي فيما أملكُ، فلا تؤاخذْني بما تمْلِكُ ولا أملِكُ»[٢] يريد بذلك ميل القلب إلى بعض الزوجات دون بعض، فإنه أمر لا يملك، كسائر الأمور القلبية التي لا كسب للإنسان فيها أنفسِها.

والذي يوضح هذا الموضع ـ وأن المناصب تقتضي في الاعتبار الكمالي العَتْبَ على ما دون اللائق بها ـ قصةُ[٣] نوح وإبراهيم عليهما السلام في حديث الشفاعة، وفي اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها، بخطيئته وهي دعاؤه على قومه، ودعاؤه على قومه إنما كان بعد يأسه من إيمانهم، قالوا[٤] وبعد قول الله له ﴿لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦] وهذا يقضي بأنه دعاء مباح، إلا أنه استقصر نفسه لرفيع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا؛ إذ كان الأولى الإمساك عنه. وكذلك إبراهيم اعتذر بخطيئته، وهي الثلاث المحكيات في الحديث بقوله: «لم يكذِبْ إبراهيمُ إلاّ ثلاثَ كَذِباتٍ»[٥] فعدها كذبات وإن كانت تعريضاً، اعتباراً بما ذكر.

والبرهان على صحة هذا التقرير ما تقدم في دليل الكتاب أن كل قضية لم تردّ أو لم تبطِلْ أو لم ينبّه على ما فيها فهي صحيحةٌ صادقة. فإذا عرضنا مسألتنا على تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعاؤه على قومه، فقال: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا

---

(١) أي: في مبحث المباح، وأن ما لا حرج فيه بالجزء منهي عنه بالكل. فلذلك قال (تبين رجوعه) ولم يقل إنه منهي عنه.

(٢) أخرجه في «**التيسير**» عن أصحاب السنن عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يقسم ويقول. «اللهم هذا عملي الخ».

(٣) في رواية الشيخين والترمذي عن أبي هريرة وقوله «وفي اعتذار نوح الخ» بيان لمجمل القصتين.

(٤) كأنه يحتاج عنده إلى تثبت وسيأتي له أن قوله: **﴿إنك إن تذرهم يضلوا عبادك﴾** [نوح: ٢٧] إنما كان بوحي وأنه هو معنى قوله تعالى: **﴿وأوحي إلى نوح﴾** [هود: ٣٦] الخ أي يستلزمه. إلا أن كل هذا وإن أفاد أن دعاءه اقترن بما هو في معنى **﴿لن يومن من قومك﴾** [هود: ٣٦] الخ. فهو لا يعتبر أنه ما دعا إلا بعد ما نزل عليه ذلك صريحاً. بل هذا القدر محتاج للإثبات.

(٥) تقدم.

﴿٢٦﴾ [نوح: ٢٦] ولم يذكر قبله ولا بعده ما يدل على عتب ولا لوم، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهي، بل حكى أنه قال: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾ [نوح: ٢٧] الآية! ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك إلا بوحي من الله، لأنه غيب، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ آمَنَ﴾ [هود: ٣٦]. وكذلك قال تعالى في إبراهيم: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾﴾ [الصافات: ٨٨ ـ ٨٩] ولم يذكر قبل ذلك ولا بعده ما يشير إلى لوم ولا عتب، ولا مخالفة أمر ولا نهي. ومثله قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣] فلم يقع في هذا المساق ذكرٌ لمخالفة ولا إشارةٌ إلى عتب؛ بل جاء في الآية الأولى: ﴿إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٤﴾﴾ [الصافات: ٨٤] وهو غاية في المدح بالموافقة. وهكذا سائر المساق إلى آخر القصة. وفي الآية الأخرى قال: ﴿۞ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [الأنبياء: ٥١] إلى آخرها فتضمنت الآيات مدحه ومناضلته عن الحق من غير زيادة، فدل على أن كل ما ناضل به صحيح موافق. ومع ذلك فقد قال محمد ﷺ: «لم يكذِبْ إبراهيمُ إلاّ ثلاث كذباتٍ»؛ وإبراهيم في القيامة يستقصر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره[(١)]. وكذلك نوح. فثبت أن إثبات الخطيئة هنا ليس من قِبَل مخالفة أمر الله، بل من جهة الاعتبار من العبد فيما تطلبه به المرتبة فكذلك قصة محمد عليه الصلاة والسلام في مسألة القسم. وقد مددتُ في هذا الموضع بعض النفس لشرفه، ولولا الإطالة لبُيِّن من هذا القبيل في شأن الأنبياء عليهم السلام ما ينشرح له الصدر، وتطمئن إلى بيانه النفس، مما يشهد له القرآن والسنّة والقواعد الشرعية. والله المستعان. وفي آخر[(٢)] فصل الأوامر والنواهي أيضاً مما يتمهد به هذا الأصل. وقد حصل من المجموع أن الترك هنا[(٣)] راجع إلى ما يقتضيه النهي، لكن النهي الاعتباري.

وأما السادس: فظاهر أنه راجع إلى الترك الذي يقتضيه النهي، لأنه من باب تعارض مفسدتين، إذ يطلب الذهاب إلى الراجح، وينهى عن العمل بالمرجوح. والترك هنا هو الراجح فعمل عليه.

فصل

وأما الإقرار: فمحمله على أن لا حرج في الفعل الذي رآه عليه السلام فأقرّه، أو سمع به فأقره. وهذا المعنى مبسوط في[(٤)] الأصول. ولكن الذي يخص الموضع هنا أن ما لا حرج فيه

---

(١) وهو قوله: (إني كنت كذبت الخ) وكذلك نوح إذ يقول: «إني كانت لي دعوة دعوت بها على قومي».

(٢) في المسألة الثامنة عشرة: وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهي إلى المآل يكون من باب سد الذرائع. وقوله: (هذا الأصل) أي: وهو أن الترك محله في الأصل غير المأذون فيه، وتمهيده للوجه الثالث منه ظاهر؛ ولو ذكر هذا هناك لكان أوضح.

(٣) أي: في الوجه الخامس.

(٤) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره فسكت قادراً على إنكاره فإن كان معتقد كافر يعلم إنكاره له ﷺ فلا أثر لسكوته، لأنه يعلم أنه لا ينتفع بالإنكار في الحال. وإن لم يكن معتقد كافر فإن سبق تحريمه بعام يكون الفعل الذي أقره نسخاً للتحريم أو تخصيصاً له به، على الخلاف بين الحنفية والشافعية في ذلك، وإلا بأن لم يسبق التحريم فدليل الجواز، حتى لا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو غير واقع في الشريعة. فإذا استبشر =

جنس لأنواع: الواجب، والمندوب، والمباح بمعنى المأذون فيه وبمعنى أن لا حرج فيه. وأما المكروه فغير داخل تحته على ما هو المقصود، لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقُه بمساواة[١] الفعل للترك، والمكروهُ لا يصح فيه ذلك، لأن الفعل المكروه منهيٌّ عنه، وإذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه. ولأن الإقرار محل تشريع عند العلماء، فلا يفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة[٢] تقترن به. فإذا لم يكن ثَمّ قرينةٌ ولا تعريف[٣] أَوْهَم ما هو أقرب إلى الفهم، وهو الإذن أو أن لا حرج بإطلاق، والمكروه ليس كذلك.

لا يقال: فيلزم مثله في الواجب والمندوب؛ إذ لا يفهم بحكم الإقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لا حرج، وليسا كذلك، لأن الواجب منهي عن تركه ومأمور بفعله، والمندوب مأمور بفعله. وجميع ذلك زائد[٤] على مطلق رفع الحرج، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار، وقد زعمتَ أنه[٥] داخل. هذا خلف.

لأنا نقول: بل هما داخلان، لأن عدم الحرج مع فعل الواجب لازم، للموافقة بينهما، لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران في الاقتضاء قصداً من جهة الفعل، ومن هذه الجهة صارا لا حرج فيهما؛ بخلاف المكروه فإنه إنما يعتبر في الاقتضاء من جهة الترك، لا من جهة الفعل، و«أن لا حرج»[٦] راجع إلى الفعل، فلا يتوافقان. وإلا فكيف يتوافقان والنهي يصادم عدم الحرج في الفعل؟

فإن قيل: من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفوٌّ عنه من جهة الفعل ومعنى كونه معفواً عنه هو معنى عدم الحرج فيه. وأنت تثبت هنا الحرج بهذا الكلام.

قيل: كلا، بل المراد هنا غير المراد هنالك، لأن الكلام هنالك فيما بعد الوقوع لا فيما قبله. ولا شك أن فاعل المكروه مصادم للنهي بحتاً كما هو مصادم في الفعل المحرم، ولكن خفة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعدما وقع في حكم ما لا حرج فيه، استدراكاً له من رفق

= بالفعل فأولى أن يدل على الجواز إلا أن يدل دليل على أن هذا الاستبشار لأمر آخر اقترن بالفعل لا لنفس الفعل. فعند ذلك يختلف القول في اعتبار سكوته واستبشاره تقريراً لأصل المسألة وأحقيتها أو يجعل السكوت والاستبشار غير إقرار ولا موجب لأحقية أصل المسألة، كما في مسألة المدلجي لما دخل على النبي ﷺ. فإذا أسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وقد بدت أقدامهما فقال: «إن هذه الأقدام بعضها من بعض» وكان أسامة مثل الليل، وزيد مثل القطن. فأثبت الشافعي صحة النسب بالقيافة ومنعها الحنفية. ولكل منهما حجته ورده على الآخر. وإنما نقلنا هذه النبذة لتساعد على فهم المقام.

(١) أي: على الأقل، حتى يدخل الواجب والمندوب. ثم يقال: وهل هذه العبارة تسع دخول المباح بمعنى ما لا حرج فيه على تفسيره له سابقاً؟

(٢) أي: زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الإقرار.

(٣) أي: ولا قول يفيد غير الإذن.

(٤) أي: ينافي مطلق رفع الحرج. يرشدك إلى ذلك قوله: (للموافقة بينهما) المقتضي أن أصل الاعتراض بالتنافي بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب.

(٥) الأنسب (أنهما داخلان).

(٦) أي: الذي يدل عليه الاقرار، إنما هو في الفعل. وهذا موجود في الواجب والمندوب لا في المكروه.

الشارع بالمكلف، ومما يتقدمه من فعل الطاعات، تشبيهاً له بالصغيرة التي يكفرها كثير من الطاعات، كالطهارات والصلوات والجمعات ورمضان، واجتناب الكبائر، وسائر ما ثبت من ذلك في الشريعة، والصغيرة أعظم من المكروه، فالمكروه أولى بهذا الحكم، فضلاً من الله ونعمة. وأما ما ذكر هنا من مصادمة النهي لرفع فنظرٌ إلى ما قبل الوقوع، ولا مرية في أن الأمر كذلك، فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن يدخل المكروه تحت ما لا حرج فيه. وأمثلة هذا القسم كثيرة، كقيافة(١) المدلجي في أسامة وأبيه زيد، وأكل الضب(٢) على مائدته عليه الصلاة والسلام. وعن عبد الله بن مغفل قال(٣): أصبتُ جِراباً مِن شَحْم يومَ خيْبر، قال فالتزمتُه فقلت لا أُعطي اليومَ أحداً مِن هذا شيئاً، قال: فالتفتُّ فإذا رسولُ الله ﷺ متبسماً. وقد استدلّ بعض العلماء على طهارة دم النبي عليه الصلاة والسلام، بترك الإنكار على من شرب دمَ حِجامتِهِ(٤).

المسألة السابعة

القول منه ﷺ إذا قارنه الفعل فذلك أبلغ ما يكون في التأسي بالنسبة إلى المكلفين، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أزكى(٥) ما يمكن في وضع التكاليف، فالاقتداء به في ذلك العمل في أعلى مراتب الصحة.

بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل، فإنه وإن كان القول يقتضي الصحة فذلك لا يدل(٦) على أفضلية ولا مفضولية.

ومثاله: ما روي(٧) أن النبي ﷺ قيل له: أأكذِبُ لامرأتي؟ قال: «لا خيرَ في الكذِب» قال: أفاعدُها وأقولُ لها؟ قال: «لا جُناحَ عليك» ثم إنه لم يفعل مثلَ ما أجازه، بل لما وعد عزم على أن لا يفعل، وذلك حين شرب(٨) عند بعض أزواجه عسلاً، فقال له بعض أزواجه: إني أجدُ منكَ ريحَ مَغافِير ـ كأنه مما يتأذى من ريحه ـ فحلف أن لا يشربه، أو حرّمه على نفسه ـ ويرجع(٩) إلى الأول ـ فقال الله له: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] وكان قادراً

---

(١) أخرجه الستة. (٢) تقدم قريباً.

(٣) رواه مسلم.

(٤) روى الحاكم والبزار والبيهقي والبغوي والطبراني والدارقطني وغيرهم أن عبد الله بن الزبير شرب دم حجامة النبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ: «ويل لك من الناس وويل لهم منك» اهـ من شرح منلا علي على «الشفا».

(٥) أي: أكمله في شرع التكاليف وإنشائها ففعله في أعلى طبقات التشريع للأحكام أي فإذا انضم إلى القول كان ذلك أعلى مراتب الصحة في الاقتداء.

(٦) كيف هذا؟ وسيأتي له في التعقيب على الأمثلة يقول: (وذلك يدل على مرجوحيته) أي: أن مخالفة فعله لقوله يدل على مرجوحية مضمون القول؟ فإن قيل: إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصداً. قيل: إن القول إذا كان بصيغة الأمر ففيه أقوال في كونه مشتركاً أو للوجوب والندب كما سبق له فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية.

(٧) أخرجه مالك كما في «التيسير».

(٨) أخرجه في «التيسير» عن الخمسة إلا الترمذي.

(٩) فقد قارن فعله ـ وهو الكف عن شربه ـ قوله إنه لن يشربه ثم التمثيل به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاء بوعده للزوجة فيما لا يلزم الوفاء به بل لمجرد إرضائها، ولكنه قرن الوعد بالحلف والتحريم. فليس له قبل نزول آية التحليل =

على أن يعد ويقول، ولكنه عزم بيمين علقها على نفسه، أو تحريم عقده، حتى رده الله إلى تحلة الأيمان. وأيضاً فلما قال للرجل الواهب لابنه: «أَشْهِدْ غيري»[١] كان ظاهراً في الإجازة، ولما امتنع[٢] هو من الشهادة دل على مرجوحية مقتضى القول. وأمر[٣] عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بإنشاد الشعر، وأذِن[٤] لهم فيه، ومع ذلك فقد مُنِعه[٥] عليه الصلاة والسلام ولم يُعلَّمه، وذلك يدل على مرجوحيته، ولقوله: ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ﴾ [يسٓ: ٦٩]. وقال لحسان[٦]: «اهْجُهم وجبريلُ مَعَك» فهذا إذن في الهجاء، ولم يذُمَّ عليه الصلاة والسلام أحداً بعيب فيه، خلاف عيب الدين، ولا هجا أحداً بمنثور، كما لم يتأت له المنظوم أيضاً، ومن أوصافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عيَّاباً ولا فحّاشاً. وأذن لأقوام في أن يقولوا[٧] لمنافع كانت لهم في القول، أو نضال[٨] عن الإسلام، ولم يفعل هو شيئاً من ذلك. وإنما كان منه التورية، كقوله: «نحنُ مِن ماء»[٩] وفي التوجه إلى الغزو فكان إذا أراد غزوةً ورَّى[١٠] بغيرها، فإذا كان كذلك فالاقتداء بالقول[١١] الذي مفهومه الإذن إذا تركه قصداً مما لا حرج فيه، وإن تركه اقتداءً بالنبي عليه

= أن يخالف. فجعل المثال مما نحن فيه ليس واضحاً. وتقدم لنا أن التمثيل لهذا الموضع بقدر البقول الذي امتنع عن التناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر أصحابه أوضح من هذا المثال.

(١) تقدم.

(٢) وأيضاً قوله: «لا أشهد على جور» بل هذا محتاج إلى تأويل في الجور بالتغليظ على الرجل بتسميته جوراً حتى يبقى الأصل جائزاً.

(٣) كان يضع لحسان منبراً في المسجد يقوم عليه يناضح عن رسول الله ﷺ. وكان يقول: «إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما ناضح عن رسول الله» أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي.

(٤) فقد دخل مكة في عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه:

خلوا بني الكفار عن سبيله ... اليوم نضربكم على تنزيله

البيتين:

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له: بين يدي رسول الله وفي حرم الله تقول الشعر؟ قال له: «خل عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نضح النبل» أخرجه الترمذي وصححه النسائي.

(٥) قد يقال: حيث لم يكن في قدرته الشعر ولم يكن تركه اختياراً فلا يكون مما نحن فيه إلا أن يقال إن هذا يكون أبلغ في الدلالة على مرجوحيته، ويقويه قوله تعالى: ﴿وما ينبغي له﴾ [يسٓ: ٦٩].

(٦) يوم قريظة، حيث قال له «اهج المشركين فإن جبريل معك» أخرجه الشيخان.

(٧) يكذبوا الكذب المباح المستثنى في الأحاديث كحديث الخمسة إلا النسائي «ليس بالكذاب الذي يصلح بين اثنين فيقول خيراً أو ينمي خيراً» وحديث الترمذي الذي استثنى فيه الكذب على المرأة، وفي الحرب وفي إصلاح ذات البين من حرمة الكذب.

(٨) كما في قصة نعيم بن مسعود قال له عليه الصلاة والسلام «خذّل عنا إن استطعت» فقال لقريش وغطفان وقريظة ما قال حتى أوقع الفرقة بينهم وتخاذلوا في واقعة الأحزاب.

(٩) لقي النبي ﷺ طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه فقال المشركون: ممن أنتم؟ فقال لهم «نحن من ماء» فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: أحياء اليمن كثير، فلعلهم منهم. والمعنى الآخر: أنهم مخلوقون من ماء.

(١٠) إلا في غزوة تبوك، كما ورد في حديث كعب بن مالك عن تخلفه عنها وقد أخرجه في «التيسير» عن الخمسة.

(١١) يريد أن يجمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقاً بقوله: (بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل) أي: ففعل ما أذن فيه الرسول قولاً ولكنه تركه قصداً يعد مما لا حرج فيه. وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك. وقوله: (تركه قصداً) مفهومه أنه إذا كان تركه ﷺ له اتفاقاً ومصادفة، أو لأنه تعافه =

الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذلك. فمن أتى شيئاً من ذلك فالتوسعة على وفق القول مبذولة، وباب التيسير مفتوح. والحمد لله.

المسألة الثامنة

الإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في التأسي لا شوب فيه، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع موقع الصواب، فإذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرد[1] الاقتداء بالفعل، فالإقرار دليل زائد مثبت.

بخلاف ما إذا لم يوافقه، فإن الإقرار وإن اقتضى الصحة فالترك كالمعارض. وإن لم تتحقق فيه المعارضة فقد رمى فيه شوب التوقف، لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل.

ومثاله: إعراضه عن سماع اللهو وإن كان مباحاً، وبعدُه[2] عن التلهي به وإن لم يحرج في استعماله. وقد كانوا[3] يتحدثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضرته وربما تبسم عند ذلك، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت إليه حاجة أو ما لا بدّ منه، ولما جاءته المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة قال لها: «خذي فِرْصةً مُمَسَّكة فتطهري بها»[4] فقالت: وكيف أتطهر بها؟ فأعاد عليها واستحيىٰ حتى غطّى وجهه[5] ففهمت عائشة ما أراد، ففهمَّتها بما هو أصرح وأشرح، فأقرّ عائشة على الشرح الأبلغ، وسكت هو عنه حياءً. فمثل هذا مراعى إذا لم يتعين بيان ذلك، فإنه[6] من باب الجائز، أما إذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف كان، فإنه محل مقطع الحقوق، والأمثلة كثيرة[7].

= نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه. وتقدم الكلام عن الإشكال في الشعر والجواب عنه.

(١) لا يصح أن يكون الاقتداء به ﷺ في مجموع فعله وإقراره كمجرد الاقتداء به في الفعل، لأن كلاً منهما دليل مستقل، فاجتماعهما أقوى وأقطع للاحتمالات، ألا ترى أن الفعل وحده لا زال يحتمل الخصوصية مثلاً. وأيضاً: فإنه لا يتفق مع قوله: (ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي) لأن الفعل وحده ليس كذلك ففي العبارة ضعف، وكأنه يريد أن يقول إن الفعل القائم من المكلف على الاقتداء بفعله صحيح ويزيد على ذلك الإقرار لأنه دليل مثبت أيضاً.

(٢) كما تقدم في حديث غناء الجاريتين بغناء بعاث.

(٣) عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: «جالست النبي ﷺ أكثر من مائة مرة، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذاكرون أشياء من أمور الجاهلية وهو ساكت، وربما تبسم معهم» أخرجه في «**التيسير**» عن الترمذي.

(٤) الحديث رواه الشيخان وأبو داود والنسائي وفي اللفظ اختلاف.

(٥) المعروف أنه أعرض بوجهه. فانظر أين وردت التغطية؟

(٦) أي: العمل بالفرصة من باب الجائز، فلا يتعين فيه الإفهام. أو أن نفس التفهيم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه وعد جائزاً.

(٧) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا، وتصريحه باللفظ الذي يعد في غير هذا المقام فحشاً مبالغة في الاحتياط في الحد.

والحاصل: أن نفس الإقرار لا يدل على مطلق الجواز من غير نظر(١) بل فيه ما يكون كذلك، نحو الإقرار على المطلوبات(٢) والمباحات الصرفة، ومنه ما لا يكون كذلك كالأمثلة.

فإن قارنه قولٌ(٣) فالأمر فيه كما تقدم(٤) فينظر إلى الفعل: فيقضي بمطلق الصحة فيه مع المطابقة، دون المخالفة.

المسألة التاسعة

سنة(٥) الصحابة رضي الله عنهم سنّة يعمل عليها، ويرجع إليها. ومن الدليل على ذلك أمور:

أحدها: ثناء الله عليهم من غير مَثْنَوِيَّة، ومدحهم بالعدالة وما يرجع إليها كقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك يقضي باستقامتهم في كل حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقاً، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى.

ولا يقال: إن هذا عام في الأمة، فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم لأنا نقول: **أولاً:**

---

(١) أي: وضم دليل آخر يعين خصوص الحكم.

(٢) انظر ما وجه زيادة المطلوبات؟ مع أن أصل الكلام في مطلق الجواز. ولو قال بدله مطلق الإذن لشمل المطلوبات والمباح بنوعيه، وكان موافقاً لما تقرر آنفاً فيما يفيده الإقرار من أنه لا حرج فيه، ولكن لا يناسب قوله: (ومنه ما لا يكون كذلك كالأمثلة المذكورة) التى هي من النوع الثاني من المباح أعني ما لا حرج فيه.

(٣) مقابل أصل المسألة، تكميل للصور التي يقتضيها المقام، وهي هنا ضم القول إلى الإقرار.

(٤) أي: في صورة انضمام الفعل للإقرار. وقد قرر ما يقتضيه التشبيه فقال: (فينظر إلى الفعل الخ) أي: ينظر إلى الفعل الذي أقره الرسول هل جاء القول على وفق الإقرار له أم جاء على عكسه؟ أقول: أما فرض مطابقة القول للإقرار فظاهر والحكم ظاهر أيضاً وهو مطلق الصحة أو مطلق الإذن، ولكن كيف يتصور مخالفة الإقرار للقول؟ وكيف يتصور بقاؤهما دليلين مع هذه المعارضة؟ بحيث يجوز الأخذ بأيهما بلا حرج، قياساً على ما سبق في مخالفة الفعل للإقرار؟ اللهم إلا إذا كان القول المخالف للإقرار خاصاً بالرسول فيه تصريح بأمر ولا نهي للمكلف ولا إباحة له كما إذا فرض في مسألة الضب إنه مع الإقرار للآكل قال: «لا آكل» فقط دون أن يبين أن العلة أنه تعافه نفسه الشريفة.

(٥) مفاد الدليل الأول والثاني أن المراد السنة العملية، أي إذا عمل الصحابة عملاً لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لا موافقة ولا مخالفاً فإنا نعد هذا كسنة للنبي ﷺ، ونقتدي بهم فيه وعلى هذا يكون قوله بعد: (فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به) المراد بالقول القول التكليفي لا التعريفي، وذلك كما إذا رأينا الصحابي في الحج مثلاً يكبر أو يلبي في مكان مخصوص. وليس المراد القول بمعنى الرأي والاجتهاد، وإلا فمجرد المدح بالعدالة في الدليل الأول، والأمر باتباع سنتهم في الدليل الثاني، لا يفيدان ذلك في الاجتهاد والآراء. أما الدليل الثالث الذي جعله معتمده فمفاده الأخذ بآرائهم ومذاهبهم وأنها تكون كالسنة. والظاهر أن مراد المؤلف ما هو أعم من أرائهم والاقتداء بهم في أعمالهم، وأنه يؤيد رأي القائلين: (مذهب الصحابي حجة) تراجع المسألة بأدلة الطرفين في «**أحكام الآمدي**» وقد أوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريراً شافياً، وأقام ستة وأربعين دليلاً على ما قصد إليه المؤلف هنا، وجعل محل الكلام فيما إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره سواء اشتهر فيما بينهم أو لم يشتهر، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه أحد هل يكون حجة فقط أم يعتبر إجماعاً؟ خلاف. فإن لم يشتهر كان حجة فقط وهذا كله فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا.

ليس كذلك؛ بناءً على أنهم المخاطبون على الخصوص، ولا يدخل[١] معهم من بعدهم إلا بقياس وبدليل آخر. **وثانياً**: على تسليم التعميم أنهم أول داخل في شمول الخطاب، فإنهم أول من تلقّى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام، وهم المباشرون للوحي. **وثالثاً**: أنهم أولى بالدخول من غيرهم إذ الأوصاف التي وُصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلا هم. فمطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح. وأيضاً: فإن مَن بعدَ الصحابة من أهل السنّة عدّلوا الصحابة على الإطلاق والعموم، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة؛ بخلاف[٢] غيرهم فلم يعتبروا منهم إلا من صحت إمامته وثبتت عدالته، وذلك مصدِّق لكونهم أحق بذلك المدح من غيرهم، فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير أمة بإطلاق، وأنهم وسط أي عدول بإطلاق، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر، وعملهم مقتدى به، وهكذا سائر الآيات التي جاءت بمدحهم؛ كقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ [الحشر: ٨] إلى قوله :﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ﴾ [الحشر: ٩] الآية وأشباه ذلك.

والثاني: ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم، وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنَّة النبي ﷺ، كقوله: «فعليكم بسنتي وسنّةِ الخلفاءِ الراشدين المهْدِيِّين. تمسكُوا بها وعضُّوا عليها بالنَّواجذ»[٣]. وقوله: «تَفْتَرِق أمتي على ثلاث وسَبعين فرقةً كلها في النار إلا واحدة» قالوا: ومن هم يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي»[٤] وعنه أنه قال: «أصحابي مثل المِلح، لا يصلح الطَّعام إلا به»[٥]. وعنه أيضاً: «إن اللَّهَ اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين

---

(١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهي كيأيها الذين آمنوا ليس خطاباً لمن بعدهم، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أو قياس، خلافاً للحنابلة. فقوله: (وبدليل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص. وهذا الجواب ضعيف. لأنه لا يلزم في تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور في كل جزئية، بل الدليل الكلي كافٍ، وهو موجود. والثاني: لا يفيد. والثالث: يحتاج إلى بينة تثبت أن التابعين مثلاً لم يتصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان الصحابة.

(٢) يفيد أنهم كانوا لا ينقبون عن عدالة الصحابي في الأخذ عنه، بخلاف غيره، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا: فلا يؤخذ عن مجهول الحال، لأن الفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه، أي تحقق ظن عدم الفسق، ولا يكون ذلك مع الجهالة ومقتضى هذا أنه لا فرق بين الصحابي وغيره. على أن المسألة خلافية والمؤلف جارٍ على مذهب الأكثر القائل إن الصحابة عدول لا يسأل عن عدالتهم، بل تؤخذ مسلمة بدون تنقيب ولا بحث في رواية ولا شهادة، لأنا إذا قبلنا تعديل بعضنا بتزكية واحد منا فكيف لا تقبل فيهم تزكية رب العالمين، ورسوله الصادق الأمين؟ وعليه لا يعتبر الصحابي من المجهول الحال. وقيل هم كغيرهم فلا بد من التعديل، وقيل بالتفصيل بين ما بعد فتنة عثمان وما قبلها، فيحتاج إلى التعديل في الأول دون الثاني. والذي يتجه أن يبني هذا المبحث على مبحث تعريف الصحابي فقد يقوّي النظر الأول وقد يقوي الثاني.

(٣) قطعة من الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي.

(٤) للحديث طرق كثيرة من رواية كثير من الصحابة بألفاظ متقاربة. وممن رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد وقال الترمذي إنه حسن صحيح.

(٥) رواه ابن الجوزية في **«أعلام الموقعين»** عن ابن بطة بإسنادين إلى عبد الرازق، ثم بطرق أخرى تدور على الحسن عنه ﷺ منها رواية البغوي.

والمرسلين، واختار لي منهم أربعة: أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً، فجعلهم خير أصحابي. وفي أصحابي كلهم خيرٌ»(١) ويروى في بعض(٢) الأخبار: «أصحابي كالنُّجوم بأيِّهم اقتدَيتم اهتدَيتم» إلى غير ذلك مما في معناه.

والثالث: أن جمهور العلماء قدَّموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفةٌ قولَ أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عدَّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجةً ودليلاً. ولكل قول من هذه الأقوال متعلَّق من(٣) السنّة. وهذه الآراء ـ وإن ترجح عند العلماء خلافها ـ ففيها تقوية تضاف إلى أمر كلي هو المعتمد في المسألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين، فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قوَّوها بذكر(٤) من ذهب إليها من الصحابة. وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة مآخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم مما يجب(٥) متابعتهم وتقليدهم فضلاً عن النظر معهم فيما نظروا فيه. وقد نقل عن الشافعي أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يُمنع(٦) من تقليد الصحابة، ويمنع في غيره. وهو المنقولُ عنه في الصحابي «كيف أتركُ

---

(١) نقله في **«أعلام الموقعين»** عن الحميدي ببعض اختلاف عما هنا.

(٢) جاء به في هذه العبارة لما قال صاحب **«التحرير»** إن هذا الحديث لم يعرف قال شارحه قال ابن حزم: حديث موضوع مكذوب باطل. وقال أحمد: حديث لا يصح. وقال البزار لا يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ. ورأى أبو عمر بن عبد البر صحة الحديث ا هـ وقال منلا علي في شرح **«الشفاء»**: أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال هذا إسناد لا تقوم به حجة ورواه ابن عدي في **«الكامل»** بإسناده عن نافع عن ابن عمر بلفظ: **«فأيهم أخذتم بقوله»** وإسناده ضعيف ورواه البيهقي من حديث ابن عمر وابن عباس بنحوه ومن وجه آخر مرسلاً وقال قتيبة مشهور وأسانيده ضعيفة ا هـ ولعل التوفيق ممكن بين نقل شارح **«التحرير»** ونقل شارح **«الشفاء»** عن ابن عبد البر.

(٣) كما في قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»، رواه أحمد وابن ماجة والترمذي وحسنه. وهو نفسه دليل من قال بأن إجماعهما إجماع وكما في الأحاديث السابقة في سنة الخلفاء الراشدين أو الصحابة على الإطلاق.

(٤) كما ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخاري.

(٥) هذا هو المطلوب ولكنه لا يسلم لزومه لما قبله. ويعارضه أيضاً أنهم طالما خالفوهم في الأمور الاجتهادية التي هي موضوع الكلام ولذلك فالمعول عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فإن كان غرض المسألة وجوب الأخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها فذلك ما لا نزاع فيه لأنه أهم أنواع الإجماع فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم وإن لم يتفقوا عليه فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد وقد يقال: إنه عند اختلافهم لا تخرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كأخبار الآحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بها متوقفاً على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجح فالواجب الوقف أو التخيير كما هو الشأن عند التعارض. فتحرر المسألة بأن الغرض سنة الصحابي قولاً أو فعلاً في غير موضع الإجماع منهم تعد سنة كخبر الآحاد فيعول عليها ويرجع إليها كحجة ظنية وهذا المعنى مأخوذ من كلام الآمدي في مذهب الصحابي.

(٦) اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله إلى الحكم في نظره. أما قبل الاجتهاد فاختلفوا على سبعة أقوال: منها ما أشار إليه هنا وهو المنقول عن الشافعي: أنه يجوز له تقليد الصحابي لا غيره بشرط أن يكون أرجح في نظره ممن خالفه منهم، وإلا تخير. وقال أحمد: يجوز مطلقاً. وقال العراقيون يجوز فيما يخصه لا فيما يفتي به. واختار الآمدي المنع مطلقاً.

الحديثَ لِقول من لو عاصرتُه لَحَجَجْتُه؟» ولكنه[١] مع ذلك يعرف لهم قدرهم.

وأيضاً: فقد وصفهم السلف الصالح ووصف متابعتهم بما لا بد من ذكر بعضه.

فعن سعيد بن جبير أنه قال: «ما لم يعرفه[٢] البدريون فليس الدين». وعن الحسن ـ وقد ذكر أصحاب محمد ﷺ ـ قال: «إنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، قوماً اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ. فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فإنهم وربِّ الكعبة على الصراط المستقيم» وعن إبراهيم قال: «لم يدخر لكم شيء خبيء عن القوم لفضلٍ عندكم» وعن حذيفة أنه كان يقول: «اتقوا الله يا معشر القُرّاء وخذوا طريق من قبلكم، فلعمري لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً» وعن ابن مسعود: «من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد ﷺ؛ فإنهم كانوا أبرّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوماً اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلَهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم» وقال علي: «إياكم والاستنان بالرجال. ثم قال: فإن كنتم لا بد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء» وهو نهي للعلماء لا للعوام. ومن ذلك: قول عمر بن عبد العزيز قال: (سنَّ رسولُ الله ﷺ وولاةُ الأمر بعده سنناً الأخذُ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله. منَ عمل بها مهتد، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاَّه الله ما تولّى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً) وفي رواية بعد قوله: ـ وقوة على دين الله ـ: «ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها، ولا النظر في[٣] رأي خالفها. مَن اهتدى بها مُهتد» الحديث! وكان مالك يعجبه كلامه[٤] جداً. وعن حذيفة قال: (اتَّبعوا آثارنا، فإن أصبتم فقد سبقتم سبقاً بيّناً، وإن أخطأتم فقد ضللتم ضلالاً بعيداً) وعن ابن مسعود نحوه فقال: (اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا فقد كفيتم) وعنه أنه مرّ برجل يقُصُّ في المسجد ويقول: سبِّحوا عَشراً، وهلِّلوا عشراً، فقال عبد الله إنكم لأهْدَى من أصحاب محمد أو أضلّ، بل هذه، بل هذه يعني أضلّ. والآثار في هذا المعنى يكثر إيرادها. وحسبك من ذلك دليلاً مستقلاً وهو:

الرابع: ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم، وأن من أحبهم فقد أحب النبي ﷺ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي ﷺ[٥]. وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أو حاوروه فقط؛ إذ لا مزية في ذلك، وإنما هو لشدة متابعتهم له، وأخذهم أنفسهم

---

(١) أي: فهو وإن لم يترك ما صح عنده من الحديث لقولهم، لكنه إذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها، ومما يضاف إلى هذا فيقويه ما نقله في «**أعلام الموقعين**» عن الشافعي في «**رسالته البغدادية**» وما رواه عنه الربيع من جعله البدعة ما خالف كتاباً أو سنة أو أثراً عن بعض الصحابة.

(٢) أي: إذا أنكروا شيئاً فقالوا: إنه ليس من الدين كان الأمر كذلك.

(٣) ظاهر فيما أجمعوا عليه.

(٤) أي: هذا الكلام المذكور ويتحدث به كثيراً هو وغيره من الأئمة كما ذكره في «**أعلام الموقعين**».

(٥) كما في حديث: «الله الله في أصحابي! لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم الخ» رواه أحمد والبخاري في تاريخه والترمذي وأبو نعيم في «**الحلية**» اهـ من «**راموز الحديث**».

بالعمل على سنته، مع حمايته[١] ونصرته. ومن كان بهذه المثابة حقيقٌ أن يتخذ قدوة، وتُجعل سيرته قبلة. ولما بالغ مالك في هذا المعنى بالنسبة إلى الصحابة أو من اهتدى بهديهم واستن بسنتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك، فقد كان المعاصرون لمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله، ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم. رضي الله عنهم ورضوا عنه، ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

المسألة العاشرة

كل ما أخبرَ به رسولُ الله ﷺ مِن خبر فهو كما أخبر، وهو حق وصدق، معتمدٌ عليه فيما أخبر به وعنه[٢]، سواء علينا أَنْبَنى عليه في التكليف حكمٌ أم لا[٣] كما أنه إذا شرع حكماً أو أمر أو نهي فهو كما قال عليه الصلاة والسلام. لا يفرق في ذلك بين ما أخبره به المَلك عن الله، وبين ما نفث[٤] في رُوعه وألقى في نفسه، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيب على وجه خارق للعادة، أو كيف ما كان، فذلك معتبر يحتج به ويبنى عليه في الاعتقادات والأعمال جميعاً؛ لأنه ﷺ مؤيد بالعصمة، وما ينطق عن الهوى.

وهذا مبين في علم الكلام فلا نطول بالاحتجاج عليه؛ ولكنا نمثله ثم نبني عليه ما أردنا بحول الله.

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «إن رُوحَ القُدسِ نَفَثَ في رُوعي أنه لن تموتَ نفسٌ حتى تَستكمِلَ رِزقَها فاتَّقوا اللَّهَ وأجمِلُوا في الطَّلب[٥]» فهذا بناء حكم على ما ألقي في النفس.

---

(١) وهذا وإن كان أقوى البواعث على حبهم وبغض من أبغضهم، التابعين لحبه ﷺ وبغض من أبغضه إلا أن محل الاستدلال وهو ما قبله. وهذا الدليل الرابع كالأول ظاهر في الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكليفية، لا الآراء والمذاهب.

(٢) فإذا قال: إن الملك ألقى في روعي كذا فهو صادق في أنه ألقى الملك إليه كذا وصادق في مضمون الخبر.

(٣) ولا ينافي هذا ما ورد في حديث مسلم في مسألة تأبير النخل وقوله لهم «لعلكم لو لم تضعوه لكان خيراً» فتركوه فنقصت فذكر ذلك له فقال: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» فإن هذا ليس في الواقع خبراً، وإنما هو من باب الشك في عادة عندهم اعتقدوها سبباً عادياً، وكأنه قال لهم جربوها وهذا هو ما يفهم من قوله: «لعلكم لو لم تضعوه الخ» فهو لم يذكره خبراً جازماً، بل هو من باب المشورة عليهم في الأخذ بالتجربة في سبب عادي ليس من الأمور الشرعية، ولا مما قصد به الإخبار عن أمر يعلمه.

(٤) وهو الإشارة المفهمة من غير بيان بالكلام. وقوله: «وألقى في نفسه» هو الإلهام الذي يكون بدون عبارة الملك وإشارته. ويكون الإلقاء مقروناً بخلق علم ضروري أنه منه تعالى. وهذا القدر مشترك بين الثلاثة؛ إذ في المشافهة والإشارة لا بد أيضاً من خلق علم ضروري أنه مخاطبة الملك. ولذا كانت الثلاثة حجة قطعية عليه وعلى غيره. والثلاثة وحي ظاهر، يلزمه انتظار واحد منها عند الحاجة للحكم. وإن لم تحصل اجتهد. واجتهاده إنما يكون بالقياس، لا بالترجيح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر، ولا بغيره مما يكون فيه الاجتهاد عند غيره ﷺ. والاجتهاد وحي باطني.

(٥) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام. وفي رواية أخرى للبزار زيادة: «ولا يحملنكم استبطاء الرزق أن تأخذوه بمعصية الله، فإن الله لا ينال ما عنده إلا بطاعته» والإجمال في الطلب مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة في الحرص لئلا يؤدي إلى الوقوع في محظور.

وقال عليه الصلاة والسلام: «أُريتُ ليلةَ القدرِ ثم أيقظني بعضُ أهلي فنسيتُها، فالتمِسُوها في العَشْرِ الغَوابِر[١]» وفي حديث آخر: «أرَى رُؤياكم قد تواطَتْ في السَّبْع الأواخِر، فَمن كان مُتحرِّيها فلْيَتَحرَّها في السَّبْع الأواخر[٢]». فهذا بناء من النبي ﷺ على رؤيا النوم[٣]. ونحو ذلك وقع في بدء الأذان ـ وهو أبلغ في المسألة ـ عن عبد الله بن زيد، قال[٤]: لما أصبحنا أتينا رسولَ الله ﷺ فأخبرته بالرؤيا فقال: «إن هذه لرُؤيا حقٌّ» الحديث! إلى أن قال عمر بن الخطاب: والذي بَعثك بالحقِّ لقد رأيتُ مثل الذي رَأى. قال فقال رسول الله ﷺ: «فللّه الحمدُ فذاك أثبت» فحكم[٥] عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حق وبنى عليها الحكم في ألفاظ الأذان. وفي الصحيح[٦]: صلى رسول الله ﷺ يوماً ثم انصرف فقال: «يا فُلانُ ألاَ تُحْسِن صلاتَك! ألا يَنظُر المصلي إذا صلى كيف يُصلي فإنما يصلي لنفسه. إنِّي والله لأُبصِرُ من ورائي[٧]. كما أبصرُ من بين يدي» فهذا حكم امرىء[٨] بنى على الكشف. ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا.

فإذا تقرر هذا **فلقائل أن يقول**: قد مرّ قبلَ هذا في كتاب المقاصد قاعدة بينت أن ما يخص رسولَ الله ﷺ يخصنا، وما يعمّه يعمّنا؛ فإذا بنينا على ذلك فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه، ألا ترى إلى قضية أبي بكر الصديق مع بنته عائشة فيما[٩] نحلها إياه ثم مرض قبل أن تقبضه[١٠] قال فيه: «وإنما هما أخواكِ وأختاكِ فاقتسِمُوه على كتابِ الله،» قالت: فقلتُ: يا أبت والله لو كان كذا وكذا لتركته. إنما هي أسماءُ، فمن الأُخْرى؟ قال: ذو بطن بنت خارجة أُراها جارية[١١]» وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية[١٢] وهو على المنبر فبنوا ـ كما ترى ـ على الكشف والاطلاع المعدود من الغيب، وهو

---

(١) أخرجه في «**التيسير**» عن الستة إلا الترمذي ببعض اختلاف في اللفظ.

(٢) أخرجه في «**التيسير**» عن الثلاثة والترمذي. وفي رواية أخرى للبخاري (تواطأت) وهي أشهر.

(٣) أي: رؤياه ﷺ. وهو ظاهر في الرواية الأولى. وأما الثانية فتحتاج إلى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار إليها.

(٤) أخرجه أبو داود والترمذي كما في «**التيسير**».

(٥) أي: بطريق من الطرق المتقدمة، لا بمجرد رؤياهما.

(٦) رواه مسلم والنسائي وابن خزيمة. وفي لفظ ابن خزيمة اختلاف عما هنا.

(٧) هذه حالة رؤيا الكشف التي تحصل بإزالة الموانع العادية كما حصل في صبيحة الإسراء حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عيان.

(٨) لعله (أمري) نسبة إلى الأمر، فإنه في معنى: أحسن صلاتك!

(٩) وهو عشرون وسقاً.

(١٠) فأبطلها بحكم الشرع.

(١١) رواه بتمامه في «**الموطأ**» في باب ما لا يجوز من البخل.

(١٢) هو سارية بن زنيم كان قائداً لجيوش المسلمين بالعراق، وتورط مع المشركين في معركتهم فهم بالانهزام، فناداه عمر، فسمعه ورأى شخصه هناك، فتحيز للجبل فنجا. قال في «**تمييز الطيب من الخبيث**»: أخرج القصة الواحدي عن أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر، وأخرجها البيهقي في «**الدلائل**»، وابن الأعرابي في «**كرامات الأولياء**».

معتاد في أولياء الله تعالى، وكُتب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه. فيقتضي ذلك جريان الحكم وراثة عن النبي ﷺ.

والجواب: أن هذا السؤال هو فائدة هذه المسألة، وبسببه جلبتُ هذه المقدمة وإن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً؛ ولكن نكتة المسألة هذا تقريرها.

فاعلم أن النبي ﷺ مؤيد[١] بالعصمة معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بيَّن، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف إما بأنه لا يخطىء ألبتة، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض. فما ظنك بغير ذلك؟ فكل ما حَكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثلُ ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل. وأما أمته[٢] فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً[٣]، وكشفه غير حقيقي وإن تبين في الوجود صدقه[٤] واعتيد ذلك فيه واطرد، فإمكان الخطأ والوهم باقٍ. وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم.

وأيضاً: فإن كان مثل هذا[٥] معدوداً في الاطلاع الغيبي فالآيات والأحاديث تدل على أن الغيب لا يعلمه إلا الله، كما في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام: «فِي خَمْسٍ لا يعلمُهُنّ إلاَّ الله، ثم تلا ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ﴾ [لقمان: ٣٤] إلى آخر السورة»[٦]. وقال في الآية الأخرى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩] واستثنى المرسلين في الآية الأخرى بقوله: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧] الآية! فبقي من عداهم على الحكم الأول، وهو امتناع علمه. وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩] الآية! وقال: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥] وفي حديث عائشة: «ومن زعم أن محمداً يعلم ما في غدٍ فقد أعظم الفرية على الله»[٧]. وقد تعاضدت الآيات والأخبار وتكررت في أنه لا يعلم إلا الله؛ وهو يفيد صحة العموم من تلك الظواهر، حسبما مرَّ في باب[٨] العموم من هذا الكتاب. فإذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم في العلم بالمغيبات.

---

(١) فلا يصدر عنه في ذاته إلا الصدق. وتعضيده بالمعجزة يجعلنا لا نعتقد إلا ذلك.

(٢) تقدم الكلام بأوسع من هذا وأتم، في المسألة الحادية عشرة من النوع الرابع من المقاصد.

(٣) أي: والحكم من الشيطان كما تقدم في الحديث.

(٤) أي: في غير هذه الجزئية التي يفرض الكلام فيها فإمكان الخطأ والوهم باقٍ في هذه الجزئية حتى ينكشف الأمر إما بتحققها أو عدمه. وبعد تحققها وحصولها فالمرجع الوجود، لا الكشف ولا الرؤيا.

(٥) يراجع ما يشير إليه من تحقيق معنى الغيب في قصد الشارع في كتب الحديث والتفسير.

(٦) رواه البخاري ضمن حديث طويل.

(٧) أقرب الروايات إلى هذا اللفظ رواية مسلم في باب الإيمان. ولفظها: «ومن زعم أنه يخبر بما يكون في غد فقد أعظم على الله الفرية».

(٨) في المسألة السادسة منه. وهو أن العموم لا يلزم أن يكون آتياً من جهة الصيغ بل له طريق ثانٍ وهو الآتي من جهة استقراء مواقع المعنى.

وما ذكر قبل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح فمما لا ينبني عليه حكم إذ لم يشهد[١] له رسول الله ﷺ. ووقوعه على حسب ما أخبروا هو مما يظن بهم، ولكنهم لا يعامِلون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة، وهو جواز الخطأ، لذلك قال أبو بكر: «أراها جارية» فأتى بعبارة الظن التي لا تفيد حكماً. وعبارة «يا سارية الجبل» ـ مع أنها إن صحت لا تفيد حكماً شرعياً[٢] ـ هي أيضاً لا تفيد أن كل ما سواها مثلها. وإن سلِّم فلخاصية أن الشيطان كان يفر منه فلا يَطورُ حول حِمى أحواله التي أكرمه الله بها، بخلاف غيره. فإذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغير فلا يكون على علم منها محقق لا شك فيه، بل على الحال التي يقال فيها «أرى» أو «أظن». فإذا وقع مطابقاً في الوجود وفرض تحققه بجهة المطابقة أولاً والاطراد ثانياً فلا يبقى للإخبار به بعد ذلك حكم، لأنه صار من باب الحكم على الواقع[٣]، فاستوت الخارقة وغيرها. نعم[٤] تفيد الكرامات والخوارق لأصحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى، وقوة فيما هم عليه. وهو غير ما نحن فيه.

ولا يقال: إن الظن أيضاً معتبر شرعاً في الأحكام الشرعية، كالمستفاد من أخبار الأحاد والقياس وغيرهما؛ وما نحن فيه إن سلم أنه لا يفيد علماً مع الاطراد والمطابقة فإنه يفيد ظناً، فيكون معتبراً.

لأنا نقول: ما كان من الظنون معتبراً شرعاً فلاستناده إلى أصل شرعي، حسبما تقدم في موضعه[٥] من هذا الكتاب؛ وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعي ولا ظنّي. هذا، وإن كان النبي ﷺ ثبت ذلك[٦] بالنسبة إليه فلا يثبت بالنسبة إلينا؛ لفقد الشرط وهو العصمة، وإذا امتنع الشرط امتنع المشروط باتفاق العقلاء.

---

(١) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السالفة.

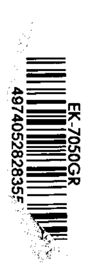
(٢) بل نصيحة ومشورة.

(٣) أي: لأنه يبقى على عدم العلم بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع. فبعد وقوعه مطابقاً لا يبقى للإخبار به فائدة في بناء حكم عليه، ويكون الحكم ـ إن كان هناك حكم ـ مبنياً على الواقع نفسه.

(٤) استدراك على ما قبله الموهم أنه حينئذ لا فائدة في الخوارق والكرامات لأنه لا ينبني عليها حكم أصلاً. يقول بل لها فائدة أهم من هذا، وهي زيادة اليقين، وشرح الصدر بتضاعف نور الإيمان، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها.

(٥) المسألة الثانية من الأدلة.

(٦) لا يصح رجوع اسم الإشارة إلى ما لم يستند إلى أصل قطعي أو ظني، لأن ما علم له ﷺ بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما تقدم أول المسألة. بل هو راجع لأصل الموضوع ـ وهو العمل بمقتضى الكشف والاطلاع الغيبي ـ أي: لا يقال إن عمله ﷺ بمقتضى الكشف يصلح مستنداً لنا ولو ظنياً فنقيس أنفسنا عليه، لأنا نقول إنه قياس مع الفارق، وهو العصمة في حقه وعدمها في حقنا.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه أطراف:

أ ـ طرف يتعلق بالمجتهد من جهة[١] الاجتهاد.

ب ـ وطرف[٢] يتعلق بفتواه.

جـ ـ وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به.

فأما الأول ففيه مسائل:

المسألة الأولى

الاجتهاد[٣] **على ضربين: أحدهما**: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. **والثاني**: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق[٤] المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في

---

(١) أي: من جهة تنوعه إلى عام وخاص، ومن جهة ما يتحقق به الخاص من الوسائل، وما يصح فيه الاجتهاد وما لا يصح، وأسباب خطأ المجتهد، إلى غير ذلك.

(٢) هذه المرتبة متفرعة على ما قبلها. والطرف الثالث لا يبعد في مقصوده عن هذا الثاني.

(٣) الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع: إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها. فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة. وهو لا ينقطع باتفاق. والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه: فقال الحنابلة: لا يخلو عصر من مجتهد. وقال الجمهور: يجوز أن يخلو. وهو المذهب المنصور، لأنه لا يلزم عنه محال لذاته، وللأدلة السمعية الكثيرة، كقوله: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ـ الحديث».

(٤) قال في «**المنهاج**»: تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، أي: إقامة الدليل على وجودها فيه، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربوياً ا هـ. وهذا لا يلزمه أن تكون العلة فيه ثبتت بالنص أو الإجماع، بل بأي طريق من الطرق التسعة ثبتت. كما أنه لا يندرج فيما يسمى قياساً، بل هو مجرد تطبيق الكلي على جزئياته.

قبوله. ومعناه أن يَثبت الحكم بمُدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين[١] محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُرْ﴾ [الطلاق: ٢] وثبت عندنا معنى العدالة[٢] شرعاً افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً، فإنا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: «**طرف أعلى**» في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق. «**وطرف آخر**» وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام فضلاً عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها. «**وبينهما**» مراتب لا تنحصر. وهذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد.

فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد، كما إذا أوصى بماله للفقراء، فلا شك أن من الناس من لا شيء له، فيتحقق فيه اسم الفقر[٣]، فهو من أهل الوصية ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصاباً. وبينهما وسائط، كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له، فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر أو الغنى؟ وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات، إذ هو مفتقر إلى النظر في حال المنفَق عليه والمنفِق[٤]، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها. فلا يمكن أن يستغني هاهنا بالتقليد، لأن التقليد

---

(١) أي: في تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية، سواء أكان نفس الحكم ثابتاً بنص أم إجماع أو قياس.

(٢) وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة. وملازمة التقوى تكون باجتناب الكبائر. والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس. والشرط في الرواية والشهادة أدناها: وهو ترك الكبائر، وترك الإصرار على صغيرة، وترك الإصرار على ما يخل بالمروءة، هكذا عرفها الأصوليون. وعليه لا يدخل (الطرف الآخر) الذي ذكره في جزئياتها. وهو ظاهر، وإن أوهم قوله: (وطرف آخر) غير ذلك. إلا أن قوله: (في الخروج عن مقتضى الوصف) يكشف عن قصده، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلماً ولم ينقض وقت نتحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشر ـ مثل هذا ليس بعدل، إلا أنه أقل درجة في الخروج عن العدالة، ويزيد عنه في الخروج عنها من حد في كبيرة الخ. ولو جعل الطرف الأخر أقل من تحقق فيه العدالة ثم جعل بينه وبين عدالة أبي بكر مراتب كثيرة لكان أوضح من هذا الصنيع الموهم، فإن أحد الطرفين من العدالة، والآخر خارج. وليس هذا مألوفاً في التعبير عن الوسط والطرفين. فقوله: (وطرف الآخر) أي خارج عنها وقوله: (غامض) أي: لا سيما في تطبيق الجزء الثاني من حد العدالة وهو المروءة.

(٣) إنما يتمشى كلامه في هذا المقام على رأي المالكية، من أن الفقير هو من يملك قوت عامه، والمسكين من لا يملك شيئاً. وهذا إذا ذكرا معاً. فإذا افترقا ـ كما هنا ـ اجتمعا. فالفقير هنا يشملهما معاً. فالصورة الأولى وهي من لا شيء له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العام فدخولها في الوصية ظاهر. والصورة الثانية من عنده كسب أو مال يكفيه حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصاباً وخروجه عن الوصية ظاهر. والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لكنه يضيق عن حاجاته فهذا محل النظر، لأن الحاجات تختلف، فقد يعد بعض الناس فقد شيء من المعيشة ضيقاً وحرجاً، وقد لا يعده الآخر شيئاً مطلقاً ولا يخطر بباله فقده. وما جرى عليه كلامه غير ما عليه الحنفية من اعتبار النصاب وعدمه في الفقر والغنى. وهم لا يعتبرون الكسب أيضاً. والشافعية كالمالكية في اعتبار الكسب، ولكنهم ينظرون في ضابط الغنى بالمال إلى ما يكفيه عمره الغالب ويكفي من تلزمه نفقته.

(٤) النظر إلى حالهما معاً. هو مذهب مالك وقوله: (وحال الوقت) يرجع إلى ما قبله. لأن النظر في حالهما معتبر فيه الوقت. فليس زائداً على ما تقرر في الفروع.

إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلَّد فيه، والمناطُ هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صوره النازلة نازلةٌ مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا. فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد. وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلا بد من النظر في كونها مثلها أوْ لا، وهو نظر اجتهاد أيضاً، وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات، وقيم المتلفات.

ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصيةٌ ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين. فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل؟ فإن أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب، وهذا كله بين لمن شدا في العلم: ومن القواعد القضائية «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة - بل لا يمكنه توجيه الحِجاج ولا طلب[1] الخصوم بما عليهم - إلا بعد فهم المدعي من المدعى عليه، وهو أصل[2] القضاء، ولا يتعين ذلك إلا بنظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلة، وهو تحقيق المناط بعينه.

فالحاصل: أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا. فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر. فإذا تعين له قِسمُها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه. وكذلك سائر تكليفاته. ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات

---

(١) تفسير لما قبله، فإن معناه أنه لا يمكنه إدارة دفة المحاجة بين الطرفين بدون ما ذكر.

(٢) قال في «**تبصرة الحكام**» في القسم الثاني من الركن السادس في كيفية القضاء: إن علم القضاء يدور على معرفة المدعي من المدعى عليه، لأنه أصل مشكل. وأنهم لم يختلفوا في حكم كل منهما، ولكن الكلام في تمايزهما. ولهم في تحديدهما عبارات كثيرة (**منها**) أن الأول: من إذا ترك الخصومة ترك (**أو**) من لا يستند قوله إلى مصدق (أو) من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف. والثاني: ما ليس كذلك. غير أن الأنظار تضطرب، لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل وهكذا. مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصي تسليمه ماله الذي تحت يده. فاليتيم طالب، وإذا ترك ترك، والأصل أمانة الوصي على مال اليتيم. فهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعي، والوصي مدعى عليه؛ ولكن الوصي أيضاً مدع أنه سلم المال. واليتيم مدعى عليه التسلم. ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين. وما حل الإشكال إلا الرجوع لآية: ﴿**فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم**﴾ [النساء: ٦] التي يؤخذ منها أن الوصي لا يؤتمن في التسليم إلا بالإشهاد وإن كان مؤتمناً في نفس الإنفاق. وبذلك كان مجرد قوله: «سلمت» دعوى على اليتيم بلا بينة، واليتيم هو المدعى عليه، فيحلف اليمين ويستحق المال. قال القاضي شريح: وليت القضاء وعندي أني لا أعجز عن معرفة ما يتخاصم فيه إلي، فأول ما ارتفع إلي خصمان أشكل علي من أمرهما من المدعي ومن المدعى عليه؟ اهـ ملخصاً.

وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلاتٌ على أفعال مطلقات كذلك، والأفعالُ لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة. فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعينَ يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون. وكله اجتهاد.

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك مما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ كالمِثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] وهذا ظاهر في اعتبار المِثل؛ إلا أن المِثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلاً لهذا النوع المقتول، ككون الكبشِ مِثلاً للضبع، والعنزِ مِثلاً للغزال، والعَناق مِثلاً للأرنب، والبقرة مِثلاً للبقرة الوحشية، والشاة مِثلاً للشاة من الظِّباء. وكذلك الرقبة الواجبة[١] في عتق الكفارات، والبلوغ[٢] في الغلام والجارية، وما أشبه ذلك. ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة، فلا بد من هذا الاجتهاد[٣] في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف[٤] إلا به. فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً. وهو أوضح دليل في المسألة.

وأما الضرب الثاني: وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة[٥] أنواع:

---

(١) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعور والبكم.

(٢) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه، وبلوغ الذكر بالإنزال وما معه.

(٣) قال في «**المنهاج**» ـ بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد: ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء، كالاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب ا هـ. فقد أخرج هذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهاداً خلافاً لصنيع المؤلف. وفي «**أحكام الآمدي**» ما يوافق طريقة المؤلف، فقد جعل تعرف شخص القبلة، وتعرف عدالة الشخص الفلاني، من باب الاجتهاد وتحقيق المناط، بعد ما عرفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، ومثل له أيضاً بالنظر في وجود علة شرب الخمر وهي الشدة المطربة في نوع النبيذ. فأنت ترى الآمدي قد أدخل هذه الصور في تحقيق المناط وجعله عاماً في الأشخاص والأنواع كما صنع المؤلف حيث يقول: (وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجهاً على الأنواع).

(٤) أي: لا يمكن توجه الخطاب إلا به، وتكون هذه دعوى دليلها ما بعدها. أو تجعل دليلاً للملازمة بعدها، ويكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته. أي لا يتأتى امتثال التكليف إلا بمعرفة المكلف به، وهي لا تكون إلا بهذا الاجتهاد، فهذا شرط لإمكان الامتثال، وفقده رافع لهذا الإمكان، فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفاً بالمحال، والتكليف بالمحال غير واقع شرعاً كما أنه غير ممكن عقلاً وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع إلى المأمور لا إلى المأمور به، فهو نظير ما قيل في تكليف الغافل، وأنه محال لأن التكليف يعتمد العلم بالأمر بالفعل المأتي به، وما نحن فيه ـ ما لم يحصل الاجتهاد المذكور ـ لا يحصل العلم بالمأتي به أما التكليف بالمحال الذي يرجع المحال فيه إلى المأمور به وهو تكليف ما لا يطاق فقد جعلوه خمسة أقسام؛ محال لذاته، ومحال للعادة، ومحال لطرو مانع كأمر المقيد بالمشي. وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع. والرابع: انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال كما هو شأن جميع التكاليف عند الأشعري؛ لأن القدرة عنده مقارنة للفعل. والخامس: أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كإيمان أبي جهل. وهذان واقعان. وبهذا اتضح كلام المؤلف.

(٥) الاجتهاد يكون في كل ما دليله ظني من الشرعيات. فيكون في دلالات الألفاظ، كالبحث عن مخصص العام، =

أحدها: المسمى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره. وقد قسّمه[1] الغزالي إلى أقسام ذكرها في «**شفاء الغليل**»، وهو مبسوط في كتب الأصول قالوا: وهو خارج عن باب القياس؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره[2] القياس في الكفارات، وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر.

والثاني: المسمى بتخريج[3] المناط. وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد[4] القياسي. وهو معلوم.

والثالث: هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر؛ لأنه[5] ضربان:

= والمراد من المشترك، وباقي الأقسام التي في دلالتها على المراد خفاء، من المشكل والمجمل الخ كما يكون في الترجيح عند التعارض، إلى غير ذلك. وسيأتي للمؤلف كلام في محال الاجتهاد فقارنه بما هنا وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه، وما بناه على ذلك من حصر ما يمكن انقطاعه فيما ذكره في الضرب الثاني.

(١) قسموه باعتبار طرق الحذف إلى أربعة أنواع:

١ ـ ما يبين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر، فيلزم استقلال المستبقي وعدم جزئية الملغى.

٢ ـ وبكونه مما علم إلغاؤه مطلقاً في أحكام الشارع، كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والبياض، فلا يعلل بها حكم أصلاً.

٣ ـ أو علم إلغاؤه في هذا الحكم المبحوث عنه، كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق.

٤ ـ أو ألا يظهر للوصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها. قال في «**المنهاج**» قال في «**المحصول**»: إن هذا ـ أعني المسمى بتنقيح المناط الذي يبين به إلغاء الفارق ـ طريق جيد؛ إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت. هذا وفي أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه. وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو قول الفخر الرازي، ورد بالفرق الظاهر، فالسبر لتعيين العلة استقلالاً أو اعتباراً، والتنقيح لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة. قال الصفي الهندي: الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس، فالقياس إما بذكر الجامع، أو بالغاء الفارق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وكذا لا مدخل له في العلية كما في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، يقال: لا فرق إلا الذكورة، وهي ملغاة اتفاقاً ولما قال الغزالي لا نعرف خلافاً في جواز تنقيح المناط رد عليه العبدري بأن الخلاف ثابت بين مثبتي القياس ومنكريه، لرجوعه للقياس. هذا ولما قسموا القياس إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل قالوا إن هذا هو القياس بنفي الفارق.

(٢) قال الآمدي: وهذا الضرب وإن أقر به أكثر منكري القياس فهو دون الأول، أعني تحقيق المناط.

(٣) وذلك كالاجتهاد في إثبات أن الشدة المطربة هي علة حرمة الخمر مثلاً بمسلك من مسالك العلة المعتبرة، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذلك كل ما ساواه فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو الإجماع عليه دون علته وهذا في الرتبة دون سابقيه، ولذا أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من البغداديين المعتزلة.

(٤) هو بعضه وإلا ففي نوع القياس ذي العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجوداً وإن لم يدخل في مسمى تخريج المناط.

(٥) لعل الأصل (إلا أنه) أي: إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان: ما يرجع للأنواع، وما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى الخاص الذي سيفيض الكلام فيه وهذان حكمهما حكم القسمين الأولين، يجوز انقطاعهما ولا يؤدي =

أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعين نوع المِثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه.

والضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه؛ فكأن تحقيق(١) المناط على قسمين: تحقيق عام؛ وهو ما ذكر. وتحقيق خاص من ذلك العام.

وذلك أن **الأول**: نظرٌ في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما. فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة. وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء(٢) غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة. فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.

أما **الثاني**: وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدقّ، وهو في الحقيقة ناشىء عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩] وقد يعبر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩] قال مالِك: من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم؛ أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]. وقال أيضاً: إن الحكمةَ مِسحة ملَكٍ على قلب العبد. وقال: الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد. وقال أيضاً: يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين الله وأمرٌ يدخله الله القلوب من رحمته وفضله. وقد كره مالِك كتابة العلم - يريد ما كان نحو الفتاوى - فسئل ما الذي نصنع؟ فقال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتاب.

وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخلَ الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل. هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره(٣)، ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر فيما يصلح بكل مكلّف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست

= إلى ممنوع. وأما ما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذي يستوي فيه المكلفون وينظر إليهم بنظر واحد فهذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له هذا تلخيص كلامه.

(١) أي: في الجزئيات كما أشرنا إليه.

(٢) أي: مما سيشير إليه بقوله: (يعرف به النفوس ومراميها الخ) أي التي هي المعارف المتعلقة بطب النفوس، وهي وظيفة مشايخ الطريق في الزمن السابق. ويظهر أنه تحقق ما يريد المؤلف الاستدلال على إمكانه، وهو خلو الزمن عن أصحاب هذا الاجتهاد.

(٣) فكل منهما يدخله العجب به، والرياء، والسمعة، والاعتماد على العمل، وهكذا من تحميل النفس فيهما ما لا قدرة لها عليه، فيدخل بذلك في الضرر أو الحرج. فهذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب.

في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك فربَّ عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. وربَّ عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحمُّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف. فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه[١] في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود.

هذا معنى تحقيق المناط هنا.

وبقي الدليل على صحة هذا الاجتهاد، فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط، فيكون مندرجاً تحت مطلق الدلالة عليه. ولكن إن تشوَّف أحد إلى خصوص الدلالة عليه فالأدلة عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله.

فمن ذلك: أن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال وعرّف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجوبة مختلفة، كلٌّ واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل. ففي «**الصحيح**» أنه عليه الصلاة والسلام «سئل أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: إيمان باللّه. قال: ثم ماذا؟ قال: الجهاد: في سبيل الله. قال: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور[٢]» وسئل عليه الصلاة والسلام» أيُّ الأعمال أفضل قال: الصلاة لوقتها. قال: ثم أيٌّ؟ قال: برُّ الوالدين. قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله»[٣] وفي «**النسائي**» عن أبي إمامة قال: أتيت النبي ﷺ فقلت: مُرني بأمر آخذه عنك. قال: عليك بالصوم فإنه لا مِثلَ له» وفي «**الترمذي**» «أيُّ الأعمال أفضلُ درجة عند الله يوم القيامة؟ قال: الذاكرون الله كثيراً والذاكرات» وفي «**الصحيح**» في قول: «لا إلهَ إلا الله وحده لا شريك له الخ، قال: ولم يأت أحدٌ بأفضل مما جاء به» الحديث[٤]! وفي «**النسائي**» «ليس شيءٌ أكرم على الله من الدُّعاء» وفي البزار: «أيُّ العبادة أفضل؟ قال: دعاء المرء لنفسه» وفي «**الترمذي**»: «ما من شيء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة مِن خُلقٍ حسن» وفي البزار: «يا أبا ذرِّ ألا أدلُّك على خَصلتين هما خفيفتان على الظّهر وأثقل في الميزان من غيرهما؟ عليك بحُسْنِ الخلُق وطُول الصَّمت؛ فوالذي نفسي بيده ما عَمِل الخلائق بمثلهما» وفي «**مسلم**:» «أيُّ المسلمينَ خيرٌ؟ قال:

---

(١) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ في هذا الخاص أيضاً فمرتبة هذا الخاص تأتي بعد تحقق العام في الشخص الذي ينظر فيه بالنظر الخاص، فلو لم يكن ممن ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامة بهذا النوع من العمل لا يكون هناك محل للنظر في أنه يناسبه أو لا يناسبه الخ.

(٢) رواه الشيخان. (٣) رواه مسلم.

(٤) أخرجه الثلاثة والترمذي. وهو حديث طويل ذكره في «**التيسير**».

مَن سَلِم المُسلمونَ من لسانهِ ويدهِ» وفيه[١]: «سئل أيُّ الإسلام خير؟ قال: تُطْعِمُ الطَّعامَ وتقرأُ السلامَ على من عَرَفْتَ ومن لم تعرِفْ» وفي «**الصحيح**»: «وما أُعطِي أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصبر»[٢] وفي «**الترمذي**»: «خيرُكم من تعلَّم القُرآنَ وعلَّمه» وفيه: «أفضلُ العبادةِ انتظار الفرَجِ» إلى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة[٣] إلى الوقت أو إلى حال السائل.

وقد دعا عليه السلام لأنسٍ بكثرة المال فبورك له فيه. وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله[٤] الدعاء له بكثرة المال: «قليلٌ تؤدِّي شكرَهُ خيرٌ من كثيرٍ لا تطيقُه[٥]». وقال لأبي ذر: «يا أبا ذرٍّ إني أراكَ ضعيفاً، وإني أحِبُّ لك ما أُحِبُّ لنفسي، لا تأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تَوَلَّيَنَّ مالَ يتيم»[٦] ومعلوم أن كِلا العملينِ من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله، وقد قال في الإمارة والحكم: «إن المُقسِطين عندَ اللَّهِ على منابرَ من نورٍ عن يَمينِ الرَّحمٰنِ» الحديث[٧]! وقال: «أنا وكافلُ اليتيم كهاتين في الجنة»[٨] ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح.

وفي أحكام إسماعيل بن إسحاق عن ابن سيرين قال: كان[٩] أبو بكر يُخافِت، وكان عمرُ يَجهر ـ يعني في الصلاة ـ فقيل لأبي بكر: كيف تفعل؟ قال: أناجي رَبِّي وأتضرع إليه[١٠]. وقيل لعمر: كيف تفعل؟ قال: أُوقِظُ الوَسْنانَ وأخسأُ الشَّيطانَ وأُرضي الرحمن. فقيل لأبي بكر: «ارفعْ شيئاً» وقيل لعمرو: «اخفِضْ شيئاً» وفسّر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد إخراج كل واحد منهما عن اختياره وإن كان قصده صحيحاً.

وفي «**الصحيح**»[١١] «أن ناساً جاؤوا إلى النبي ﷺ فقالوا: إنا نجدُ في أنفسِنا ما يتعاظم أحدُنا أن يتكلمَ به. قال: وقد وَجدتموه؟ قالوا: نعم. قال: ذلك صريحُ الإيمان» وفي حديث آخر: «مَن وَجدَ من ذلك شيئاً فلْيَقُلْ: آمنتُ بالله»[١٢] وعن ابن عباس في مثله قال: «إذا وجدتَ شيئاً من ذلك فقل: هو الأوَّلُ والآخِرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكل شيء عليم[١٣]» فأجاب[١٤]

---

(١) أقول: وهو في البخاري أيضاً.

(٢) جزء من حديث رواه مسلم.

(٣) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت أو السائل.

(٤) أي: ولم يقبل الإرشاد لما يناسب نفسه، ونزل فيه: ﴿**ومنهم من عاهد الله**﴾ [التوبة: ٧٥] الآية فكان هذا من معجزات علم الغيب.

(٥) تقدم.

(٦) تقدم.

(٧) تمامه: «وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا» أخرجه مسلم والنسائي ببعض اختلاف في اللفظ.

(٨) تقدم.

(٩) أخرجه في «**التيسير**» عن أبي داود والترمذي. ولفظهما مخالف لما هنا.

(١٠) لفظ «**التيسير**» في كتاب الصلاة «أسمعت من ناجيت».

(١١) رواه في «**التيسير**» عن مسلم وأبي داود.

(١٢) جزء من حديث رواه مسلم.

(١٣) أخرجه أبو داود.

(١٤) أقول: وأجاب من سأله عن المباشرة للصائم بالمنع، وأجاب آخر بالجواز ثم ظهر أن الأول شاب والثاني شيخ.

النبيُّ عليه الصلاة والسلام: بأجوبة مختلفة، وأجاب ابنُ عباس: بأمر آخر، والعارض من نوع واحد.

وفي «**الصحيح**»[١]: «إني أُعطي الرَّجُلَ وغيرُه أحبُّ إليّ منه، مخافةَ أن يكُبّه اللَّهُ في النار» وآثر[٢] عليه الصلاة والسلام في بعض الغنائم[٣] قوماً، ووكل قوماً إلى إيمانهم، لعلمه بالفريقين. وقبل عليه الصلاة والسلام من أبي بكر مالَه كله، وندب غيرَه إلى استبقاء بعضه وقال: «أمسِكْ عليك بعض مالِك فهو خيرٌ لك»[٤] وجاء آخر بمثلِ البيضةِ من الذهب، فردها في وجهه[٥].

وقال عليٌّ: «حدِّثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذَّبَ اللَّهُ ورسوله؟» فجعل إلقاء العلم مقيداً، فربّ مسألة تصلح لقوم دون قوم. وقد قالوا في الرّباني: إنه الذي يُعلِّمُ بصغارِ العلم قبل كِباره. فهذا الترتيب من ذلك. وروي عن الحارث بن يعقوب قال: «الفقيهُ كلُّ الفقيه مَن فقُهَ في القرآن، وعَرَفَ مكيدة الشيطان» فقوله وعرف مكيدة الشيطان هو النكتة في المسألة. وعن أبي رجاء العطاردي قال: قلت للزبير بن العوام: ما لي أراكم يا أصحابَ محمدٍ من أخفِّ الناس صلاة؟ قال: نُبادِرُ الوَسواسَ. هذا مع أن التطويل مستحب، ولكن جاء ما يعارضه، ومثله حديث «أفتانٌ أنتَ يا مُعاذ؟[٦]».

ولو تتبع هذا النوع لكثر جداً، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين، وعن الأئمة المتقدمين. وهو كثير.

وتحقيقُ المناط في الأنواع واتفاقُ الناس عليه في الجملة مما يشهد له[٧] كما تقدم. وقد فرّع العلماء عليه؛ كما قالوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ﴾ [المائدة: ٣٣] الآية؟ إن الآية تقتضي مطلق التخبير، ثم رأوا أنه مقيَّدٌ بالاجتهاد: فالقتل في موضع، والصلب في موضع والقطع في موضع والنفي في موضع. وكذلك التخيير في الأسارى من المن والفداء. وكذلك جاء في الشريعة الأمرُ بالنكاح وعدوه

---

(١) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي.

(٢) كما في حديث مسلم في إعطاء أبي سفيان وغيره يوم حنين.

(٣) ككعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته. فقال له: «أمسك عليك الخ».

(٤) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي.

(٥) الحديث بطوله رواه أبو داود عن جابر وقد بين في الحديث سر ردها حيث قال عليه السلام: «يأتي أحدكم بجميع ماله فيقول: هذه صدقة، ثم يقعد يتكفف الناس» وسبب رميه وإن لم تصبه أنه ألح على الرسول قائلاً إني أصبتها من معدن ولا أملك غيرها فلما أبى الرسول أخذها منه وأعرض عنه جاءه من جهة أخرى حتى جاءه من الجهات الأربع.

(٦) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي. وكان معاذ يطول بهم في الصلاة فيقرأ بالبقرة وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه، أي مع أن التطويل مطلوب في الأصل.

(٧) أي: يشهد للنظر الشخصي الخاص. وتفريعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصي الخاص، فلذلك كان النوعي المذكور شاهداً للشخصي الخاص الذي هو بصدد إثباته.

من السنن، ولكن قسّموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظراً نوعياً فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي. فالجميع في معنى واحد، والاستدلال على الجميع واحد، ولكن قد يستبعد ببادىء الرأي وبالنظر الأول، حتى يتبين مغزاه ومورده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيدٌ للقطع بصحة هذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص. وبالله التوفيق.

فإن قيل: كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا[١] الاجتهاد المستدَلّ عليه[٢]، وغيره من أنواع الاجتهاد؟ مع أنهما في الحكم سواء، لأنه إن كان غير منقطع فغيره كذلك، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه لا بالكلية ولا بالجزئية[٣]. وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك.

أما الأول: فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد. وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباعٌ للهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بدٌّ من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق[٤] فإذاً لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان.

وأما الثاني: فباطل، إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد في بعض الجزئيات، فيمكن ارتفاعه في هذا النوع الخاص وفي غيره، فلم يظهر بين الاجتهادين فرق.

فالجواب: أن الفرق بينهما ظاهر، من جهة أن هذا النوع الخاص كلي في كل زمان، عامٌّ في جميع الوقائع أو أكثرها، فلو فرض ارتفاعه لا ارتفع معظم التكليف الشرعي أو جميعه، وذلك غير صحيح، لأنه إن فرض في زمان ما ارتفعت الشريعةُ ضربةَ لازب. بخلاف غيره، فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم. لاتساع النظر

---

(١) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول.

(٢) أي: على أنه لا يرتفع من الدنيا ما دام التكليف موجوداً.

(٣) لعل الأصل (بالكلية أو بالجزئية) أي: لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع الممنوع هو الارتفاع كلياً بحيث لا يكون له وجود أصلاً، أي وأما ارتفاعه في بعض الجزئيات مع بقائه في البعض الآخر فليس بممنوع أو يكون غرضك أنه لا يرتفع أصلاً ولا في جزئية. وقد فرع على الأول ما يفيد استواءهما في عدم الارتفاع كلياً، وعلى الثاني ما يفيد استواءهما في أنه لا ضرر من تعطل بعض الجزئيات في كل من النوعين.

(٤) أي: فدليلك بعينه يجري في الأنواع الثلاثة أيضاً. فرفع الاجتهاد فيها يؤدي إلى تكليف المحال. فلا وجه لهذه التفرقة. بقي أن يقال: إن هذا غير ما أجراه في الدليل هنالك، حيث قال: (لكان تكليفاً بالمحال وهو غير ممكن شرعاً كما أنه غير ممكن عقلاً) والتزمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال، ورجعه إلى تكليف الغافل؛ ولكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق، وهو التكليف بالمحال. وهو جائز عقلاً غايته أنه غير واقع في الشرع والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له.

والاجتهاد من المتقدمين، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات كما لو فرض العجز عن تحقيق المناط في بعض الجزئيات دون السائر، فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك، فوضح أنهما ليسا سواءً[١] والله أعلم.

المسألة الثانية

إنما تحصل[٢] درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: «**أحدهما**» فهم[٣] مقاصد الشريعة على كمالها. **والثاني**: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

أما الأول: فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدارك[٤] المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات[٥]. واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث[٦]

---

(١) إذ أنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة فإنما يتعطل قليل من فروع الشريعة، بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه، فإن تعطله يقتضي تعطل جميع فروع الشريعة، أو على الأقل معظمها.

(٢) سيأتي في المسألة الخامسة والسادسة ما يفيد أن هذا الحصر ليس حقيقياً، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط، وأن بعضها يحتاج لأكثر من الوصفين، وبعضها لا يتوقف عليهما.

(٣) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذي جعله الأول، بل جعله السبب. أما التمكن من الاستنباط فهو الذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة، أي: ما يتعلق منهما بالأحكام؛ ثم بمعرفة مواقع الإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ وحال الرواة. وهذه هي المعارف التي أشار إليها المؤلف. ثم رأيت في «**إرشاد الفحول**» للشوكاني نقل الغزالي عن الشافعي ـ بعد بيان مفيد فيما ينبغي للمجتهد أن يعمله ـ قال: ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات: كما في القتل بالمثقل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فإن عدم قاعدة كلية نظر في النصوص ومواقع الإجماع ا هـ. وهذا بعينه ما يشير إليه المؤلف هنا، وأوضحه إيضاحاً كافياً في المسألة الأولى من كتاب الأدلة إلا أنه يبقى الكلام فيما نقله في «**التبصرة**» عن القرافي نقض في حكم الحاكم إذا خالف القياس والنص والقواعد، حيث قال ما لم يكن هناك معارض لها، فلا ينقض الحكم إجماعاً، كما في صحة عقد القراض والمساقاة والسلم والحوالة ونحوها، فإنها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس. ولكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة ولا يخفى مخالفة هذا لما قرره المؤلف هنا وما بسطه سابقاً وما نقله الغزالي عن الشافعي اللهم إلا أن يقال: معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصه لها، والأخذ به في موضع المعارضة، إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه. كالعرايا وسائر المستثنيات. كما تقدم للمؤلف هناك.

(٤) أي: الإدراك البحث الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة.

(٥) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال، ووقت دون وقت، ولشخص دون شخص، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه. فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعاً لما يراه المكلف مصلحة؛ لأنه لا يستتب الأمر مع ذلك، بل بحسب ما رسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة، ولو نافت الأهواء والأغراض ﴿**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض**﴾ [المؤمنون: ٧١] وتقدم الدليل على ذلك، وأن العقلاء في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى النصفة والعدل، بل مع الهرج، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أو قواعد، فجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كل وقت.

(٦) أي: لا تعدوها وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكملات إحداهما مثلاً.

مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فَهم عن الشارع فيه قصدَه في كل مسألة[١] من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصفٌ هو السبب[٢] في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني: فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومِن هنا كان خادماً[٣] للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً. وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود، والثاني وسيلة.

لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالماً بها مجتهداً فيها؛ وتارة يكون حافظاً لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالم بغايتها وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي يجتهد فيها، فهو بحيث إذا عنّت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم. وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة.

فإن كان مجتهداً فيها كما كان مالكٌ في علم الحديث، والشافعيُّ في علم الأصول فلا إشكال، وإن كان متمكناً من الاطلاع على مقاصدها؛ كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث، فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده، وإن كان القسم الثالث فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك[٤]، فكالثاني، وإلا فكالعدم.

---

(١) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزي الاجتهاد. فأما على جواز ذلك وهو الراجح المختار للغزالي وقال ابن السبكي إنه الصحيح فلا يشترط الفهم المذكور لغير المسألة التي يتعلق بها اجتهاده. قال في «**المحصول**»: والحق أن صفة الاجتهاد تحصل في فن دون فن، وفي مسألة دون مسألة.

(٢) لا ينافي أنه لا بد من الوصف الآخر وهو التمكن، لأنه جعله شرطاً وسمي هذا سبباً.

(٣) لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا بواسطة هذه المعارف، وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة إلى الجزئيات التي هي الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما يتعلق بها من المباحث المفصلة ـ في كتب الأصول. وأنه لا يستغنى بالكليات عن الجزئيات، ولا بهذه عن تلك. فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولاً، فهي تخدمها من هذه الجهة وعند الاستنباط لا بد من ضمها معاً، كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة. فلذا قال: (وفي استنباط الأحكام ثانياً) وقد جعل التمكن شرطاً ثانوياً للحصول على درجة الاجتهاد. وفهم المقاصد شرطاً أولياً. حتى عبر عنه بالسبب الذي هو أقوى من الشرط وعلله بأنه المقصود. ولو جرى على ما سبق له لعلله بأن الكليات هي أهم الجزأين، إذ لا بد من اعتبار الجزئيات بها دائماً، بحيث لا يمكن أن يخرم الجزئي الكلي بخلاف الجزئيات. فإنها وإن كانت تعتبر في الاستنباط إلا أنه لا بد من ردها إلى الكليات.

(٤) سيأتي له أنه يصح أن يسلم المجتهد من القارىء، ومن المحدث، ومن اللغوي ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ، ولم يشترط في هؤلاء أن يكونوا متهيئين لاستنباط الأحكام، حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبني حكمه فما معنى قوله: (كذلك؟) الذي يفيد أن ذلك التهيؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبني عليه استنباطه. نعم في «**شرح العضد**» لابن الحاجب في مسألة تجزي الاجتهاد المفروض حصول جميع ما هو أمارة في المسألة في ظنه نفياً أو إثباتاً. إما بأخذه من مجتهد، وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات ولكنه يحتمل أخذها من مجتهد في ذلك العلم الذي أخذ عنه فيه، وإن لم يكن مجتهداً في الأحكام بأن لم يكن مستوفياً كل الشرائط له. فتأمل.

فصل

وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم[١] المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم: فإن كان ثمّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به مُعيناً فيه ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد. فهذه ثلاثة مطالب لا بد من بيانها:

أما الأول: وهو أنه لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة فالدليل عليه أمور:

أحدها: أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا في الندرة ممن سوى[٢] الصحابة ونحن نمثل بالأئمة الأربعة: فالشافعي عندهم مقلِّد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته؛ وأبو حنيفة كذلك، وإنما عدُّوا من أهله مالكاً وحده، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذلك ويبني الحكم على ذلك، والحكم[٣] لا يستقل دون ذلك الاجتهاد. ولو كان مشترطاً في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم، لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجهه على المطلوب للطالب؛ وليس الأمر كذلك بالإجماع.

والثاني[٤]: أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل[٥] بنفسه، ولا يلزم في

---

(١) هذه قضية توجه النفي فيها إلى الكلية فتنحل إلى موجبة وسالبة جزئيتين، وهما ما أشار إليهما بقوله: (بل الأمر ينقسم). فقوله: (فإن كان ثم علم) الجزئية الموجبة. وقوله: (وما سوى ذلك) الجزئية السالبة. ويمكن جعلهما كليتين هكذا (كل علم لا يمكن أن يحصل الخ) و (وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقة لا يلزم أن يكون مجتهداً فيه) فالمطلبان الأخيران ليسا أمراً زائداً على المطلب الأول، بل هما تفصيله ومآله، كما يقتضيه قوله: (بل الأمر ينقسم) ولذلك ترى الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالاً على الثالث خاصة، وعندما أراد الاستدلال على الثالث لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول، والتزم أن يقول: (فقد مر ما يدل عليه) وحينئذٍ فهما مطلبان لا ثلاثة عند التحقيق.

(٢) ولماذا نستثني الصحابة؟ وهم كغيرهم لا يتأتى لأحدهم أن يكون عالماً بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد، من تجارب وطب وغير ذلك، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم في كثير مما يتوقف عليه الاجتهاد كما هو الواقع.

(٣) أي: والحكم الذي بناه لا يستغني عن ذلك الاجتهاد الذي رجع فيه لغيره من هؤلاء فلو كان لا بد في المجتهد أن يكون مجتهداً في كل ما يتعلق به الاجتهاد لكان هؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد، وهو باطل وقوله: (ولو كان مشترطاً الخ) هذا دليل ثان، محصله لو كان هذا شرطاً لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد في كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر وليس كذلك بإجماع فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات غالباً، ولذلك أجمعوا على اجتهاده ﷺ في القضاء، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الأحكام من رتبته ﷺ. فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم.

(٤) هو في الحقيقة دليل ثالث.

(٥) ليس هناك علم يقال له: (علم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية) له موضوع يميزه عما سواه، حتى يعد كل =

كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال، بل يقول العلماء: إن من فعل ذلك فقد أدخل في علمه علماً آخر ينظر فيه بالعرَض لا بالذات، فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعي أن الاسطقصات أربعة وأن مِزاج الإنسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الإنسان، وغير ذلك من المقدمات، كذلك يصح أن يسلِّم المجتهدُ من القارىء أن قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] بالخفض مرويٌّ[١] على الصحة، ومن المحدِّث أن الحديث الفلاني صحيح أو سقيم، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ﴾ [البقرة: ١٨٠] منسوخ بآية المواريث، ومن اللُّغوي أن القرء يطلق[٢] على الطهر والحيض، وما أشبه ذلك، ثم يبني عليه الأحكام. بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين، وهي مبنية على مقدمات[٣] مسلمة في علم آخر، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن ذلك قادحاً في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه وقد أجاز[٤] النظّار وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة، إذ كان الاجتهاد إنما ينبني على مقدمات تفرض صحتها، كانت كذلك في نفس الأمر أوْ لا. وهذا أوضح من إطناب فيه.

فلا يقال: إن المجتهد إذا لم يكن عالماً بالمقدمات التي يبني عليها لا يحصل له العلم بصحة اجتهاده.

= ما خرج عنه نظراً في عرضي العلم لا في ذاتي له، فإن كان مراده المعارف التي ينبني عليها التمكن في الاجتهاد فذلك ما نحن بسبيل معرفته. وتمييز ما يتوقف عليه. فبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال إن ما زاد عنه يكون البحث فيه أشبه شيء بإدخال علم في آخر، وهو في اصطلاحهم غير محمود. وبالجملة فهذا الدليل أشبه بالشعريات ما لم يمحص الأمر ويحصر ما يتوقف عليه الاجتهاد توقفاً أصلياً كما أشرنا إليه.

(١) ليس في هذا اجتهاد حتى يقال: إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له في مثال الطبيب. إنما هو مجرد الرواية والتلقي، ويشترك المجتهد في ذلك مع المروي عنه بمجرد الرواية. إلا أن يقال: إنه لا يلزمه في الرواية حينئذ أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها، بخلاف عالم القراءات الذي يعد فنياً أو نسميه خصيصاً. وهذا إذا اشترطنا في الأخذ عنه أن يكون بالغاً هذه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لا تفيد ذلك، لأنه اكتفى بقوله: (مروي على وجه الصحة) ولا يخفى أن هذا يكفي فيه مجرد تلقي الرواية.

(٢) ينافي ما سيأتي له أنه لا بد أن يكون مجتهداً في اللغة بحيث يساوي العرب في فهمها مفردات وتراكيب، ومن ينقص عن ذلك لا يعتد بقوله في فهم الكتاب والسنة كما سيأتي له في الحاصل آخر المسألة.

(٣) كوجود الدائرة الذي سيمثل به، وكوجود الزاوية، فإنهما يرجعان إلى علم وجود الكم المتصل المبرهن عليه في غير الهندسة. وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل.

(٤) في «**التحرير**» وشرحه و«**منهاج البيضاوي**» شرطية الإيمان. ثم ما هي ثمرة هذا التجويز؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية؟ وهو غير معقول، أم يعمل هو بها؟ وهذا لا يعنينا ولا يعد اجتهاداً في الشريعة. وقوله: (تفرض صحتها) هذا غير كافٍ، بل لا بد من تأكده صحتها حتى يكون معتقداً أو ظاناً صحة الحكم. أما مجرد الفرض فلا يؤدي إلى حكم مظنون فضلاً عن معتقد. وهذا يكر أيضاً على اجتهاد الكافر، لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبني عليها اجتهاده في الشريعة، لأنها الكتاب والسنة وما يرجع إليهما. قال في «**التحرير**» وشرحه: وأما العدالة فشرط قبول فتواه، فإنه لا يقبل قول الفاسق في الديانات، لا شرط صحة الاجتهاد، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه ا هـ فليس الكلام في الكافر على ما رأيت. وقال الآمدي: شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصدقاً بالرسول وما جاء به.

لأنّا نقول: بل يحصل له العلم بذلك، لأنه مبني على فرض [(١)] صحة تلك المقدمات. وبرهان الخلْف [(٢)] مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر، تفرض صحيحة فيبني عليها، فيفيد البناء عليها العلم بالمطلوب؛ فمسألتنا كذلك.

والثالث: أن نوعاً من الاجتهاد لا يفتقر إلى شيء من تلك العلوم أن يعرفه، فضلاً أن يكون مجتهداً فيه، وهو الاجتهاد في تنقيح [(٣)] المناط، وإنما يفتقر [(٤)] إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة. وإذا ثبت نوعٌ من الاجتهاد دونَ الاجتهاد [(٥)] في تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهو المطلوب.

فإن قيل: إن جاز أن يكون مقلِّداً في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصفُ له مسألة معلومة فيه؛ لأن مسألة يقلّد في بعض مقدماتها لا تكون مجتهداً فيها بإطلاق، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق، وكلامنا إنما هو في مجتهد يُعتمد على اجتهاده بإطلاق، ولا يكون كذلك مع تقليده في بعض المعارف المبنى عليها.

فالجواب: أن ذلك شرطٌ في العلم بمسألةِ المجتهدُ فيها [(٦)] بإطلاق، لا شرطٌ في صحة الاجتهاد، لأن تلك المعارف ليست جزءاً من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها. فإذا كانت محصَّلة بتقليد أو باجتهاد أو بفرض [(٧)] محال، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك

---

(١) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة؟ أو أنه يؤول الأمر إلى أن ما يكون عنده ليس بعلم ولا ظن، بل إن صحت المقدمات وهو لا يعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة. فتأمل.

(٢) المتقدمون من المناطقة على تركبه من قياسين: اقتراني شرطي، ثم استثنائي هكذا: لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه حقاً، ولو كان نقيضه حقاً لكان المحال ثابتاً. ونتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقاً لكان المحال ثابتاً. توضع في الاستثنائي ويستثنى نقيض تاليها هكذا لكن المحال غير ثابت، فالمطلوب حق. وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائي فقط مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال يستثنى فيه نقيضه. وعلى كل حال فالصدق والكذب في الاقتراني الشرطي وكذا في الاستثنائي المتصل إنما يرجع إلى وجود الارتباط والتلازم وعدمهما وإنتاجها يتوقف على كون ذلك كلياً ودائماً فأين تكون المقدمات الباطلة في نفس الأمر التي يبني عليها فتفيد العلم بالمطلوب؟ فكلامه غير واضح.

(٣) كيف وهو لا يكون إلا في أوصاف تضمنها نص الشارع، وهو عربي يحتاج فهمه إلى الرتبة العربية المشترطة.

(٤) قال فيما تقدم: إن التمكن من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة وأنه خادم للأول وهو فهم مقاصد الشريعة. فقوله: (إنما يفتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم) لا يتأتى مع سابق الكلام.

(٥) بل دليله ينتج أكثر من ذلك: فيقال: وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه العلوم رأساً فضلاً عن الاجتهاد فيها. ثبت مطلق الاجتهاد بدون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها. ثم لا يخفى أن هذا غير ما أصله أو لا من جعله شرطاً للحصول على صفة الاجتهاد. وهذا يزيد ما أشرنا إليه في الكلام على الحصر في الوصفين بياناً ووضوحاً.

(٦) لعل الأصل (المجتهد فيها مجتهد بإطلاق).

(٧) مبني على ما سبق له. وقد علمت أن هذه توسعة في الكلام لا محل لها، لأنه لا يعد من بذل الوسع الكافي في الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج إلى أمارة أن المجتهد في علم هذه الأمارة يسلم بما حصل عليه منها، ثم يبني على هذا الفرض استنباطه حكماً شرعياً يجب عليه العمل به ويقلد فيه، بمجرد هذا الفرض الذي ليس من نوع التقليد ولا نوع الاجتهاد في هذه الأمارة وما سلم له في الوجه الثاني كان من باب التقليد للعالم المحدث ومن =

المعارف المجتهد فيها ما حُصِّل هذا ثم بنَى عليه كان بناؤه صحيحاً: لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، وهو لأنه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل وإن لم يحتج إليها عند التخريج وإنما يصح ذلك إذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليداً. فتأمل.

قد وقع. ويبين ذلك ما تقدم في الوجه الثاني، وأن العلماء[١] الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس، كمالك والشافعي وأبي حنيفة كان لهم أتباعٌ أخذوا عنهم وانتفعوا بهم، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد، مع أنهم عند الناس مقلدون في الأصول لأئمتهم، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلَّدٍ فيها، واعتُبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم، وعمل على وفقها، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم، فصار قول ابن القاسم أو قول أشهب أو غيرهما معتبراً في الخلاف على إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة، والمزني والبويطي مع الشافعي. فإذاً لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها.

وأما الثاني من المطالِب: وهو فرضُ علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه فإن كان ثَمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو بلا بُدٍّ مضطرٌّ إليه؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه، فلا بد من تحصيله على تمامه. وهو ظاهر.

إلا أن هذا العلم مبهمٌ في الجملة، فيسأل عن تعيينه.

والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علمُ اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معاني، كيف تصورت، ما عدا علم الغريب[٢]، والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية، فإن هذا غير مفتقر إليه هنا، وإن كان العلم به كمالاً في العلم بالعربية. وبيان تعين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حقَّ الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان[٣] في النمط ما عدا وجوه الإعجاز. فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم

= معه وسيقول بعد: (ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها) ولم يأت بمثال للمقدمات المفروضة التي كرر الكلام فيها.

(١) هذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثاني من التسليم للقارىء واللغوي الخ، لأنه لم يقدم دليلاً على صحة هذا التسليم، بل أرسلها دعوى مجردة. أما هذا المثال فواضح، لأنه لا ينازع أحد في التسليم لمثل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهاد والمخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة، واعتبار اجتهادهما صحيحاً.

(٢) لعله لا يريد الغرابة بالمعنى الأعم الذي يشمل ما لا يخل بالفصاحة وما يخل بها، بل يريد الثاني حتى يكون للاستثناء وجه في عدم الحاجة إليه، لأنه لا يوجد في القرآن أصلاً. أما المعنى الأول فهو موجود قطعاً، والاجتهاد يتوقف عليه، لأنه تعريف بمعنى المفردات.

(٣) أي: أن ما ورد في الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد، وطريق واحد، سوى ما اختصا به من المزايا التي ترتفع بها درجة الكلام في الحسن والقبول. فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزاً للبشر عن الإتيان بسورة منه والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الإعجاز.

العربية فهو مبتدىء في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة. والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية. فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة. فكان فهمه فيها[١] حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة. فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصَه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً.

فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم. وقد قال الجرمي: أنا منذ ثلاثين سنة أُفتي الناس من «**كتاب سيبويه**». وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث، و«**كتابُ سيبويه**» يتعلم منه النظر والتفتيش، والمراد بذلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو فقد نبّه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوعٌ والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني. ومن هنالك كان الجرمي على ما قال، وهو كلام يروى عنه في صدر «**كتاب سيبويه**» من غير إنكار.

ولا يقال: إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبي عبيدة والأصمَعي، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة، وإنما يكفيه أن يحصّل منها ما تتيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب[٢] والسنّة.

لأنا نقول: هذا غير ما تقدم[٣] تقريره. وقد قال الغزالي في هذا الشرط: إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه، وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد. ثم قال: والتخفيف فيه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد، وأن يعلم جميع اللغة ويتعمق في النحو، وهذا أيضاً صحيح، فالذي نفى اللزوم فيه[٤] ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي[٥] العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة

---

(١) يعني: فهمه من حيث ما يفيده الكلام العربي، وليس المراد أنه بمجرد ذلك يكون مجتهداً في الشريعة ويؤخذ بقوله فيها. بل لا بد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك.

(٢) لعل الأصل من الكتاب.

(٣) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة في فهم اللغة لم يكن قوله حجة.

(٤) أي: وهو علم جميع اللغة لم نشترطه، لأننا إنما اشترطنا أن يساوي العربي في فهم اللغة، ولم نشترط أن يعرف الجميع، لأن العربي لا يعرف جميع اللغة، ولا يدقق تدقيقات متعمقة مثل ما للخليل مثلاً. وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد في اللغة بناء على كلام الغزالي نفسه حيث قال: (القدر الذي يفهم به خطاب العرب الخ) لأن هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد.

(٥) انظر إذا ما اشتهر عن أبي حنيفة من عدم إجادته اللغة فهذا يدل على عدم صحة ما اشتهر.

ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك المجتهد في العربية، فكذلك المجتهد في الشريعة. وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض، فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه، وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلالةً في الدين، وعلماً في الأئمة المهتدين. وقد أشار الشافعي في «رسالته» إلى هذا المعنى[١]؛ وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها؛ ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام، وبالعام يراد به الخاص، ويعرف بالسياق، وبالكلام ينبيء أوله عن آخره، وآخره عن أوله، وأن تتكلم بالشي تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد، ثم قال: فمن جهل هذا من لسانها ـ وبلسانها نزل الكتابُ وجاءت به السنّة ـ فتكلّف القولَ في علمها تكلف ما يجهلُ بعضَه، ومن تكلف ما جهل وما لم يُثبته معرفةً كانت موافقةُ الصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غيرَ محمودة وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمُه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه، هذا قوله، وهو الحق الذي لا محيص عنه. وغالب ما صنِّف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها. وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصوراً وتصديقاً، كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه[٢] ذلك.

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهمُ خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقَّف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب.

وأما الثالث من المطالب: وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالماً بها فقد مرَّ ما يدل عليه؛ فإن المجتهد إذا بنى اجتهاده على التقليد في بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره في كونه مجتهداً في عين مسألته، كالمهندس إذا بنى بعض براهينه على صحة وجود الدائرة مثلاً، فلا يضره في صحة برهانه تقليدُه لصاحب ما بعدَ الطبيعة وهو المبرهِن على وجودها، وإن كان المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان، وكما قالوا في تقليد الشافعي في علم الحديث ولم يقدح ذلك في صحة اجتهاده، بل كما يبني القاضي في تغريم قيمة المتلَف على اجتهاد المقوِّم للسلع وإن لم يعرف هو ذلك، ولا يخرجه ذلك عن درجة الاجتهاد، وكما بنى مالِك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن وإن كان هو غير عارف به، وما أشبه ذلك.

---

(١) بعد أن ذكر في «**الاعتصام**» مهم ما قاله الشافعي في هذا المعنى وأمثلته قال: إنما أتى الشافعي بالأغمض من طرائق العرب لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان الخ وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال.

(٢) كأسباب النزول ومواقع الإجماع.

المسألة الثالثة

الشريعة كلها ترجع[(١)] إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك. والدليل عليه أمور:

أحدهما: أدلة القرآن. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا[(٢)] كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فنفى أن يقع فيه الاختلاف ألبتة، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال. وفي القرآن: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] الآية وهذه الآية صريحة في رفع[(٣)] التنازع والاختلاف، فإنه ردّ المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف، ولا يرتفع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد، إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفعُ تنازع، وهذا باطل[(٤)]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟[(٥)] وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥] الآية والبينات هي الشريعة، فلولا أنها لا تقتضي الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم: مِن بعدِ كذا، ولكان لهم فيها أبلغُ العذر، وهذا غير صحيح. فالشريعة لا اختلاف فيها. وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣] فبيّن أن طريق الحق واحد، وذلك عام في جملة الشريعة وتفاصيلها. وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣] ولا يكون حاكماً بينهم إلا مع كونه قولاً واحداً فصلاً بين المختلفين. وقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ

---

(١) أي: فليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين في موضوع واحد بل لا يريد إلا طريقاً واحداً في الواقع. ولا ينافي هذا حصول اختلاف من المجتهدين في الطريق الذي يريده الشارع.

(٢) مبني على أن المراد الاختلاف في الأحكام الشرعية. ومنعه بعضهم بوقوع هذا الاختلاف فعلاً، وقال: المراد التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة، فالأول: بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذلك، ويكون العقل موافقاً لبعض أحكامه دون بعض. والثاني: بتفاوته في النظم ركة وفصاحة، وبلوغاً لحد الإعجاز في البعض دون البعض وكل ذلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء بمواجب الصحة الكاملة والإعجاز التام. على أن الآية في وصف القرآن وهو أخص من مطلق الشريعة، فإنها كما تشمله تشمل السنة والإجماع والقياس وسنة الصحابة كما تقدم، فدليل أخص من المدعي. ولكن المانع لا يتأتى له إثبات الاختلاف في الأحكام الشرعية أيضاً بالمعنى الذي يريده المؤلف وهو تعارض أدلتها في نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذي يقرره المؤلف.

(٣) أي: عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها، والاستدلال بهذه الآية تام يشمل القرآن والسنة وغيرهما مما ينبني عليهما.

(٤) أي: عبث لا يطلبه الله تعالى. أي: وقد طلب منهم الرجوع إليهما لرفع التنازع، والرجوع إلى ما يقتضي الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب، فيكون عبثاً. إلا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعي تبقى شبهة في المقام: وهي أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع النزاع بينهم. وقد يجاب عنها بأنه لم يقل إن رددتموه ارتفع قطعاً وبطريقة كلية.

[...]قال: إن التفرق المنهي عنه التفرق بالعداوة، والاختلاف في أصول الدين. وتكفير بعضهم بعضاً، كما هو [...]م في شأن هؤلاء اليهود والنصارى الذين نعى عليهم هذا التفرق والاختلاف. ولو كان كما يقول لكان [...]لمون وأولهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه، ولكان يترتب عليه الجزاء الذي ترتب على تفرق اليهود [...]ارى، معاذ الله! فقوله: (والبينات هي الشريعة) نقول: بل أخص. فلا ينتج المطلوب.

﴿مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] ثم ذكر بني إسرائيل وحذّر الأمة أن يأخذوا بسنتهم، فقال: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ١٤] وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿١٧٦﴾﴾ [البقرة: ١٧٦]، والآياتُ في ذم الاختلاف والأمرِ بالرجوع إلى الشريعة كثيرٌ كله قاطع في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذٍ واحدٍ وقولٍ واحد. قال المُزَنِيُّ صاحب الشافعي: ذمّ اللَّهُ الاختلافَ وأمرَ عنده بالرجوع إلى الكتاب والسنّة.

والثاني: أن عامة[1] أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسنّة الناسخ والمنسوخ على الجملة، وحذَّروا من الجهل به والخطأ فيه، ومعلومٌ أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، والفرض خلافه، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ ـ من غير نص قاطع فيه ـ فائدة[2]، ولكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يجني ثمرة، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، لكن هذا كله باطل بإجماع. فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة. وهكذا القول في كل دليل مع معارضه، كالعموم[3] والخصوص، والإطلاق والتقييد، وما أشبه[4] ذلك، فكانت تنخرم هذه الأصول كلها، وذلك فاسد، فما أدى إليه مثله.

والثالث: أنه لو كان في الشريعة مَساغٌ للخلاف لأدَّى إلى تكليف ما لا يطاق؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع فإما أن يقال إن المكلف مطلوبٌ بمقتضاهما، أوْ لا، أو مطلوبٌ بأحدهما دون الآخر، والجميع غير صحيح. فالأول: يقتضي «افعلْ»، «لا تفعلْ» لمكلف واحد من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق. والثاني: باطل، لأنه خلاف[5] الفرض. وكذلك الثالث، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما. فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدم.

---

(١) لم يخالف إلا أبو مسلم الأصفهاني من المسلمين في وقوعه في شريعة واحدة. والصحيح أن خلافه لفظي، لأنه يسميه تخصيصاً. ولم يخالف فيه من الملل الأخرى سوى الشمعونية من اليهود، ذهبوا إلى امتناعه عقلاً وسمعاً. والعنانية منهم إلى امتناعه سمعاً. أما العيسوية منهم أصحاب عيسى الأصفهاني فيجيزونه عقلاً وسمعاً، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد ﷺ ولكنهم قالوا للعرب خاصة.

(٢) أي: لما كان هناك مقتض للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ، بل كان يجب الوقوف في ذلك عند حد ما ثبت بنص قاطع فقط.

(٣) أي: فكان لا يلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعاً.

(٤) أي: كالترجيح بين الأدلة المتعارضة.

(٥) لأن محصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليلين، والفرض توجه الطلب. ولم يقل إنه تكليف بما لا يطاق لأنه لا يكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه المطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بضد ذلك مثلاً. وقوله: (وكذا الثالث) أي: يلزمه خلاف الفرض لأن الفرض إنهما مقصودان معاً للشارع فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر وقوله: (فلم يبق إلا الأول) أي: لم يبق مخالف لأصل المفروض إلا الأول، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق.

لا يقال: إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين.

لأنه خلاف الفرض، وهو أيضاً قول واحد لا قولان، لأنه إذا انصرف كل دليل إلى جهة لم يكن ثَمَّ اختلاف. وهو المطلوب.

والرابع: أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جِزافاً[1] من غير نظر في ترجيحه على الآخر. والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة، إذ لا فائدة فيه ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف أصلاً شرعياً لصحة وقوع التعارض في الشريعة، لكن ذلك فاسد، فما أدى إليه مثله.

والخامس: أنه شيء لا يتصور؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلاً لم يتحصل مقصوده، لأنه إذا قال[2] في الشيء الواحد: «افعل» «لا تفعل» فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل، لقوله: «لا تفعل» ولا طلب تركه، لقوله: «افعل» فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف، فلا يتصور توجهه على حال، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها إلى التطويل لفساد الاختلاف في الشريعة.

فإن قيل: إن كان ثَمَّ ما يدل على رفع الاختلاف فثَمَّ ما يقتضي وقوعه في الشريعة، وقد وقع. **والدليل عليه أمور**:

منها: إنزال المتشابهات[3]؛ فإنها مجال للاختلاف، لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك. هذا وإن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قد وقع، ووضع الشارع لها مقصود له، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالمآلات فقد جعل سبيلاً إلى الاختلاف، فلا

---

(١) لأنه إنما يصح أن يعمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافاً إذا كان الاختلاف أصلاً في الدين، والحاجة إلى الترجيح لا تكون إلا لأن الحق واحد علينا تعرفه. ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما معهما أفرده بهذا الدليل الرابع، مع إمكان دخوله في قوله: (وما أشبه ذلك) كما أشرنا إليه، وإن كان بيانه في قوله: (إذ لا فائدة فيه) هو البيان السابق بعينه. ولو صور الدليل هكذا: اتفقوا على إثبات الترجيح وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً بدون نظر في طرق ترجيحه؛ والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر في الترجيح، ويصحح أخذ أحد الدليلين جزافاً، لكان لأفراد الترجيح بدليل رابع وجه، لأن ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لا تجنى له ثمرة والمأخذ في هذا الدليل أن قولهم بلزوم الترجيح يتنافى مع كون الاختلاف أصلاً في الدين، ولا يخفى أن مثله يقال في العموم والإطلاق كما أشرنا إليه.

(٢) هذا ليس بعيداً عن الاحتمال الأول في الدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف بما لا يطاق. غايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف وأنه لا يتأتى له أن يفهم المكلف به ويكون حينئذ خللاً في المأمور، وتقدم أن ذلك من التكليف المحال الراجع إلى تكليف الغافل. فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق إلا من جهة التصوير والتقرير لا غير، لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به، فلا تكون هناك حاجة إلى هذا رأساً. إلا أن يقال: إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف، يعني فيكون عبثاً، وهذه جهة أخرى لإبطاله غير جهة تكليف ما لا يطاق في الدليل الثالث وهذا ما يفيده قوله: (لم يتحصل مقصوده) وإن كان في استدلاله بعد ذلك نحا نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا إليه.

المراد بها المتشابهات الحقيقية. وقوله: (ومنها الأمور الاجتهادية) هي المتشابهات الإضافية.

يصح أن ينفي عن الشارع رفع[١] مجال الاختلاف جملة.

ومنها: الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالاً، فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية[٢] وغير قياسية، بحيث يظهر بينها التعارض ومجال[٣] الاجتهاد لما قصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النظار ليجتهدوا فيثابوا على ذلك. ولذلك نبَّه في الحديث على هذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا اجتهدَ الحاكمُ فأخطأ فله أجرٌ وإن أصاب فله أجران»[٤] فهذا موضع آخر من وضع الخلاف بسبب وضع محاله.

ومنها: أن العلماء الراسخين الأئمة المتقين اختلفوا[٥]: هل كل مجتهد مصيب؟ أم المصيب واحد؟ والجميع سوَّغوا هذا الاختلاف، وهو دليل على أن له مساغاً في الشريعة على الجملة. وأيضاً: فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب، وأن الاختلاف حق، وأنه غير منكر ولا محظور في الشريعة.

وأيضاً: فطائفة[٦] من العلماء جوزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان، وتجويز ذلك عندهم مستند إلى أصل شرعي في الاختلاف.

وطائفة أيضاً رأوا أن قول الصحابي حجة، فكل قول صحابي وإن عارضه قول صحابي آخر كل واحد منهما حجة، وللمكلف في كل واحد منهما متمسك. وقد نقل هذا المعنى عن النبي ﷺ حيث قال: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتدَيتمْ»[٧] فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا.

---

(١) لعل الصواب (وضع) بالواو والضاد، كما يدل عليه السياق والسباق.

(٢) كما ذكروه في معارضات القياس كقول الحنفي مسح الرأس مسح، فلا يكرر،كمسح الخف. فيقول الشافعي: مسح الرأس ركن، فيكرر، كالغسل.

(٣) أي: فوضعه للشريعة مراعياً فيها شرعية القياس، ومجيئه بالظواهر التي من شأنها أن تختلف فيها الأنظار، هذا الوضع مقصود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين فلما وضع مثار الاختلاف لهذا القصد كان الاختلاف مقصوداً له. فلا يصح نفيه عن الشريعة ومن هذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد: (فهذا موضع آخر) الخ.

(٤) رواه في «**التيسير**» بتقديم وتأخير في الجملتين عن الشيخين وأبي داود.

(٥) رأي الغزالي والقاضي والمزني والمعتزلة أن الحق يصح تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها ولا إجماع وهي محلات الاجتهاد والمختار أن الحق واحد، من أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ، وهو مأجور أيضاً. وهو رأي الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأكثر الفقهاء.

(٦) قال في «**التحرير**»: والحق أن التعارض في الأدلة الشرعية، إنما هو في الظاهر فقط، لا في نفس الأمر، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين. وبهذا يرد على من قال إنه يشترط فيه الوحدات الثمانية؛ لأن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقياً وفي نفس الأمر. قال الشافعي: لا يصح عن النبي ﷺ حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر، من غير جهة الخصوص والعموم، والإجمال والتفسير، إلا على وجه النسخ. وحكى الماوردي والروياني عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع. وقال القاضي أبو بكر وجماعة إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد.

(٧) تقدم.

وقال القاسم بن محمد: لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعَة، ورأى أن خيراً منه قد عمله. وعنه أيضاً: أيَّ ذلك أخذتَ به لم يكن في نفسك منه شيء ومثل معناه مروي عن عمر بن عبد العزيز، قال: ما يسُرُّني أنَّ لي باختلافهم حُمْرَ النَّعَم: قال القاسم: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق. وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة. وقال بمثل ذلك جماعة من العلماء.

وأيضاً: فإن أقوال العلماء بالنسبة إلى المقلِّدين كأقوال المجتهدين ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يقلِّد من العلماء من شاء[١] وهو من ذلك في سَعَة. وقد قال ابن الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضدَّ حكم الآخر ولم يكن[٢] ثم ترجيح فله الخِيرَة في العمل بأيها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة. والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة فقد ثبت إذاً في الشريعة تعارض الأدلة، إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة، فإنها من المواضع المخيلة.

أما مسألة المتشابهات فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصدَ الاختلاف شرعاً[٣] لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده. وكونها[٤] قد وضعت ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه، فقد قال تعالى:﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩] ففرق بين الوضع القدَرِيّ[٥] الذي

---

(١) أي: ولا يلزمه البحث عن مرجح، ولا التعرف عن الأفضل. ومقابله أن تعدد أقوالهم يعتبر للعامي كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد. وسيأتي له المبحث مستوفى ـ يعني وهذا يؤيد إشكاله على المسألة لأنه إنما يصح إذا سلم تعارض الأدلة، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيداً في الشريعة.

(٢) بهذا القيد لا ينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة فهنا موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز المجتهد عن الترجيح بين الإمارتين وفيه تسعة مذاهب: أحدها هذا التخيير، ونسب أيضاً إلى أبي علي وابنه أبي هاشم والقاضي أبي بكر. وقيل يتساقطان فيطلب الحكم من موضع آخر.

(٣) أي: من حيث التشريع والإرادة الأمرية.

(٤) أي: وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير إليه آية ﴿ليهلك من هلك﴾ [الأنفال: ٤٢] الخ لأن هذا وضع قدري ليس تابعاً للأمر والنهي ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية.

(٥) أي: الراجع إلى إرادة التكوين الذي تشير إليه الآيتان، وليس للعبد أن يتعلل به والوضع الشرعي هو الراجع إلى التشريع للذي يلزمه الأمر فيما يطلب شرعاً والنهي فيما ينهى عنه شرعاً بخلاف الأول فلا تلازم فيه بين الإرادة وبين الأمر والنهي، كما تقدم له بسطه في المسألة الأولى من الأمر والنهي.

لا حجة فيه للعبد ـ وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لا مردّ لها ـ وبين الوضع الشرعي الذي لا يستلزم وفق الإرادة. وقد قال تعالى: ﴿هُدًى[1] لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] وقال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] ومرَّ بيانه في كتاب الأوامر، فمسألة المتشابهات من الثاني[2] لا من الأول، وإذا كان كذلك لم يدل على وضع الاختلاف شرعاً[3] بل وضعها للابتلاء فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم. ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها، وأن الزائغين هم المخطئون. فليس في المسألة إلا أمر[4] واحد، لا أمران ولا ثلاثة، فإذاً لم يكن إنزال المتشابه علماً للاختلاف ولا أصلاً فيه. وأيضاً: لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيب ومخطىء[5]، بل كان يكون الجميع مصيبين، لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة، لأنه قد تقدم أن الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع، وأن الخطأ بمخالفته، فلما كانوا منقسمين إلى مصيب ومخطىء دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعاً.

وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة إلى نمط التشابه، لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ. وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد. فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولاً. وإن قيل إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق، بل بالنسبة إلى كل مجتهد أو من قلَّده، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به، لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقية[6]، فلو كان الاختلاف سائغاً على الإطلاق[7] لكان فيه حجة. وليس كذلك.

فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي إلا قول واحد، غير أنه إضافي، فلم يثبت به

---

(١) اجتمع في هذه الآية الوضعان القدري والشرعي معاً. وصدر الآية بعدهما فيه الوضع القدري لا غير لأن المقصود الشرعي من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعاً، ولكن الفاسقين لم ينتفعوا به لإعراضهم عنه فكان بطعنهم فيه جهلاً وعناداً سبباً في زيادة ضلالهم، لا أنهم كانوا مهديين فأضلهم.

(٢) أي: الوضع القدري الذي أشار إليه بقوله: (وقد قال تعالى: **﴿هدى للمتقين﴾** [البقرة: ٢] الخ) وقوله: (لا من الأول) أي: الشرعي الذي هو موضوع البحث والجدل.

(٣) أي: حتى يكون دليلاً على قصده الاختلاف من حيث التشريع.

(٤) وهو طلب الإيمان به من الجميع.

(٥) أي: راسخ في العلم وزائغ. يعني: وقد قسمهم الله إلى القسمين. وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتباً على سابقه من قوله: (ومعلوم أن الراسخين) الخ وعليه فلا يقال إن هذا الجواب ضعيف، لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بني على مذهب المصوبة، والجواب بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جواباً حاسماً للإشكال فقوله: (فلما كانوا منقسمين إلى مصيب) الخ أي كما تقتضيه الآية الكريمة.

(٦) أي: ولو كانت حقيقية لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأي نفسه إلى رأي غيره.

(٧) أي: بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أنه يأخذ برأي غيره منهم.

اختلاف مقرر على حال، وإنما الجميع محوِّمون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران، فلم يظهر إذاً من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد، ومن هناك لا تجد مجتهداً يثبت لنفسه قولين معاً[(١)] أصلاً، وإنما يثبت قولاً واحداً وينفي ما عداه.

وقد مر[(٢)] جواب مسألة التصويب والتخطئة.

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين، لا في نفس الأمر، فالأمر على ما قالوه جائز، ولكن لا يقضي ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة. وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة؛ لورود ما تقدم من الأدلة عليه، ولا أظن أن أحداً منهم يقوله.

وأما مسألة قول الصحابي فلا دليل فيه لأمرين: **أحدهما**: أن ذلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث، على أنه مطعون في سنده، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظن القطع. **والثاني**: على تسليم ذلك فالمراد أنه حجة على انفراد كل واحد منهم، أي أن من استند إلى قول أحدهم فمصيبٌ من حيث قلَّد أحدَ المجتهدين، لا أن كل واحد منهم حجةٌ في نفس الأمر بالنسبة إلى كل[(٣)] واحد فإن هذا مناقض لما تقدم.

وأما قول من قال: إن اختلافهم رحمة وسَعَة فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال: ليس في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ سَعَة، وإنما الحق في واحد. قيل له: فمن يقول إن كل مجتهد مصيب؟ فقال: هذا لا يكون قولان مختلفين صوابين. ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سَعَة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك. قال القاضي إسماعيل: إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ توسعةٌ في اجتهاد الرأي؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الإنسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا. قال ابن عبد البر: كلام إسماعيل هذا حسن جداً. وأيضاً فإن قول من قال: إن اختلافهم رحمة يوافق ما تقدم[(٤)]. وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها، وإنما جاءت حاكمة بين المختلفين فيها وفي غيرها من متعلقات الدين، فكان ذلك عندهم عامًّا في الأصول والفروع، حسبما اقتضته الظواهر المتضافرة والأدلة القاطعة. فلما جاءتهم مواضع الاشتباه وَكَلُوا ما لم يتعلق به عملٌ إلى عالِمه على مقتضى قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] ولم يكن لهم بدٌّ من النظر في

---

(١) كما قرره الأصوليون في مسألة (لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد) لأنه إن حصل تعارض جمع، أو رجح وإلا وقف.

(٢) جواب عن قوله: (وأيضاً فالقائلون بالتصويب) الخ. وجوابه هو الجواب المذكور آنفاً عن الاعتراض باختلافهم في أن كل مجتهد مصيب، وهو أن الإصابة إضافية لا حقيقية، بدليل أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل إليه اجتهاده إلى قول غيره.

(٣) أي: بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما سبق في المجتهدين.

(٤) أي: من أن ذلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد.

متعلقات الأعمال، لأن الشريعة قد كملت، فلا يمكن خلو الوقائع عن أحكام الشريعة، فتحرّوا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي؛ والفِطَرُ والأنظار تختلف، فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع. فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها ـ وهمُ القدوةُ في فهم الشريعة والجري على مقاصدها ـ لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب، للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها، ومواضعُ الاشتباه مظانُّ الاختلاف في إصابة الحق فيها، فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة. فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحري الصواب الاختلاف سهُلَ على مَن بعدهم سلوك الطريق، فلذلك ـ والله أعلم ـ قال عمر بن عبد العزيز: «ما يسُرُّني أن لي باختلافهم حُمْرَ النَّعم». وقال: «ما أحِبُّ أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا».

وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين فكذلك أيضاً، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليلَ، ومصادفة العاميِّ المفتِيَ، فتَعارضُ الفتويَيْن عليه كتعارض الدليلَين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معاً، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيَيْن معاً ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح. وقولُ مَن قال: «إذا تعارضا عليه تخيَّر» غير صحيح من وجهين: **أحدهما**: أن هذا قولٌ بجواز تعارض الدليلَين في نفس الأمر، وقد مرّ ما فيه آنفاً **والثاني**: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييرُه بين القولين نقضٌ لذلك الأصل، وهو غير جائز، فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية فما يُعرب عنها دليلُ كل حكم وحكمته. وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معيَّنٍ من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته، اعتقاداً، وقولاً، وعملاً. فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع. ومتى خيَّرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار؛ وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال، وانظر في الكتاب **«المستظهر»** للغزالي. فثبت[1] أنه لا اختلاف في أصل الشريعة، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلاً يرجع إليه مقصوداً من الشارع، بل ذلك الخلاف راجع إلى أنظار المكلفين وإلى ما يتعلق بهم من الابتلاء، وصح أنَّ نفي الاختلاف في الشريعة وذمَّه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها، إذ لو صح فيها وضع فرع واحد على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق، لأنه إذا صح اختلافٌ ما صح كلُّ الاختلاف، وذلك معلوم البطلان فما أدى إليه مثله.

---

(١) هذا واقع في مقابلة قوله في آخر الاعتراض على أصل القاعدة (يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه) الذي جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة فلما أبطل أدلة المعارضة واحداً واحداً رتب عليه قوله فثبت أنه لا اختلاف، وصح أن نفي الاختلاف جارٍ على الإطلاق في الأصول والفروع، كما هو أصل المسألة، وكما نبه إليه قوله آنفاً (فكان ذلك عندهم عاماً في الأصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر) الخ.

فصل

وعلى هذا الأصل ينبني قواعد: **منها**[١] أنه ليس للمقلد[٢] أن يتخير[٣] في الخلاف؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلد. فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيَّراً فيهما كما يخيَّر في خصال الكفارة، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتِين المتأخرين، وقوّاه بما روي من قوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم»[٤] وقد مرّ الجواب عنه وإن صح فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفواً فاستفتى صحابياً أو غيره فقلده فيما أفتاه به فيما له أو عليه. وأما إذا تعارض عنده قولا مفتيَيْن فالحق أن يقال: ليس بداخل تحت ظاهر الحديث، لأن كل واحد منهما متبع لدليل عنده يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحبا دليلين متضادين، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى، وقد مرّ ما فيه، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها. وأيضاً: فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كالدليلَين بالنسبة إلى المجتهد؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف

(١) أي: متى ثبت الأصل المتقدم، وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد، لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير، لأنه لا يكون ذلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأي في الشيء الواحد. إلا أن هذا الموضع نفسه تقدم له في معارضة المسألة، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخير المقلد، لكنه بسط الكلام عليه في هذا الفصل فلهذا أعاده.

وقد ذكر الأصولين في تخيير المقلد مسألة خلافية (وهي أنه هل للعامي أن يسأل من يشاء من المفتين أم أنه لا بد من ترجيحه في سؤاله وأخذه عن الراجح منهم في نظره ويكفيه الشهرة. وهذا هو رأي أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء والأصوليين، مخالفين لرأي القاضي أبي بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائلين بالتخيير سواء أتساووا أم تفاضلوا. واستدلوا بأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول، وكان فيهم العوام، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين ولو كان التخيير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره. قال الآمدي في نهاية المسألة: ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى ا هـ. والظاهر أن هذا الدليل لا ينهض بإزاء موضوع المؤلف. فإن غاية ما أفاده الدليل تخيير العامي في استفتاء أي صحابي شاء، أما إذا ذهب إلى صحابيين فأفتياه بمختلف الأقوال فليس في هذا الدليل ما يدل على التخيير فيه، وهو الذي يتكلم فيه المؤلف، ويبرهن على عدم جوازه، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على ما نقلناه. فلا يأتي فيه دليل القاضي ومن معه، وليس محل إجماع الصحابة، وحينئذ فيتم فيه قول الآمدي إن مذهب الخصوم أولى) ويتم للمؤلف مطلوبه.

(٢) التقليد قبول رأي من ليس رأيه حجة دون أن تعرف حجته فيخرج عنه العمل بقول الرسول ﷺ، وبالإجماع، ورجوع القاضي إلى الشهود لأن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها في الأحكام إجماعاً فهي حجة شرعية، فلا يعد الرجوع إليها تقليداً. والمفتي في اصطلاحهم هو المجتهد. وقد يطلق على من يعرف الأحكام الشرعية ويتصدى لإجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهداً.

(٣) في المسألة ثمانية أقوال: والتخيير لأكثر أصحاب الشافعي والشيرازي والخطيب والبغدادي والقاضي. والاجتهاد في الترجيح الذي اختاره المؤلف وبالغ في اثباته وشدد النكير على خلافه هو لابن السمعاني كما يؤخذ من «**إرشاد الفحول**» للشوكاني. وعليك بمراجعة الركن الثاني من أركان القضاء في «**التبصرة**»، فإن به فصولاً ممتعة جداً في هذا الموضوع وهي على الجملة تؤيد ما ذهب إليه المؤلف هنا. وفي فتاوى الشيخ عليش في باب مسائل أصول الفقه إفاضه واستقصاء في هذا الموضوع.

(٤) تقدم.

كذلك المقلِّد. ولو جاز تحكيم[١] التشهي والأغراض في مثل هذا لجاز للحاكم وهو باطل بالإجماع، وأيضاً: فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنياً ينفي اتباع الهوى جملة، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان فوجب ردها إلى الله والرسول، وهو الرجوع إلى الأدلة[٢] الشرعية، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة. فاختياره أحدَ المذهبين بالهوى والشهوة مضادٌّ للرجوع إلى الله والرسول. وهذه الآية[٣] نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت، ولذلك أعقبها بقوله: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ [النساء: ٦٠] الآية[٤]، وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لا تدخل تحت قوله: «أصحابي كالنجوم» وأيضاً: فإن ذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل. وأيضاً: فإنه مؤدٍ إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح فإنه متبع للدليل، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطاً للتكليف.

لا يقال: إذا اختلفا فقلَّد أحدَهما قبل لقاء الآخر جاز[٥] فكذلك بعد لقائه، والاجتماع طردي.

لأنا نقول: كلاً، بل للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما في الافتراق طريق موصل، كما لو وجد دليلاً ولم يطلع على معارضة بعد البحث عليه جاز له العمل. أما إذا اجتمعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطَّلع عليهما المجتهد. ولقد أشكل القول بالتخيير المنسوب إلى القاضي ابن الطيب، واعتذر عنه بأنه مقيَّد لا مطلق. فلا يخيَّر إلا بشرط أن يكون في تخييره في العمل بأحد الدليلين قاصداً لمقتضى الدليل في العمل المذكور، لا قاصداً لاتباع هواه فيه، ولا لمقتضى التخيير على الجملة، فإن التخيير الذي هو معنى الإباحة مفقودٌ ههنا، واتباع الهوى ممنوع فلا بد من هذا القصد. وفي هذا الاعتذار ما فيه، وهو تناقض، لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال، إذ لا دليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح فلا يكون هنالك متبعاً إلاّ هواه.

---

(١) أي: فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولاً من الأقوال المنسوبة للمجتهدين، وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار فلما كان ممنوعاً من الأول إجماعاً كان ممنوعاً من الثاني، ومن يدعي الفرق عليه البيان. على أن القرافي نقل الإجماع على حرمة اتباع الهوى في الفتيا أيضاً كما نقله عنه ابن فرحون في «**التبصرة**» في الركن الثاني من أركان القضاء ونقل عنه فيه أيضاً أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الإجماع.

(٢) وهي الترجيح هنا.

(٣) و (٤) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى، إلا أنهما مشتركتان في نوع السبب. فعليك بالرجوع لكتب التفسير.

(٥) أي بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره، كما هو مذهب القاضي أبي بكر ومن معه للدليل السابق.

فصل

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال، اتّباعاً لغرضه[١] وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق.

ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلاً عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة، وذلك فيما لا يتعلق به فصل قضية وفيما يتعلق به ذلك.

فأما ما لا يتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الإنسان وبين نفسه في عبادته أو عادته ففيه من المعايب ما تقدم. وحكى عياض في **«المدارك»** قال موسى بن معاوية: كنت عند البهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان، فقال له بهلول: ما أقدمك؟ قال: نازلةٌ، رجلٌ ظلمه السلطان فأخفيته وحلفت بالطلاق ثلاثاً ما أخفيته. قال له البهلول، : مالِك يقول إنه يحنث[٢] في زوجته. فقال السائل: وأنا قد سمعته يقول وإنما أردت غير هذا. فقال: ما عندي غير ما تسمع. قال: فتردد إليه ثلاثاً كل ذلك يقول له البهلول قولَه الأول. فلما كان في الثالثة أو الرابعة قال: يا ابن فلان! ما أنصفتم الناس، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم: «قال مالِك». «قال مالِك» فإن نزلَت بكم النوازل طلبتم لها الرخص، الحسنُ يقول: لا حِنث عليه في يمينه فقال السائل: الله أكبر، قلِّدها[٣] الحسن أو كما قال.

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشد. وفي **«المَوَّازِيَّة»** كتب عمر بن الخطاب: لا تقض بقضاءين في أمر واحد فيختلفَ عليك أمرُك. قال ابن المواز: لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقاويل، وقد كره مالك ذلك ولم يجوّزه لأحد. وذلك عندي أن يقضي بقضاء بعض مَن مضى، ثم يقضي في ذلك الوجه بعينه على آخر بخلافه، وهو أيضاً مِن قول مَن مضى، وهو في أمر واحد. ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ أن يقضي على هذا بفُتيا قوم ويقضيَ في مثله بعينه على قوم بخلافه بفُتيا قوم آخرين إلا فَعَلَ. فهذا ما قد عابه مَن مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً. وما قاله صواب؛ فإنَّ القصد من نصب الحكام رفع التشاجر والخصام، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر، مع عدم تطرق التهمة للحاكم. وهذا النوع من التخيير في الأقوال مضادٌّ لهذا كله.

---

(١) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانوناً شرعياً وجعلوه متجراً، حتى كتب بعض المؤلفين في فقه الشافعية ما نصه (نحن مع الدراهم كثرة وقلة).

(٢) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراهاً يرفع أثر الإيمان إذا كان الضرر عائداً على الشخص الحالف نفسه أو ولده، حتى أن الأب والأخ مثلاً لا يعد الخوف عليهما إكراها يرفع أثر الإيمان، ولو تحقق الحالف حصول ما ينزل بغير نفسه وولده من الضرر، فلا يعد إكراهاً، وإن كان يطلب منه اليمين شرعاً ـ ندباً أو وجوباً على الخلاف ـ لأجل سلامة ذلك الغير. ومحل الحنث إذاً يكن (ابن فلان) هذا حلف اليمين خوفاً على نفسه هو من عقوبته على إخفائه. أما إذا كان كذلك فهو داخل في الإكراه، ولا حنث في اليمين. وهذا رأي مالك وأصحابه جميعاً في الإكراه. لا ينعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات.

(٣) معناه أخذها في عنقه كالقلادة، أي: أنه هو المسؤول عنها ولست مسؤولاً فأعمل بقوله والعهدة عليه. وتكبيره سرور منه بانفراج أزمته وحل مشكلته.

وحكى أحمد بن عبد البر أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الاتباع ليحيى بن يحيى، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء، فوقعت قضية تفرَّد فيها يحيى وخالف جميعَ أهل الشورى، فأرجأ القاضي القضاء فيها حياءً من جماعتهم، وردفَته قضية أخرى كتب بها إلى يحيى، فصرف يحيى رسوله، وقال له: لا أشير عليه بشيء؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه. فلما انصرف إليه رسوله وعرّفه بقوله قلق منه، وركب من فوره إلى يحيى، وقال له: لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموقع، وسوف أقضي له غداً إن شاء الله. فقال له يحيى: وتفعل ذلك صدقاً؟ قال: نعم. قال له: فالآن هيَّجتَ غيظي؛ فإني ظننت إذ خالفني أصحابي أنك توقفت مستخيراً لله، متخيراً في الأقوال. فأما إذ صرت تتَّبع الهوى وتقضي برضى مخلوق ضعيف فلا خير فيما تجيء به، ولا فِيّ إن رضيته منك، فاستعفِ مِن ذلك فإنه أستر لك، وإلا رفعتُ في عزلك. فرفع يَستعفِي فعُزل.

وقصة محمد بن يحيى بن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورةٌ، ذكرها عياض، وكانت مما غَضَّ من منصبه. وذلك أنه عُزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه، ثم عزل عن الشورى لأشياءَ نُقمت عليه، وسجَّل بسَخْطتِه القاضي حبيبُ بن زياد، وأمر بإسقاط عدالته وإلزامه بيته، وأن لا يفتي أحداً، فأقام على ذلك وقتاً؛ ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشرٍ من أحباس المرضى بِقُرطبة بعدوة النهر، فشكا إلى القاضي ابن بَقِيٍّ أمره وضرورته إليه. لمقابلته مُتنزَّهَه وتأذيه برؤيتهم أوَانَ تطلُّعِهِ من عَلاَلِيِّه، فقال له ابن بقي: لا حيلة عندي فيه، وهو أولى أن يحاط بحرمة الحبُس. فقال له: فتكلمْ مع الفقهاءِ فيه، وعرِّفهم رغبتي وما أجزله من أضعاف القيمة فيه، فلعلهم أن يجدوا لي في ذلك رخصة. فتكلم ابن بقيٍّ معهم، فلم يجعلوا إليه سبيلاً. فغضب الناصر عليهم، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم إلى القصر وتوبيخهم. فجرت بينهم وبين الوزراء مكالمةٌ، ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده. وبلغ ابنَ لبابة هذا الخبرُ، فرفع إلى الناصر يغضُّ من أصحابه الفقهاء، ويقول: إنهم حجّروا عليه واسعاً، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلَّدَها وناظر أصحابَه فيها. فوقع الأمر بنفس الناصر، وأمر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة، فاجتمع القاضي والفقهاء، وجاء ابن لبابة آخرَهم، وعرفهم القاضي ابن بقيٍّ بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة المعاوضة فيها، فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبُس عن وجهه. وابن لبابة ساكتٌ فقال له القاضي: ما تقول أنت يا أبا عبد الله: قال أما قولُ إمامنا مالِك بن أنس فالذي قاله أصحابنا الفقهاء. وأما أهل العراق فإنهم لا يجيزون[1] الحبس أصلاً، وهم علماء أعلام يهتدي بهم أكثر الأمة؛ وإذ بأمير المؤمنين من الحاجة إلى هذا المجشر ما به فما ينبغي أن يردَّ عنه، وله في السنَّة فسحة، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق، وأتقلّد ذلك رأياً.

---

(١) في كتاب «البدائع» في مذهب الحنفية: أنه ينبني على الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في جواز الوقف وعدمه أنه لو بنى رباطاً أو خاناً للمجتازين أو سقاية للمسلمين لا تزول رقبة العين عن ملكه عند أبي حنيفة إلا إذا أضاف الوقف إلى ما بعد الموت بأن قال: إذا مت فقد جعلت داري مثلاً وقفاً على كذا ومثله إذا حكم به حاكم. أما عند صاحبيه فيزول الملك بدون توقف على الإضافة إلى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم.

فقال له الفقهاء: سبحان الله! تترك قول مالِك الذي أفتى به أسلافنا ومضَوا عليه، واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه، وهو رأي أمير المؤمنين ورأي الأئمة آبائه؟ فقال له محمد بن يحيى: ناشدتُكم اللَّهَ العظيم، ألم تنزل بأحد منكم مُلِمَّةٌ بلغت بكم أن أخذتهم فيها بقول غير مالِك في خاصة أنفسكم وأرخصْتم لأنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: فأمير المؤمنين أولى بذلك، فخذوا به مآخذكم، وتعلقوا بقول من يوافقه من العلماء، فكلهم قدوة. فسكتوا، فقال للقاضي: أنهِ إلى أمير المؤمنين فُتياي. فكتب القاضي إلى أمير المؤمنين بصورة المجلس، وبقي مع أصحابه بمكانهم إلى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد بن يحيى بن لبابة، وينفذ ذلك ويعوض المرضى من هذا المجشر بأملاكه بمِنْيَةِ عَجَب[1]، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجشر. ثم جيء من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هذا بولايته خُطَّة الوثائق، ليكون هو المتولي لعقد هذه المعاوضة. فهني بالولاية، وأمضى القاضي الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصرفوا. فلم يزل ابن لبابة يتقلد خطة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة. قال القاضي عياض: ذاكرت بعض مشايخنا مرة بهذا الخبر فقال: ينبغي أن يضاف هذا الخبر الذي حلّ سجلَّ السخطة إلى سجل السخطة، فهو أولى وأشد في السخطة مما تضمنه. أو كما قال:

وذكر الباجي في كتاب «**التبيين لسنن المهتدين**» حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هذه المسألة، قال: وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالِك وأصحابه بأيها شاء، دون أن يخرج عنها ولا يميل[2] إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك؛ فيقضي في قضية بقول مالِك، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقتضي فيها بقول ابن القاسم مخالفاً للقول الأول، لا لرأي تجدد له، وإنما ذلك بحسب اختياره. قال: ولقد حدثني مَن أَوْثِقُه أنه اكترى جزءاً من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلاً آخر اكترى باقي الأرض. فأراد المكتري الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد، فأفتى المكتري الثاني بإحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة في الإجارات. قال لي: فوردتُ من سفري؛ فسألت أولئك الفقهاء ـ وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين ـ عن مسألتي. فقالوا: ما علمنا أنها لك؛ إذ كانت لك المسألةُ أخذنا لك برواية أشهب عن مالِك بالشفعة فيها، فأفتأني جميعُهم بالشفعة، فقضى لي بها، قال وأخبرني رجلٌ عن كبير من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلناً غير مستتر: إن الذي لصديقي عليّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالروية التي توافقه. قال الباجي: ولو اعتقد هذا القائل إن مثل هذا لا يحل له ما استجازه، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه.

---

(١) في زيادات شارح «**القاموس**» في مادة منية ما نصه (والمنية بالكسر اسم لعدة قرى ـ إلى أن قال: ومنية عجب بالأندلس منها خلف بن سعيد المتوفى بالأندلس سنة ٣٠٥). فقوله في الجزء الثالث من «**الاعتصام**» في فصل أسباب الخلاف (ويعوض من هذا المجشر بأملاك ثمينة عجيبة) لا يقتضي أن يكون هنا تحريف، بل قوله (وكانت عظيمة القدر) الخ يقتضي أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها اسماً لهذه البلدة بالأندلس.

(٢) أي: ولا يلزم أن يكون ميله إلى أحد هذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجح. إلا أنه يبقى الكلام في معنى كون هذا نظراً واستدلالاً. وأي شبهة ولو ضعيفة لهذا الزعم؟ مع قوله: (ولا يميل) الخ.

قال وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها «لعل فيها رواية» أو «لعل فيها رخصة» وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة. ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي، وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩] الآية فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي، أو يفتي زيداً بما لا يفتي به عمراً، لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض، وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد في طلبه، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه، وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته.

هذا ما ذكره. وفيه بيان ما تقدم من أن الفقيه[١] لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحداً. والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا المفتي الذي ذكر، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى. وأما المجتهد فهو أحرى بهذا الأمر.

فصل

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتمادُ في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف، فإن له نظراً آخر[٢]، بل في غير ذلك. فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع. وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمداً وما ليس بحجّة حجّة.

حكى الخطابي في مسألة البِتع المذكور في الحديث عن بعض الناس أنه قال: إن الناس لما اختلفوا في الأشربة وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيما سواه حرّمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه. قال: وهذا خطأ فاحش، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، قال: ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة لأن الأُمة قد اختلفت فيها. قال: وليس الاختلاف حجة وبيان السنّة

(١) المراد به غير المجتهد، ممن يعرف أقوال المجتهدين، لأنه الذي تقدم الكلام عن الباجي في الإنكار عليه. فالمجتهد من باب أولى.

(٢) يأتي في الفصل الثامن وهو أنه يراعى الخلاف بعد الوقوع والنزول، لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاد آخر.

حجّة[١] على المختلفين من الأولين والآخرين. هذا مختصر ما قال. والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجّة له ويدرأ بها عن نفسه، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه وذلك أبعد له من أن يكون ممتثلاً لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه. ومِن هذا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع في الأقوال وعدم التحجير على رأي واحد، ويحتج في ذلك بما روي عن القاسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما مما تقدم ذكره، ويقول إن الاختلاف رحمة وربما صرح صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين. ويقول له: لقد حجرت واسعاً، وملت بالناس إلى الحرج، وما في الدين من حرج، وما أشبه ذلك. وهذا القول خطأ كله وجهل بما وضعت له الشريعة. والتوفيق بيد الله. وقد مرّ من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية والحمد لله. ولكن نقرر منه ههنا بعضاً على وجه لم يتقدم مثله.

وذلك أن المتخير بالقولين مثلاً بمجرد موافقة الغرض إما أن يكون حاكماً به، أو مفتياً، أو مقلداً عاملاً بما أفتاه به المفتي.

أما الأول: فلا يصح على الإطلاق، لأنه إن كان متخيراً بلا دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر، إذ لا مرجح عنده بالفرض إلا التشهي. فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر. ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة إلى خصمين آخرين فكذلك، أو بالنسبة إلى الأول فكذلك، أو يحكم لهذا مرة ولهذا مرة. وكل ذلك باطل ومؤد إلى مفاسد لا تنضبط بحصر. ومن ههنا شرطوا في الحاكم (القاضي) بلوغ درجة الاجتهاد، وحين فقد لم يكن بدٌّ من الانضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب فلان[٢] ما وجده، ثم بمذهب فلان. فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط. وهذا معنى أوضحُ مِن إطناب فيه.

وأما الثاني: فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث[٣] خارج عن القولين. وهذا لا يجوز له إن لم يبلغ درجة الاجتهاد

---

(١) أي: وقد بينت فيما اختلفوا فيه: من مسكر غير العنب، وأنواع الربا، ونكاح المتعة، والصرف، وغيرها. فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف.

(٢) هو ابن القاسم، كما قاله الباجي.

(٣) فإن تخييره للسائل في الأخذ بأي القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل والإثبات من القائل الآخر. وإنشاء حكم شرعي كهذه الإباحة لا يصح قطعاً إلا من مجتهد بدليل، والفرض خلافه. وهذا أولى من قوله: (وإن بلغها) الخ لأنه سلم أن الإباحة قول ثالث غير النفي والإثبات، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد ـ إذا وقع له الدليل على الإباحة ومخالفة القولين ـ من إثباتها وتقريرها حكماً شرعياً. فليس الموضوع حينئذ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون في مسألة أنه لا يصلح أن يكون لمجتهد قولان في مسألة واحدة، بل هو حينئذٍ قول واحد بالإباحة. على أن الإباحة هنا ليست معقولة؛ لأن الإباحة تخيير بين فعل شيء وتركه، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء لأنه حرام وبين فعله لأنه مباح. فليست تخييراً بين الفعل والترك.

باتفاق. وإن بلغها لم يصح له القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضاً حسبما بسطه أهل الأصول. وأيضاً: فإن المفتي قد أقامه المستفتي مقام الحاكم على نفسه، إلا أنه لا يُلزمه المفتي ما أفتاه به. فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذلك هذا.

وأما إن كان عامياً: فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع. ولأن العامي إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن اتباع هواه، ولهذا بعثت الرسل وأنزلت الكتب، فإن العبد في تقلباته دائر بين لَمَّتين لَمّة ملك، ولمّة شيطان. فهو مخيّر بحكم الابتلاء[1] في الميل مع أحد الجانبين، وقد قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝﴾ [الشمس: ٧، ٨] ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝﴾ [الإنسان: ٣] ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝﴾ [البلد: ١٠]. وعامة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والإثبات[2]. والهوى لا يعدوهما. فإذا عرض العامي نازلته على المفتي فهو قائل له: «أخرجني عن هواي ودلني على اتباع الحق» فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن يقول له: «في مسألتك قولان، فاختر لشهوتك أيهما شئت» فإن معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع، ولا ينجيه من هذا أن يقول ما فعلت إلا بقول عالم، لأنه حيلة من جملة الحيل التي تنصبها النفس وقاية عن القال والقيل، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية، وتسليط المفتي العامي على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجَه عن هواه رميٌ في عماية وجهل بالشريعة، وغش في النصيحة وهذا المعنى جارٍ في الحاكم وغيره والتوفيق بيد الله تعالى.

فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع[3] رخص المذاهب، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله فقال: إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الأربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي فمسلم. وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع إن لم يكن على خلاف

(١) أي: لا بحكم التشريع، وإلا فهو مطالب بمقتضى الأولى لا غير.

(٢) أي: طلب الفعل أو الترك.

(٣) اختلفوا هل يجب على العامي التزام مذهب معين في كل واقعة؟ فقال به جماعة، وقال الأكثرون: لا يلزمه، وبه قال أحمد. أما إذا التزم مذهباً معيناً فلهم في ذلك خلاف آخر: وهو هل يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر في بعض المسائل؟ فمنعه بعضهم مطلقاً، وأجازه بعضهم كذلك، وفصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما. أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأخف والأسهل فقال أحمد والمروزي: يفسق. وقال الأوزاعي: من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام. وتقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الإجماع على تفسيق متتبع الرخص. وبهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبع الرخص وعدم الانتقال إلى مذهب إلا بكماله؛ فتتبع الرخص فسق، والأخذ بقول غير إمامه في بعض المسائل عرفت ما فيه من الخلاف. وعلى كل الحال متى لم يكن تلاعباً ولا تتبعاً للرخص لا حجر فيه على الصحيح؛ ما لم يترتب عليه التلفيق، وإلا منع، فلا يصح جعل قوله: (وأنه إنما يجوز الانتقال) الخ عطف تفسير (من منع) إلا على قول ضعيف. وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضي أن تتبع الرخص أعم من الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح في المذهب. وعليه فلا يصح جعل قوله: (وأنه إنما يجوز) الخ تفسيراً، لأنه يكون تفسيراً للشيء بما هو أخص منه.

ذلك. بل قوله عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ بالحَنيفِيَّةِ السَّمْحة»[(١)] يقتضي جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعةُ لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح. وأنت تعلم بما تقدم ما في هذا الكلام، لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جارٍ على أصولها. وليس تتبع الرخص ولا اختيارُ الأقوال بالتشهي بثابتٍ من أصولها. فما قاله عين الدعوى. ثم نقول: تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس، والشرعُ جاء بالنهي عن اتباع الهوى. فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضاً لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وموضع الخلاف موضع تنازع، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة وهي تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه، لا الموافق للغرض.

فصل

وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعي فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج[(٢)] عن المذهب، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب. فهذا أيضاً من ذلك الطراز المتقدم؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر. ومحالُّ الضرورات معلومة من الشريعة؛ فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع، فلا حاجة إلى الانتقال عنها؛ وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش، ودعوى غير مقبولة.

وقد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة. ويذكر عن الإمام المازري أنه سئل: ما تقول فيما اضطر الناس إليه في هذا الزمان ـ والضرورات تبيح المحظورات ـ من معاملة فقراء أهل البدو في سني الجدب، إذا يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدَّين إلى الحصاد أو الجذاذ، فإذا حلّ الأجل قالوا لغرمائهم: ما عندنا إلا الطعام فربما صدقوا في ذلك، فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم، خوفاً أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره؛ لفقرهم، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضرياً إلى الرجوع إلى حاضرته، ولا حكام بالبادية أيضاً، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافاً للقول بالذرائع. فأجاب: إن أردتَ بما أشرتَ إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى فهذا ممنوع[(٣)] في المذهب، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت. قال: ولستُ ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالِك وأصحابه؛ لأن الورع قل، بل كاد يعدم، والتحفظ على

---

(١) تمامه «ومن خالف سنتي فليس مني» أخرجه الخطيب وهو حديث حسن لغيره.

(٢) بناء على ما تقدم له من جعله من باب تتبع الرخص، وهو مبني على وجوب التزام مذهب معين في كل واقعة، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله. وقد عرفت ما فيه.

(٣) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والثمن النقدي المتوسط ملغى وهذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب.

الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه. فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب. وهذا من المفسدات[١] التي لا خفاء بها؛ ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً، فليأخذه منهم من يبيعه على ملك مُنفِذه إلى الحاضرة، ويقبض البائع الثمن، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار ما يجوز. فانظر: كيف لم يستجر ـ وهو المتفق على إمامته ـ الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه؛ بناء على قاعدة مصلحية ضرورية، إذ قلّ الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله. فلو فتح لهم هذا الباب لانحلّت عرى المذهب، بل جميع المذاهب؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعيت في السؤال ليست بضرورة.

فصل

وقد أذكر هذا المعنى جملةً مما في اتباع[٢] رخص المذاهب من المفاسد، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة؛ كالانسلاخ من الدِّين بترك اتباع الدليل[٣] إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيَّالاً لا ينضبط[٤]، وكترك[٥] ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم. لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالِك في هذه الأمصار مجهولة، وكانخرام قانون السياسة الشرعية[٦] بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب

---

(١) لأنه يكون تحكيماً للهوى، فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته. ولا يكون داخلاً تحت قانون يضبط به تصرفاته.

(٢) راجع «**التحرير**» لابن الكمال في الأصول في باب التقليد، فقد أجاز تتبع رخص المذاهب. وقال شارحه: لكن ما نقل عن ابن عبد البر (لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعاً) إن صح احتاج إلى جواب، ويمكن أن يقال: لا نسلم صحة الإجماع فقد روي عن أحمد عدم تفسيق متتبع الرخص في رواية أخرى وعن أبي هريرة أنه لا يفسق.

(٣) كما يقول الله تعالى: ﴿**فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون**﴾ [النساء: ٥٩] الآية.

(٤) فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد.

(٥) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقلد فيها بتفاصيلها في المذهب الآخر، كما كان الحال في ذلك زمان. أما الآن فقد ترتفع هذه المفسدة.

(٦) وهي الطرق العادلة التي تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم. وإهمالها يضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويجرىء أهل الفساد. ويندرج فيها كل ما شرع لسياسته الناس وزجر المتعدين، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص أو صيانة الأنساب كحد الزنا. أو الأعراض كحد القذف، والتعزير على السب، أو لصيانة الأموال كحد السرقة والحرابة، أو لحفظ العقل كحد الخمر، أو ما كان من الأحكام للردع والتعزيز؛ كجزاء الصيد للمحرم، وكفارة الظهار واليمين، وهجر المرأة وضربها في النشوز، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك، وما يتصل بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالإرهاب والضرب والسجن، وتحليف الشهود، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة، وتفريق المتهمين، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر، وهكذا من الأمور التي توصل إلى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البينات وتوجيه الأيمان. ولا يخفى أن القسم الأخير الذي قلنا فيه (وما يتصل بذلك) الخ مختلف فيه، وإنما سبيله سبيل المصالح المرسلة أو شبيه بها. ففيه الخلاف باعتباره ـ وهو الذي ينبغي التعويل عليه ـ وعدم اعتباره. فإذا ورد هذان القولان فيه أو في شيء من الأنواع السابقة عليه وحكمنا أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهي انخرم قانون السياسة الشرعية، ولم يكن هناك ضابط =

على وجه يخرق[١] إجماعهم، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها. ولولا خوف الإطالة والخروج عن الغرض لبسطت من ذلك، ولكن فيما تقدم منه كافٍ. والحمد لله.

فصل

وقد بنوا أيضاً على هذا المعنى مسألة أخرى وهي:

هل يجب الأخذ بأخف القولين؟ أم بأثقلهما[٢]؟ واستدل لمن قال بالأخف بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] الآية. وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضِرار»[٣] وقوله: «بُعِثتُ بالحنيفيَّةِ السَّمحة»[٤]. وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل. ومن جهة القياس أن الله غني كريم، والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحمل على جانب الغني أولى.

والجواب عن هذا ما تقدم[٥]، وهو أيضاً مؤدٍ إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة، فإن التكاليف كلها شاقة ثقيلة، ولذلك سميت تكليفاً، من الكلفة وهي المشقة. فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك ولا يقف عند حد إلا إذا لم يبق على العبد تكليف، وهذا محال. فما أدى إليه مثله؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال، ثم قال المنتصر لهذا الرأي إنه يرجع حاصله إلى أن الأصل في الملاذ الإذن، وفي المضار الحرمة. وهو أصل قرره في موضع آخر. وقد تقدم التنبيه على ما فيه في كتاب المقاصد[٦] وإذا حكمنا ذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف، وهذا كله إنما جره عدم الالتفات إلى ما تقدم.

= للعدالة بين الناس. وهذا مفسدة أي مفسدة تؤدي إلى الفوضى والمظالم فتضيع الحقوق وتعطل الحدود ويجترىء أهل الفساد.

(١) كما إذا قلّد مالكاً في عدم نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، وأبا حنيفة في عدم النقض بمس الذكر، وصلى، فهذه صلاة مجمع منهما على فسادها: وكما إذا قلد مالكاً في عدم النقض بلمس المرأة خالياً عن قصد الشهوة ووجودها والشافعي في الإكتفاء بمسح بعض الرأس فوضوءه باطل وصلاته كذلك وكمن تزوج بلا صداق ولا ولي ولا شهود.

(٢) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر وهذا القول ومقابله لا يصحان لأن الواجب ـ كما قال المؤلف ـ الرجوع للدليل الشرعي لا غير، سواء أقضى بالأخف أم بالأثقل. ثم في القول بالأخذ مطلقاً ما تقدم من المفاسد التي أشير إليها في الفصل السابق.

(٣) تقدم.

(٤) تقدم.

(٥) وهو أن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جارٍ على أصولها: واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافي أصولها.

(٦) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك إنه تحكيم للهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لا متبوعة.

فصل

فإن قيل[١]: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي، فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها فإن كانت مختلفاً فيها روعي فيها قول المخالف وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها، ألا تراهم يقولون: كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به[٢] الميراث ويفتقر في فسخه إلى الطلاق، وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبّر للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام فإنه يتمادى مع الإمام مراعاة[٣] لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزىء عن تكبيرة الإحرام، وكذلك من قام إلى ثالثة في النافلة وعقدها يضيف إليها رابعة، مراعاة لقول من يجيز التنفل بأربع. بخلاف المسائل المتفق عليها فإنه لا يراعى فيها غير دلائلها، ومثله جارٍ في عقود البيع وغيرها، فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة[٤] المتفق على فساده، ويعللون التفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف. وهو مضاد لما تقرر في المسألة.

فاعلم: أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فإنه قال: «الخلاف لا يكون حجة في الشريعة» وما قاله ظاهر، فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم[٥]، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم؛ فمنهم من تأوّل العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء ويكون هو الراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول[٦] فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان[٧]، فليس جمعاً بين متنافيين ولا قولاً بهما معاً، هذا حاصل

---

(١) رجوع إلى معارضة أصل المسألة، ولكن بشيء لم يتقدم له في أدلة المعارضة السابقة، وأفرده هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق.

(٢) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد. ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجح قول المخالف.

(٣) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال، وهو يرجح دليل المخالف ويقويه في هذه الحالة.

(٤) البيع بيعاً فاسداً مجمعاً على فساده يجب رده إن لم يفت فإن فات مضى بقيمته إن كان مقوماً ومثله إن كان مثلياً، أما المختلف في فساده فيجب رده إن لم يفت أيضاً بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه فإن فات مضى بالثمن فمحل الفرق بينهما عند الفوات لأنه إذ ذاك يتعلق به حق لكل من المتبايعين، وهو يقوي النظر في اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه، فيمضي بالثمن نفسه.

(٥) أي: في أدلة أصل المسألة.

(٦) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها، وبالآخر إنكار مقتضاها. وإلا فحق العبارة العكس.

(٧) فحالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ما قبله، لأنه بعده تنشأ أمور جديدة تستدعي نظراً جديداً، وتجد إشكالات لا يتقصى عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل، واعتباره شرعياً بالنظر لقول المخالف. وإن كان ضعيفاً في أصل النظر، لكن لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة، وتجدد الاجتهاد في المسألة من جديد بنظر وأدلة =

ما أجاب به مَن سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس، وحكى لي بعضهم أنه قول بعض من لقي من الأشياخ وأنه قد أشار إليه أبو عمران الفاسي، وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتي[1] للمسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله.

على أن[2] الباجي حكى خلافاً في اعتبار الخلاف في الأحكام، وذكر اعتباره عن الشيرازي. واستدل على ذلك بأن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط. ولو قال الشارع: إن كل ما لم تجتمع أمتي على تحريمه واختلفوا في جواز أكله فإن جلده يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً. فكذلك إذا[3] علق هذا الحكم عليه بالاستنباط. وما قاله غير ظاهر؛ لأمرين:

أحدهما: أن هذا الدليل مشترك الإلزام، ومنقلبٌ على المستدل به إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط ثم يقول: لو قال الشارع: إن كل ما لم تجتمع أمتي على تحليله واختلفوا في جواز أكله فإن جلده لا يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط. ويكون هذا القلب أرجح؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط. وهكذا كل[4] مسألة تفرض على هذا الوجه.

والثاني: أنه ليس كل جائز واقعاً، بل الوقوع محتاج إلى دليل. ألا ترى أنا نقول يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء، وأن شرب الماء السخن يفسد الحج، وأن المشي من غير نعل يفرق بين الزوجين، وما أشبه ذلك، ولا يكون هذا التجويز سبباً في وضع الأشياء المذكورة عللاً شرعية بالاستنباط. فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال.

فإن قال: إنما أعني ما يصح أن يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبه، والأمثلةُ المذكورة لا معنى فيها يستند إليه في التعليل.

= أخرى، وعليه فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله، وهو تأويل قوي جداً كما ترى: وعليك باختبار مسائله، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا إليه في المسائل التي ذكرها، إلا في الشاذ، كما في ندب التسمية للمالكي في قراءة الفاتحة خروجاً من خلاف الشافعي، وسيأتي في ندب هذا توقف المؤلف واعتراضه في تقريره الآتي. نعم يوجد في مذهب مالك عبارة (هذا مشهور مبني على ضعيف) ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع، الذي هو موضوع الكلام، بل هذا طريق آخر. يرشدك إلى هذا أنه ليس كل مشهور قوياً ومعتمداً فكثيراً ما يقابل المشهور بالراجح.

(١) في فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد. والواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على إجماله كما فعل المؤلف؛ لأنه لا يتوجه ويكون مقبولاً إلا إذا قرر على الطريقة الآتية، كما قررنا به أمثلته هنا، وعليه فلا يظهر جعله ما يأتي تقريراً يغاير هذا.

(٢) أي: وهذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة في أصل المسألة بمراعاة الخلاف.

(٣) إشارة لمثال تكون فيه العلة في هذا الموضوع بالاستنباط، وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله من الشارع.

(٤) أي: سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم في غيرها.

قيل: لِمْ تُفصِّلْ أنت هذا التفصيل. وأيضاً فمن طرق[١] الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه. ويمكن أن يكون الباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم[٢]، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى.

واحتج المانعون بأن الخلاف[٣] متأخر عن تقرير[٤] الحكم، والحكمُ لا يجوز أن يتقدم على علته. قال الباجي: ذلك غير ممتنع؛ كالإجماع، فإن الحكم يثبت به وإن حدث في عصرنا. وأيضاً: فمعنى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الاجتهاد، وهذا كان حالَه في زمان رسول الله ﷺ، فلم يتقدم على علته. والجواب عن كلام الباجي أن الإجماع ليس بعلة للحكم، بل هو أصل[٥] الحكم. وقوله: «إن معنى قولنا مختلف فيه كذا» هي عين[٦] الدعوى.

فصل

ومن القواعد المبنية على هذه المسألة: أن يقال: هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلاً أو تركاً كما يفعله المتورعون في التروك[٧] أم لا؟ أما في ترك العمل بهما معاً مجتمعين أو متفرقين فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح. وأما في العمل فإن أمكن الجمع بدليله فلا

---

(١) أي: من مسالك العلة الطرد والعكس، وهو المسمى بالدوران وقوله: (ونحوه) أي: كالطرد الذي هو عبارة عن وجود الحكم في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع والفرق بينهما أن الدوران يكون في صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه، كالحرمة مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكراً حل، فلما حدث السكر حرم، فلما زال بالخلية حل. ولا تظهر فيهما المناسبة أي المعنى الذي يتلقاه العقلاء بالقبول في ترتب الحكم عليه. فما فرقت به غير تام.

(٢) وهو التأويل السابق الذي أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس. وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف، فإن المانع يمنعه باعتبار ما قبل الوقوع، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع، لأنه بعد الوقوع صالح للعلية بخلافه قبل الوقوع لما ذكرناه قبل هذا، وحمل كلامه على هذا أولى مما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله: (لمعنى فيه) لأنه لم يرض هذا الفرق ونقضه بالطرد ونحوه، أما الجواب السابق فإنه سلمه وقلنا إنه سيقرره بنفسه في المسألة العاشرة مع شرحه وتوجيهه وضرب أمثلة كثيرة له هناك.

(٣) أي: الذي جعل علة للحكم.

(٤) أي: بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول ﷺ.

(٥) أي: أن الحكم الذي استند إلى الإجماع هو عين الحكم الذي تقرر من كل مجتهد أخذاً من الأدلة، فليس هناك علة ومعلول بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف؛ فإنه غير الحكم المتقدم، والخلاف علة في هذا الحكم الطارىء؛ فمثلاً التكبير للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام اختلف فيه بالإجزاء وعدمه. فبعد الوقوع يقول الثاني بالتمادي مراعاة للقول بالإجزاء، فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه.

(٦) لعل صوابه (غير الدعوى) لأن الدعوى أن الحكم الذي نقرره إنما جاء بسبب الخلاف، وقد بنى عليه. وهذا غير المعنى الذي يدعيه، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد كونه محلاً للاجتهاد.

(٧) أي: عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع، فيراعون القول بالتحريم تنزهاً عن الشبهات، كما قال ابن العربي؛ القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجيب العطف على المرجوح بحسب مرتبته؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «واحتجبي منه يا سودة» وهذا مستند مالك فيما كره أكله، فإنه حكم بالحل عند ظهور الدليل، وأعطى المعارض شيئاً من أثره فحكم بالكراهة.

تعارض، وإن فرض التعارض فالجمع بينهما في العمل بين متنافيين، ورجوع إلى إثبات الاختلاف في الشريعة. وقد مرّ إبطاله. وهكذا يجري الحكم في المقلّد بالنسبة إلى تعارض المجتهدين عليه. ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله.

المسألة الرابعة

محال الاجتهاد المُعتَبرِ هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات.

وبيانه أن نقول: لا تخلو أفعال[١] المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب[٢] من الشارع أوْ لا. فإن لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضاً غير موجود؛ والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة[٣] إلى خطاب الشارع بالعفو أو غيره. وإن أتى فيها خطاب فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات أو لا. فإن لم يظهر له قصد ألبتة فهو قسم المتشابهات؛ وإن ظهر فتارة يكون قطعياً وتارة يكون غير قطعي. فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطىء قطعاً. وأما غير القطعي فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن[٤] يقصد الشارع معارضه أو لا، فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه؛ كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه. لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهي[٥] إما إلى

---

(١) سواء أكانت أفعال القلوب أم الجوارح، ليشمل المعتقدات، فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التي لم يظهر للشارع فيها قصد ألبتة، فإنها إنما تظهر في المعتقدات.

(٢) بأحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال. فليس بلازم أن يكون الخطاب في نص، بدليل أنه جعل ما لم يرد فيه خطاب إما فرضاً صرفاً لا وجود له، وإما أن يكون من مرتبة العفو. وهذا وذاك لا يكون إلا عند عدم الأدلة رأساً منصوصة وغير منصوصة فلا ينافي ما يجيء في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها، فالتردد بين الطرفين عام في مسائل الاجتهاد.

(٣) قال في «**التحرير**» وشرحه: نفي كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه الإباحة الأصلية، فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع. وقال في «**المنهاج**»: من الأدلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ، فيغلب ظن عدمه، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل. وقال العضد شارح «**ابن الحاجب**»: لا نسلم بطلان خلو وقائع من حكم وإن التزم فالأقيسة والعمومات تأخذه، أي: فتكفي في جميع ما يحتاج فيه إلى المصالح المرسلة، وإن سلم أنها لا تكفي فالحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب والحرمة، وهو معنى التخيير. وتقدم للمؤلف إدارجه في مرتبة العفو التي أشير إليها في حديث سلمان الفارسي في الترمذي وابن ماجة «وما سكت عنه فهو مما عفا عنه» وبالجملة فكل ما لم يرد فيه دليل شرعي يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف بالإباحة أو المنع أو الوقف، ولكل دليله وحجته. تراجع مسألة العفو السابقة في كتاب الأحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا.

(٤) هذه العبارة بدل من لفظ (احتمال) والاحتمال بمعنى التردد حينئذ، لا بمعنى أحد الأمرين. فإذا جعل معمولاً لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين تعين حذف كلمة (أوْ لا).

(٥) أي: إلى المرتبة التي يليها العلم أو إلى المرتبة الضعيفة التي يليها الشك مباشرة وليس المراد أن العلم أو =

العلم وإما إلى الشك. إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى؛ فإن لم يقو[١] رجع إلى قسم المتشابهات، والمُقدِمُ عليه حائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه؛ وإن قوي في إحدى الجهتين فهو قسم المجتهدات، وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه وبالنسبة إلى أنظارِ المجتهدين؛ فإن كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد فواضح في حقه في النفي أو في الإثبات إنْ قلنا إن كل مجتهد مصيب؛ وأما على قول المخطئة فالمقدم عليه إن كان مصيباً في نفس الأمر فواضح، وإلا فمعذور.

وقد تقرر من هذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفي والإثبات؛ إذ لو لم يتعارضا لكان من قسم الواضحات، وأن الواضح بإطلاق لم يتعارض فيه نفي مع إثبات، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً، وأن الإضافي إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين، فيقرب عند بعضٍ من أحد الطرفين، وعند بعضٍ من الطرف الآخر. وربما جعله بعض[٢] الناس من قسم المتشابهات، فهو غير مستقر في نفسه، فلذلك صار إضافياً لتفاوت[٣] مراتب الظنون في القوة والضعف. ويجري مجرى النفي في أحد الطرفين إثباتُ ضد الآخر فيه، فثبوت العلم مع نفيه نقيضان، كوقوع التكليف وعدمه، وكالوجوب وعدمه، وما أشبه ذلك. وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان، كالوجوب مع الندب أو الإباحة أو التحريم، وما أشبه ذلك[٤].

وهذا الأصل واضح في نفسه، غير محتاج إلى إثباته بدليل، ولكن لا بد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرن فيه إن شاء الله.

فمن ذلك: أنه نهى عن بيع الغرر، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنّة والطير في

= الشك يكون من مراتب الظنون، وهو واضح ما دامت في انتهائها لم تخرج عن الموضوع وأنها من الظنون فإذا كان معنى انتهائها خروجها عنه صح إجراء كلامه على ظاهره، ولكنه بعيد عن الفرض.

(١) قد فرض أنه واضح نسبي، وأنه من مراتب الظنون، وأن قصد الشارع فيه ظاهر، إلا أنه غير قطعي. فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لا يقوى في إحدى الجهتين، الذي معناه أن النفي والإثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشابهات. وما الفرق بينه حينئذ وبين الفرض الذي قال فيه: (فإن لم يظهر له قصد ألبته في النفي والإثبات فهو قسم المتشابهات؟) لا فارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده في النفي والإثبات يساوي قوله هنا: (لم يقو في إحدى الجهتين) أي: فهما سواء في عدم ظهور قصد أحدهما. وقد يقال: الفرق أن الأول هو المتشابه الحقيقي الذي لم يجعل سبيل إلى فهم معناه، ومهما نظر المجتهد في الشريعة لا يجد ما يدل له على مقصوده: والثاني الإضافي، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل بل من جهة المناط ويساعد عليه قوله في مقابله: (وهو الواضح الإضافي في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين) الذي يفيد أن هذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة إلى نظر المجتهدين فقط فينزل الكلام على ما قلنا حتى يندفع التنافي.

(٢) أي: وهو من لم يظهر له قربه من أحد الطرفين.

(٣) تعليل كونه واضحاً إضافياً بتفاوت مراتب الظنون تعليل واضح. وكذا بناء التشابه عليه، لأنه إذا كانت الظنون مختلفة فمنها ما يقف عند حد أنه لا فرق بين الطرفين في نظره، فيجيء التشابه.

(٤) كالأمر والنهي، والصحة والفساد، والشرط والمانع، وهكذا من المتقابلات المتضادة، يجري التقابل بينها كما يجري بين المتناقضات في طرفي النفي والإثبات.

الهواء، والسمك في الماء، وعلى جواز بيع الجبّة التي حشوها مغيب عن الأبصار، ولو بيع حشوها بانفراد لامتنع، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين، وعلى دخول الحمّام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث، وعلى شرب الماء من السِّقاء مع اختلاف العادات في مقدار الري، فهذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره لكثرته[١] في الأول وقلته مع عدم[٢] الانفكاك عنه في الثاني. فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين، آخذة بشَبه من كل واحد منهما، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة[٣]، ومن منع مال إلى الجانب الآخر.

ومن ذلك: مسألة زكاة الحلي، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في العروض وعلى الزكاة في النقدين[٤] فصار الحلي المباح الاستعمال دائراً بين الطرفين، فلذلك وقع الخلاف فيها. واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق، وصار المجهول الحال دائراً بينهما، فوقع الخلاف فيه. واتفقوا على أن الحر يَملِك، وأن البهيمة لا تَملك، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه: هل يملك أم لا؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين. واتفقوا على أن الواجد للماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلي بتيممه، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة، وما بين ذلك[٥] دائر بين الطرفين، فاختلفوا فيه. واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذّت، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة. وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الإجماع وأقروا بالقبول فإجماع باتفاق، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق، فإن سكتوا[٦] من غير ظهور إنكار فدائر بين الطرفين فلذلك اختلفوا فيه. والمبتدع بما لا يتضمَّن كفراً من غير إقرار بالكفر دائر بين طرفين؛ فإن المبتدع بما لا يتضمَّن[٧] كفراً من الأمة، وبما اقتضى كفراً

---

(١) أي: مع إمكان الانفكاك عنه.

(٢) أي: أنه لا يتأتى التحرز عنه، فهو ضرورة عمت بها البلوى، مع تفاهة التضرر من أحد المتعاملين في ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته. والأول جمع وصفين: الكثرة وإمكان التحرز منه. وما بينهما ما فقد أحد الوصفين، فأشبه بذلك كلا من الطرفين في وصف، فجاء الاختلاف.

(٣) ولم يقل (عدم الانفكاك) لأن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف الأنظار بخلاف الانفكاك وعدمه فإنه إلى الوضوح أقرب.

(٤) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والثمنية بخلقتهما. والعروض فقدت المعنيين، فاتفق على حكم كل. أما الحلي فأخذ وصفاً واحداً من النقدين وهو أنه من الذهب والفضة، وباستعماله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الآخر وشارك العروض في عدم قصده بالثمنية، فجاء فيه الخلاف.

(٥) أي: من صلى بالتيمم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت وجد الماء.

(٦) أي: وكان ذلك قبل استقرار المذاهب، أي كان في العصر الذي فيه البحث عن المذاهب أما إن كان بعد استقرارها فالسكوت لا يدل على الموافقة قطعاً إذ لا عادة بإنكاره حينئذ، فلم يكن إجماعاً ولا حجة قطعاً. أما قبل ذلك فالعادة الإنكار عند عدم الموافقة، فجاء الخلاف، فالشافعي يقول: (لا هو إجماع ولا هو حجة) والجمهور إجماع أو حجة وليس بإجماع قطعي. والجبائي إجماع بشرط انقراض العصر.

(٧) كالابتداع في الفروع التي ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة. فهذا باتفاق ليس بكفر.

مصرحاً به[١] ليس من الأمة، فالوسط[٢] مختلف فيه: هل هو من الأمة أم لا؟ وأرباب النِّحل والملل اتفقوا على أن الباري تعالى موصوف بأوصاف الكمال بإطلاق، وعلى أنه منزه عن النقائص بإطلاق، واختلفوا في إضافة أمور[٣] إليه بناء على أنها كمال، وعدم إضافتها إليه بناء على أنها نقائص، وفي عدم إضافة أمور إليه بناء على أن عدم الإضافة كمال، أو إضافتها بناء على أن الإضافة إليه هي الكمال وكذلك ما أشبهها.

فكل هذا المسائل إنما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين، فحصل الإشكال والتردد. ولعلك لا تجد خلافاً واقعاً بين العقلاء معتداً به في العقليات أو في النقليات لا مبنياً على الظن ولا على القطع إلا دائراً بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف.

فصل

وبأحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد، لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له. ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسعود أنه ﷺ قال: «يا عبد الله بن مسعود! قلت: لبيك يا رسول الله! قال: أتدْرِي أيُّ الناسِ أعلمُ؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: أعلمُ الناسِ أبصرُهم بالحق إذا اختلف الناسُ وإن كان مقصِّراً في العمل، وإن كان يزحفُ في أستِه[٤]» فهذا تنبيه[٥] على المعرفة بمواقع الخلاف.

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف. فعن قتادة: من لم يعرف الاختلاف لم يشَم أنفُه الفقه، وعن هشام بن عبيد الله الرازي: من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارىء، ومن لم يعرف اختلاف[٦] الفقهاء فليس بفقيه، وعن عطاء: لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك ردّ[٧] من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه.

---

(١) كغلاة الخوارج والروافض كالخطابية من هؤلاء الذين يقولون إن علياً الإله الأكبر، والحسنان ابنا الله، وجعفر إله لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن علي فهذا كفر باتفاق.

(٢) وهو المبتدع بما يتضمن كفراً بغير تصريح، كالمجسمة ومنكري الشفاعة فهذا يختلف فيه بالتكفير وعدمه.

(٣) أي: من الصفات كالقدرة والعلم الخ على أنها صفات زائدة على الذات. وقوله: (وفي عدم إضافة أمور) الخ أي كالأفعال التي تعتبر شروراً، فبعضهم يضيفها إليه لأنه لا فاعل إلا هو، ولا تعتبر شروراً إلا بنسبتها للعبد. والبعض لا يضيفها ويرى أن الكمال في ذلك. فلا تكرار في العبارة ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع إفادة المعنى المقصود.

(٤) ذكره بطوله في «**مجمع الزوائد**» وقال: رواه الطبراني في «**الأوسط**» و «**الصغير**»، وفيه عقيل بن الجعد، قال البخاري: منكر الحديث.

(٥) لأن هذه الدرجة الفضلى إنما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه ولا يكون إلا بمعرفة مواقع الاختلاف. فصح أنه تحريض على هذه المعرفة.

(٦) أي: المبني على اختلاف أدلتهم لأنه بدون ذلك لا يمكنه ترجيح جانب الحق في المسألة ما لم يقف على دليل كل.

(٧) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح، فإنه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل ربما كان ما في يده أضعف مدركاً =

وعن أيوب السختياني وابن عيينة: أجسرُ[١] الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء. زاد أيوب: وأمسكُ الناسِ على الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء. وعن مالِك: لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه. قيل له: اختلاف أهل الرأي؟ قال: لا، اختلاف أصحاب محمد ﷺ، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول ﷺ. وقال يحيى بن سلام: لا ينبغي لمن لا يعرف الاختلاف أن يفتي، ولا يجوز لم لا يعلم الأقاويل أن يقول هذا أحب إليّ. وعن سعيد بن أبي عروبة: من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً. وعن قبيصة بن عقبة: لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس.

وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف. ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر، فلا بد منه لكل مجتهد. وكثيراً ما تجد هذا للمحققين في النظر كالمأزري وغيره.

المسألة الخامسة[٢]

الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن[٣] اقتضاء النصوص لها أو مسلّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملةً وتفصيلاً[٤] خاصة.

والدليل على[٥] عدم الاشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب، كما لا يمكن التفاهم بين العربي والبربري أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه وأما المعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره فإذاً مَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق[٦] بينه

= مما لم يقف عليه، فإذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنه الترجيح. فلا يأخذ ضعيفاً ويترك قوياً. أما شبه العامي فسيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف، إن كان مثله يصح له أن يفتي، وفيه الخلاف المشهور.

(١) يوضح ما قبله.

(٢) هذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألة الثانية، يقيد بهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد، ويبين أنهما قد يرتفعان معاً وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد وأن اشتراطهما إنما هو في بعض أنواعه. ولو ذكرنا عقبها لكان أجود صنعاً حتى لا يتوهم معارضتهما لها.

(٣) سيأتي تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسي وبتوقيع المجتهدين الأحكام على النوازل وسيأتي البحث معه فيها.

(٤) أي: في الباب الذي فيه الاجتهاد إن قلنا: إن الاجتهاد يتجزأ أو في سائر الأبواب إن قلنا إنه لا يتجزأ.

(٥) للمؤلف دعويان اشتراط العربية في الاجتهاد من النصوص، وعدم اشتراطهما في الاجتهاد الراجع للمعاني من النظر في المصالح والمفاسد وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما في سياقه ففي العبارة سقط. والأصل هكذا (والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط) الخ.

(٦) تأمل في وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة حق الفهم على فهم اللغة العربية =

وبين من فهمها من طريق اللسان العربي. ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية، ويعتبرون[١] الألفاظ في كثير من النوازل وأيضاً فإن الاجتهاد القياسي غير[٢] محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلماً؛ أو بالعلّة[٣] المنصوص عليها أو التي أومىء إليها، ويؤخذ ذلك مسلماً، وما سواه فراجع إلى النظر العقلي.

وإلى هذا النوع[٤] يرجع الاجتهاد المنسوب إلى أصحاب الأئمة المجتهدين كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبي حنيفة، والمزني والبويطي في مذهب الشافعي؛ فإنهم على ما حكي عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه في فهم ألفاظ الشريعة، ويفرعون المسائل ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك. وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا على مقتضاها، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته: وإنما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع في وضع الأحكام، ولولا ذلك لم يحل لهم الإقدام على الاجتهاد والفتوى، ولا حلّ لمن في زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرهم على ذلك، ولا يسكت عن الإنكار عليهم على الخصوص. فلمّا لم يكن شيء من ذلك دل على أن ما أقدموا عليه من ذلك كانوا خلقاء بالإقدام فيه. فالاجتهاد منهم وممن كان مثلهم وبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح لا إشكال فيه. هذا على فرض أنهم لم يبلغوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين، فأما إذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضاً في صحة اجتهادهم على الإطلاق والله أعلم.

= حق الفهم وقال فيما سبق أيضاً: إن الاجتهاد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة، والتمكن من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة، وإن هذه المعارف وسيلة إلى معرفة المقاصد، ثم قال: إن أوجب الوسائط اللغة العربية الخ.

(١) أي: فيسألون عما تدل عليه في مجاري عرف أهلها مع أنها غير عربية وبعد فهل هذا غير تحقيق المناط؟ وسيأتي له في المسألة الثانية أنه لا يحتاج إلى واحد من الأمرين: لا فهم مقاصد الشريعة، ولا اللغة العربية.

(٢) إذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بتخريج المناط فربما يسلم في بادىء الرأي. أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص أو الإيماء في مراتبهما الكثيرة فلا يظهر، لأنه لا بد من الرجوع إلى النص الذي أفاد ذلك، والتسليم في هذا ليس بكاف، وعلى فرض كفايته لا بد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع، وهما أهم اعتراضات القياس، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية، لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقاً في أي قياس كان، وهذا ما يعود على الأولين أيضاً بالتوقف كما أشرنا إليه.

(٣) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسي إلى اللغة العربية في شيئين: معرفة الأصل المقيس عليه، ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو موماً إليها. أما باقي أعمال القائس فلا تحتاج إلى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذا مسلمين وإذ ذاك فلا يحتاج إلى اللغة أصلاً.

(٤) أي: الثاني وهو المتعلق بالمعاني والمصالح الخ. وقوله: (يأخذون أصول إمامهم) أي مسلمة لا بحث لهم فيها، إنما يبحثون في تفاريعها حتى فيما فرعه نفس الإمام صاحب هذه الأصول، وقد يخالفونه في تفريعه، بقي أنه يقتضي أنهم لا يرجعون إلى النصوص التفصيلية وأن اجتهادهم منحصر في التفريع على تلك الأصول المسلمة لأنهم لو رجعوا إلى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية، فهل الواقع كذلك وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقاً في اجتهادهم؟ هذا يحتاج إلى استقراء، وقلما يثبته الاستقراء.

المسألة السادسة

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به[١] من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى؛ كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها، وصحيحها من سقيمها، وما يحتج به من متونها مما لا يحتج به، فهذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به، كان عالماً بالعربية أم لا[٢]، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا[٣] وكذلك القارىء في تأدية[٤] وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعادّ في صحة القسمة والماسح في تقدير الأرضين، ونحوها، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد.

والدليل على ذلك[٥] ما تقدم من أنه لو كان لازماً[٦] لم يوجد مجتهد إلا في الندرة، بل هو محال عادة وإن وجد ذلك فعلى جهة خرق العادة، كآدم عليه السلام حين علّمه الله الأسماء كلها، ولا كلام فيه. وأيضاً إن لزم في هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع[٧] لزم في كل علم

---

(١) خذ هذا المثال لزيادة الإيضاح: الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص، فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلاً عن سائر الأبواب، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط؟ أم لا فلا يتحقق؟ ولا شأن لهذا بواحد من الأمرين، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله أو بتقرير طبيب عارف.

(٢) كيف هذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة إلى الألفاظ ككون ما دل بالحقيقة يحتج به ولا يحتج بما عارضه الدال بالمجاز، وهكذا. فلا بد في هذا النوع من علم العربية. أما الترجيح بالإسناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على شرط العربية.

(٣) قد لا يسلم في بعض صور الترجيح بالحكم، كما يعلم من مراجعتها في مثل «**المنهاج**» للبيضاوي.

(٤) لأنها ترجع للرواية الصرفة، أو إلى ضوابط تعين كيفية النطق بالكلمات مثلاً.

(٥) أي: على عدم الافتقار إلى العلم بالأمرين.

(٦) أي: لمن يجتهد في الأحكام الشرعية بأي نوع من أنواع الاجتهاد سواء أكان تحقيق مناط أم غيره، لو كان لازماً له أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد أي تعلق كان لم يوجد مجتهد الخ. هذا ما تقدم للمؤلف استدلالا على غير هذا الموضع ولا يخفى أن الكلام ههنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد بل في خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين. وقد تقدم له في تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تتعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها فلو لزم الشرطان في تحقيق المناط لتعطلت أكثر التكاليف. وهو باطل. فلو نحا هذا النحو في الدليل لكان ظاهراً. ولا يتأتى أن يقال: إذا توقف الاجتهاد بأي نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد. كيف وهما الركنان في أكثر أنواع الاجتهاد.

(٧) أي: والعربية بدليل قوله بعد: (ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية) أي: فضلاً عن مقاصد الشريعة، فقد أدرج العربية في الاستدلال، وهذا الدليل صالح لإقامته على الدعويين.

وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك؛ إذ فرض من لزوم العلم[١] بها العلم بمقاصد الشارع، وذلك باطل فما أدى إليه مثله. فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية، ومن الكفار المنكرين للشريعة. ووجه ثالث: أن العلماء[٢] لم يزالوا يقلِّدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلّدوا فيه خاصّة، وهو التقليد في تحقيق المناط.

فالحاصل: أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتَهد فيه، كما أنه في الأوَّلَين[٣] كذلك؛ فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر.

المسألة السابعة

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعاً، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه. **والثاني**: غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه، لأن حقيقته أنه رأيٌ بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله، كما قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] وقال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] الآية! وهذا على الجملة لا إشكال فيه، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر. فأما القسم الأول وهي:

المسألة الثامنة

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد إما بخفاء[٤] بعض الأدلة حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه، وإما بعدم[٥] الاطلاع عليه جملة.

وحكم هذا القسم معلومٌ من كلام الأصوليين إن كان في أمر جزئي[٦]؛ وأما إن كان في أمر كلي[٧] فهو أشد. وفي هذا الموطن حذّر من زَلَّة العالم، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي ﷺ التحذير منها، فروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «إني لأخافُ على أمتي من بعدِي من أعمال ثلاثةً. قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: أخافُ عليهم من زَلَّة العالم، ومن

---

(١) أي: وهو الذي قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط.

(٢) أي: مطلقاً مجتهدين ومقلدين.

(٣) وهما الاجتهاد من النصوص، ومن المعاني: واقتصر في تفريعه على الأول.

(٤) و (٥) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد. وسيأتي الإشارة إليه بقوله: (وأكثر ما يكون ذلك عند الغفلة) الخ.

(٦) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم إجماعاً أو نصاً قاطعاً أو قياساً جلياً أو قواعد الشريعة ويبطل أثر الفتوى أيضاً إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء.

(٧) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضاً كحل المتعة والربا وكتحريم الطيبات من الرزق وهكذا.

حكم جائر، ومن هوىً متَّبَع[١]» وعن عمر: «ثلاث يهدمن الدين: زلَّة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون» وعن أبي الدرداء: «إن مما أخشى عليكم زلَّة العالِم، أو جدال المنافق بالقرآن، والقرآنُ حقٌّ، وعلى القرآنِ مَنارٌ كمنار الطريق» وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً: «وإياكم وزَيغةَ الحكيم؛ فإن الشيطان قد يتكلمُ على لسان الحكيم بكلمة الضلالة، وقد يقولُ المنافقُ الحقَّ، فتلقَّوا الحقَّ عمن جاء به، فإن على الحق نوراً» قالوا: وكيف زيغة الحكيم؟ قال: «هي كلمة تروعكم وتنكرونها، وتقولون ما هذه؟ فاحذروا زيغته، ولا تَصُدَّنكم عنه، فإنه يوشك أن يفيء وأن يُراجع الحقّ». وقال سلمان الفارسي: «كيف أنتم عند ثلاث: زَلَّةِ عالم، وجدالِ منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم! فأما زلَّة العالِم[٢] فإن اهتدى فلا تُقلِّدُوه دِينكم، تقولون نصنع مثل ما يصنع فلان، وننتهي عما ينتهي عنه فلان. وإن أخطأ فلا تقطعوا إياسكم منه فتُعينوا عليه الشيطان» الحديث! وعن ابن عباس: «ويلٌ للأتباع من عثَرات العالِم. قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالِم شيئاً برأيه، ثم يجدُ من هو أعلم برسول الله ﷺ منه، فيترك قوله ثم يمضي الأتباع» وعن ابن المبارك أخبرني المعتمر بن سليمان قال: رآني أبي وأنا أنشد الشعر فقال لي: يا بُنيّ لا تُنشد الشعر! فقلت له: يا أبت كان الحسن ينشد، وكان ابن سيرين ينشد. فقال لي: أي بُني! إن أخذت بشَرِّ ما في الحسن وبشَرِّ ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله. وقال مجاهد والحكم بن عُيَينة ومالِك: «ليس أحدٌ مِن خلق الله إلا يُؤخذ من قوله ويترك، إلا النبي ﷺ» وقال سليمان التيمي «إن أخذتَ برُخصةِ كل عالِم اجتمع فيك الشرُّ كله» قال[٣] ابن عبد البر: هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً.

وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلَّة العالِم. وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار[٤] مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها؛ وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور لكن

---

(١) أي: فأما اتقاء زلّة العالم فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق، فلا تستسلموا له؛ فربما جره الاستسلام إلى الزيغ واتباع الهوى. وإن ظننتم به الخطأ والزيغ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة فربما جره هذا إلى التمادي في العناد وخلع ربقة الحق في غير ما ظهر خطؤه فيه أيضاً. وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسوبين للعلماء في زماننا هذا، فإنهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس، فصار ضد الإسلام ونبي الإسلام، يعرف بفحش القول ولا رادع له. أعاذنا الله من زيغ القلوب بعد الهداية.

(٢) «إني أخاف على أمتي من ثلاث: من زلّة العالِم، ومن هوى متبع، ومن حكم جائر» رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله وهو واهٍ. وقد حسنها الترمذي في مواضع، وصححها في موضع فأنكر عليه. واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه ا هـ **«ترغيب»**.

(٣) قاله في كتابه: **«بيان العلم»**. وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهذا خالد بن الحارث. وكان المؤلف يجعل هذه الرخص في المذاهب من زلات العلماء، ولولا أنها كذلك ما كانت شروراً.

(٤) أي: في غير تحقيق المناط، لأنه لا يحتاج إلى هذين كما سبق. وهو الموافق لقوله أيضاً أول المسألة (وفي هذا الموطن ـ يشير إلى الأمر الكلي ـ حذر من زلّة العالِم) وتحقيق المناط من الجزئي. وكأنه لم يعتد به زلة ـ مع أنه كذلك ـ لأن الذي يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الخطأ في الكليات، لأنها تعم وذلك يخص.

مما ينبني عليه في الاتباع لقوله فيه خطر عظيم. وقد قال الغزالي: إن زلَّة العالِم بالذنب قد تصير كبيرة وهي في نفسها صغيرة، وذكَرَ منها أمثلة، ثم قال: فهذه ذنوب يُتَّبع العالِم عليها، فيموت العالِم ويبقى شره مستطيراً في العالَم أياماً متطاولة، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه. وهكذا الحُكم مستمر في زلته في الفتيا من باب أولى، فإنه ربما خفي على العالِم بعض السنَّة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته، فيُفضي ذلك إلى أن يصير قوله شرعاً يتقلَّد، وقولاً يعتبر في مسائل الخلاف، فربما رَجع عنه وتبيَّن له الحق، فيفوته[١] تدارك ما سار في البلاد عنه ويضل عنه تلافيه، فمن هنا قالوا: زلَّة العالم مضروب بها الطبل.

فصل

إذا ثبت هذا فلا بد من النظر في أمور تنبني على هذا الأصل. منها: أن زَلَّة العالِم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليداً له، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عُدّت زَلَّة، وإلا فلو كانت معتداً بها لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير[٢]، ولا أن يشنع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين، وقد تقدم من كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد[٣] إلى هذا المعنى.

وقد روي[٤] عن ابن المبارك أنه قال: كنّا في الكوفة فناظَرُوني في ذلك ـ يعني في النبيذ المختلف فيه ـ فقلت لهم: تعالوا فليحتج المحتجُّ منكم عمن شاء من أصحاب النبي ﷺ بالرخصة، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدَّةٍ[٥] صحَّت عنه فاحتجوا. فما جاؤوا عن واحد برخصة إلا جئناهم بشدة، فلما لم يبق في يد أحد منهم إلا عبد الله بن مسعود، وليس احتجاجهم عنه في رخصة النبيذ بشيء يصح عنه. قال ابن المبارك: فقلت للمحتج عنه في الرخصة: يا أحمق! عُدَّ أن ابن مسعود لو كان ههنا جالساً فقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدة، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى. فقال قائلهم: يا أبا عبد الرحمٰن: فالنخعي والشعبي وسمى عدة معهما كانوا يشربون الحرام؟ فقلت[٦] لهمُ: دعُوا عند الاحتجاج تسميةَ الرجال، فرُبَّ رجل في الإسلام مناقبُه كذا وكذا، وعسى أن يكون منه زَلَّة. أفَلأحدٍ أن يحتج بها؟ فإن أبيتم فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير

---

(١) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه.

(٢) كيف هذا؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص، يعني: بحيث يصح أن يقال إنه لم يبذل غاية الوسع والاجتهاد يتوقف عليه. فإذا لم يقم ببذل أقصى الوسع ووقف عند حد كان يمكنه تجاوزه في البحث يكون مقصراً وغير آت بحقيقة الاجتهاد، فيكون ملوماً قطعاً. يؤيد هذا قوله أول الفصل التالي (لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد) أما عدم التشنيع وعدم الانتقاص فمسلمان للأدلة السابقة.

(٣) وهو أن ذلك يكون إعانة للشيطان عليه وذلك لا يجوز.

(٤) تأييد للبناء الأول.

(٥) مقابل للرخصة في كلامه.

(٦) استفهام إنكاري. أي: يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم.

وعكرمة؟ قالوا: كانوا خياراً. قال: فقلت: فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد؟ فقالوا: حرام. فقال ابن المبارك: إن هؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبقوا وانقطعت حجّتهم هذا ما حكي.

والحق ما قال ابن المبارك، فإن الله تعالى يقول: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] الآية. فإذا كان بيّناً ظاهراً أن قول القائل مخالفٌ للقرآن أو للسنّة لم يصح الاعتدادُ به ولا البناءُ عليه، ولأجل هذا يُنقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع، مع أن حكمه مبنيٌّ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر؛ ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تبيّن، لأن مصلحة نصب الحاكم تُناقض[١] نقضَ حكمه. ولكن يُنقض مع مخالفة الأدلَّة، لأنه حكم بغير ما أنزل الله.

فصل

ومنها: أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل[٢] الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهادٌ فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد. وإنما يعد في الخلاف الأقوالُ الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف. وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا. فلذلك قيل إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلّة على من خالف فيها.

فإن قيل: فبماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب: أنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام. ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب: فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي، ومنها ما يكون خلافاً لدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية. فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطّراحه، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد به. وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد[٣]، بناءً على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره.

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذلك ضابط يعتمده أم لا؟ **فالجواب:** أن له ضابطاً تقريبياً، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزللاً قليلٌ جداً في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحبُ قول عن عامةِ الأمة فليكن اعتقادُك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين. لا من المقلّدين.

---

(١) وإلا لصح النظر في النقض أيضاً وفي نقض النقض ويتسلسل، فلا ينفذ حكم، فتتعطل المصالح.

(٢) لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي النفي والإثبات.

(٣) أي: فطرحه رأساً أو الاعتداد به خلافاً محتاج لاجتهاد المجتهد والموازنة الخ فالمرجع في مثل ذلك للمجتهد.

فصل

وقد عدَّ ابن السيد هذا المكانَ من أسباب الخلاف، حين عدّ جهة الرواية وأن لها ثماني عللٍ: فساد الإسناد، ونقل الحديث على المعنى، أو من المصحَّف، والجهل بالإعراب، والتصحيف[١]، وإسقاط جزء[٢] الحديث، أو سببه، وسماع بعض الحديث وفَوْت بعضه، وهذه الأشياء ترجع إلى[٣] معنى ما تقدم إذا صح أنها في المواضع المختلف فيها علل حقيقة، فإنه[٤] قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد في كونها موجودة في محل الخلاف. وإذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول.

وأما القسم الثاني وهي:

المسألة التاسعة

فيعرض فيه أن يُعتقد في صاحبه أو يَعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به، وتكون مخالفته تارة في جزئي، وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشريعة وأصولها العامة، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال، فتراه آخذاً ببعض[٥] جزئياتها في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادىء رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع[٦] الافتقار إليها، ولا مسلِّم لما روي عنهم في فهمها، ولا راجع إلى الله ورسوله في أمرها كما

---

(١) التصحيف من الراوي غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيف فهو علة أخرى.

(٢) أي: أن الراوي مع علمه بباقي الحديث أو سببه يسقطه لغرض صحيح في نظره؛ كأن يكون شاهده لما يدعيه يكفي فيه ما اقتصر عليه وقد يكون في إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سبباً في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه. وهذا غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه، فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث.

(٣) أي: لأن الدليل الذي يوجد فيه شيء من هذه العلل لا يعد دليلاً معتبراً. هذا إذا سلم وجودها في المحل. وقد لا يسلم فلا ترجع إلى ما تقدم، فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هذه العلل فيها وعدم وجودها معتداً به خلافاً. وهذا وجه كلام ابن السيد في عده هذا الموضع من أسبابه.

(٤) بيان لعد ذلك من أسباب الخلاف.

(٥) أي: وقد عرفت في كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها، فلا ينقض جزئي قاعدة كلية؛ فمسألة العسل الذي لم يوافق الصفراوي الذي شربه لا ينقض مع قوله تعالى: ﴿فيه شفاء للناس﴾ [النحل: ٦٩] القاعدة الكلية وهي أن الشارع لا يخبر خبراً يغاير المخبر عنه. ولا بد من رجع الدليل الجزئي إلى كلي آخر بأن يقيد هذا المطلق ويقال فيه ما لم يكن صفراوياً مثلاً، أو يوكل فهمه إلى الله العالم بما أراد بهذه الجزئيات مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجميع الناس. ومن الشاهد للمؤلف ما قاله بعض من يدعي لنفسه الفهم والاستنباط في الشريعة في هذا الزمان، أنه لا يوجد حكم شرعي في غير العبادات إلا وهو قابل للتغيير. ويستدل على ذلك بأمور ككون الأحكام تتغير بتغير الزمان، وقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء من أمور دنياكم فإنما أنا بشر» وقولهم درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها ولم يرجع إلى أهل العلم بها ليفهم معناها، فهدم بهذا الشريعة كلها، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة، وطبعاً المصلحة هي ما يوافق هواه وما يظهر له ببادي الرأي؛ لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا ما يزعمه هو مقصداً ومصلحة.

(٦) بل يرجع إليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه في النازلة. فالمقصود إنما هو تنزيل الدليل على وفق غرضه وتحكيم هواه في الدليل فيكون الدليل تبعاً لهواه. كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة.

قال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] الآية، ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح واطّراح النَّصَفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل إليه علم الناظر ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهُّم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال نتيجة الطلب[١] فإن[٢] العاقل قلَّما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك مع العلم بأنه مخاطر.

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] الآية، وفي الصحيح أن النبي ﷺ قرأ هذا الآية ثم قال: «فإذا رأيتم الذين يتَّبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمَّى الله فاحذروهم»[٣]. والتشابه[٤] في القرآن لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الإلهية الموهمة للتشبيه، ولا العبارات المجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ، ولا غير ذلك مما يذكرون، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية، إذ لا دليل على الحصر. وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد إلى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية، فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض[٥] المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المعدود في المتشابهات التي يُتقى اتباعها، لأن اتباعها مُفضٍ إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فإذا اعتمد على الأصول وأرجىء أمر النوادر، ووكلت إلى عالمها[٦] أو ردت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه. ودل على ذلك قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] فجعل المحكم ـ وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه ـ هو الأمَّ والأصلَ المرجوع إليه، ثم قال: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] يريد: وليست بأم ولا معظم فهي إذاً قلائل، ثم أخبر أن اتّباع المتشابه منها شأن أهل الزيغ والضلال عن الحق والميلِ عن الجادة، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك، وما ذاك إلا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه.

---

(١) أي: طلب العلم.

(٢) أي: فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله. ولو كان يفهم أنه يخاطر ما خاطر؟ لأن العاقل الخ.

(٣) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح.

(٤) أي: الأعم من الحقيقي والإضافي. وقوله: (بل هو من جملة) الخ. أي: أن ما نصوا عليه من جملة الخ. ولذلك قال: (وأصل هذه المسألة مذكور في قوله تعالى) أي: فالآية أصل عام شامل لما ذكر وما لم يذكر.

(٥) فمثلاً تنزيه الله عن مشابهة الخلق في الجسمية ولواحقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح. وجاء في الحديث قوله: «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا» الخ فهذا يتقي اتباعه وإلا لأفضى إلى معارضة الأصل السابق المقرر. فأما أن نكل هذا إلى العالم سبحانه بمراده فنفوض، أو نؤوله ونرده إلى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره. وهذا في الأعمال كثير، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ما تقرر من أصول الأعمال، فيجري فيها مثل هذا؛ لكن المغتر بما وصل إليه يستعمل هذه الجزئيات في نقض الكليات توصلاً إلى غرضه وستأتي لذلك أمثلة كثيرة في الفصل التالي.

(٦) إشارة إلى ما رواه المؤلف في **«الاعتصام»** عنه ﷺ: «إن القرآن يصدق بعضه بعضاً: ما علمتم منه فاقبلوه، وما لم تعلموا منه فكلوه إلى عالمه».

وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية[١] إذ لم يخص الكتابُ ذلك ولا السنّة، بل ثبت في الصحيح[٢] عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «افترقتِ اليهودُ على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقةً، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين[٣] وسبعين فرقة، وتَفترقُ أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة» وفي «**الترمذي**» تفسيرُ هذا[٤] بإسناد غريب عن غير[٥] أبي هريرة فقال في حديثه: «وإن بَني إسرائيل تفرّقت على ثِنتين وسبعين مِلّة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملّة، كلهم في النار إلا ملّة واحدة، قالوا: مَن هي يارسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي» والذي عليه النبي وأصحابه ظاهر في الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة، لم يخص من ذلك شيء دون شيء. وفي أبي داود[٦] : «وإن هذه الملّةَ ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار، وواحدةٌ في الجنة، وهي الجماعة» وهي بمعنى[٧] الرواية التي قبلها. وقد روي ما يبين هذا المعنى، ذكره ابن عبد البر بسندٍ لم يَرضَه[٨] وإن كان غيرُه قد هوّن الأمر فيه، أنه قال: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها[٩] فتنة الذين يَقِيسون الأمورَ برأيهم، فيُحِلُّون الحرامَ ويحرِّمون الحلاَل» فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله: «ما أنا عليه وأصحابي» وهو ظاهر فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية.

فصل

وقد وجدنا في الشريعة ما يدلنا على بعض الفرق التي يظن أن الحديث شامل لها، وأنها مقصودة الدخول تحته، فإنه جاء في القرآن أشياء[١٠] تشير إلى أوصاف يُتعرف منها أن من اتصف بها فهو آخذٌ في بدعة، خارج عن مقتضى الشريعة، وكذلك في الأحاديث الصحيحة،

---

(١) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان في قواعد الدين بل يشمل الأعمال استوفاه «**الاعتصام**» في المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجعه. وقال هناك: (وقد تقررت هذه المسألة في كتاب «**الموافقات**» بنوع آخر من التقرير).

(٢) وهو رواية لأبي داود كما في «**الاعتصام**».

(٣) على الشك. قال في «**الاعتصام**» في المسألة التاسعة من الجزء الثالث الرواية الصحيحة في الحديث «إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على إحدى وسبعين فرقة».

(٤) ففيه تفسير الفرقة بالملّة وهي المناسبة للمقام.

(٥) رواه في «**المصابيح**» عن عبد الله بن عمرو في ترجمة الحسان.

(٦) ورواه في «**المصابيح**» عن معاوية.

(٧) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسبيل أصحابه ﷺ. وانظر تفسير كلمة (الجماعة) في المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث في «**الاعتصام**».

(٨) في «**الاعتصام**» أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال: (إنه باطل لا أصل له) قال بعض المتأخرين: روي عن جماعة من الثقات. وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته في الجزء الثالث من «**الاعتصام**».

(٩) راجع المسألة الخامسة والعشرين في الجزء الثالث من «**الاعتصام**»، لتبين معنى القياس المذموم في الحديث.

(١٠) ستأتي له في العلامات التفصيلية في الفصل التالي لهذا الفصل.

فمن تتبع مواضعها ربما اهتدى إلى جملة منها، وربما ورد التعيين في بعضها، كما قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج: «إنَّ من ضِئضىء هذا قوماً يَقرؤون القرآن لا يُجاوِزُ حَناجرَهم، يقتلونَ أهلَ الإسلام، ويدَعُونَ أهلَ الأوثان، يمرُقون من الإسلام كما يَمرُق السّهمُ من الرّمِيَّة»[١] وفي رواية[٢]: «دَعه - يعني ذا[٣] الخويصرة - فإن له أصحاباً يَحقُر أحدكم صلاتَه مع صلاتِهم وصِيامه مع صيامِهم، يقرؤون القرآن لا يُجَاوزُ تراقِيهم، يَمرُقون من الإسلام - الحديث إلى أن قال: آيتُهم رجلٌ أسودُ إحدى عضُديه مثلُ ثدي المرأة ومثلُ البَضعةِ تَدَرْدر الخ». فقد عرّف عليه الصلاة والسلام بهؤلاء، وذكر لهم علامة في صاحبهم، وبيّن مِن مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كليين:

أحدهما: اتّباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظرٍ في مقاصده ومعاقده، والقطعُ بالحكم به ببادىء الرأي والنظرِ الأول، وهو الذي نبّه عليه قوله في الحديث يَقرؤون القرآن لا يُجاوزُ حناجرهم» ومعلوم أن هذا الرأي يصدّ عن اتباع الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم، ومن هنا ذمّ[٤] بعضُ العلماء رأي داود الظاهري، وقال إنها بدعةٌ ظهرت بعد المائتين. ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت[٥] عليه الصورُ والآيات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم. وتأملْ ما ذكره القتبي في صدر كتابه في «**مشكل القرآن**»، وكتابه في «**مشكل الحديث**»، يبين لك صحة هذا الإلزام، فإن ما ذكره هنالك آخذ ببادىء الرأي في مجرد الظواهر.

والثاني: قتل أهل الإسلام وتركُ أهل الأوثان، على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها، فإن القرآن والسنّة إنما جاءت للحكم بأن أهل الإسلام في الدنيا والآخرة ناجون، وأن أهل الأوثان هالكون، ولِتعصِم هؤلاء وتُريق دم هؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم. فإذا كان النظر في الشريعة مؤدياً إلى مضادة هذا القصد صار صاحبه هادماً لقواعدها، وصادًا عن سبيلها. ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع علي بن أبي طالب وابن عباس وفي غيرها ظهر له خروجهم عن القصد، وعدولهم عن الصواب، وهدمهم للقواعد، وكذلك مناظرتهم عمرَ بن عبد العزيز، وأشباه ذلك.

فهذان وجهان ذُكِرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعاً للمتشابهات.

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم، ومنه

---

(١) ذكره البخاري في «**التوحيد**» بتقديم وتأخير في بعض جمله.

(٢) رواه الشيخان وأبو داود باختلاف في بعض الألفاظ وهو في شأن الخوارج أيضاً كما في «**الاعتصام**».

(٣) رواية البخاري في كتاب «**استتابة المرتدين**» أن عبد الله بن ذي الخويصرة - بزيادة كلمة ابن - قال للنبي ﷺ: أعدل! وكان ذلك في قسم، فقال: «ويلك! ومن يعدل إذا لم أعدل؟» قال عمر دعني أضرب عنقه. فقال: «دعه فإن له أصحاباً» انظر بقية الحديث.

(٤) في «**الاعتصام**»: ومن البدع التي تتجارى بصاحبها كالكلب ما ذهب إليه الظاهرية، على رأي من عدها من البدع.

(٥) أي: فلا بد للناظر من التدبر والنظر في المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده، والأخذ بالظاهر مؤد إلى هذا فينطبق عليه الحديث.

سَرى قتلُهم لأهل الإسلام، وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن، وأن لا حرام إلا ما في قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، وما سوى ذلك فحلال، وأن الإمام إذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم، وأن التقيَّة لا تجوز في قول ولا فعل على الإطلاق والعموم، وأن الزاني لا يرجم بإطلاق، والقاذف للرجال لا يحد وإنما يحد قاذف النساء خاصة، وأن الجاهل معذورٌ[١] في أحكام الفروع بإطلاق، وأن الله سيبعث نبياً من العجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد، وأن المكلف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن، وأشباه ذلك، وكلها مخالفة لكليات شرعية أصلية أو عملية.

ولكن الغالب في هذه الفرق أن يشار إلى أوصافهم ليحذر منها، ويبقى الأمر في تعيينهم مُرْجىً كما فهمنا من الشريعة. ولعل عدم تعيينهم هو الأولى الذي ينبغي أن يلتزم ليكون ستراً على الأمة، كما سترت عليهم قبائحهم فلم يفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام، وأُمرنا بالستر على المذنبين ما لم يُبدِ لنا صفحةَ الخلاف ليس كما ذكر عن بني إسرائيل أنهم كانوا إذا أذنب أحدهم ذنباً أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة، وكذلك في شأن قرابينهم، فإنهم كانوا إذا قرّبوها أكلت النارُ المقبولَ منها وتركت غير المقبول، وفي ذلك افتضاح المذنب، إلى ما أشبه ذلك، فكثير من هذه الأشياء خصَّت بها[٢] هذه الأمة. وقد قالت طائفة: إن من الحكمة في تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبُهم مستورة عن غيرهم، فلا يطَّلع عليها كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم ممن سلف.

وللستر حكمة أيضاً: وهي أنها لو أظهرت ـ مع أن أصحابها من الأمة ـ لكان في ذلك داع إلى الفُرقة والوحشة، وعدم الألفة التي أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقال: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١] وقال: ﴿وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا﴾ [الروم: ٣١، ٣٢]. وفي الحديث: «لا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا، وكونوا عباد الله إخواناً»[٣] وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين، وأخبر أن فساد ذات البين هي الحالقة[٤] وأنها تحلق الدين. والشريعة طافحة بهذا المعنى ويكفي فيه ما ذكره المحدثون في كتاب البر والصلة، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] الآية، أنه روي عن عائشة وأبي هريرة ـ وهذا حديث عائشة ـ قالت: قال رسول الله ﷺ: «يا عائشة! إن الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعاً، من هم؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع، وأصحاب الضلالة من هذه الأمة. يا عائشة! إن لكل ذنب توبة، ما خلا

---

(١) يناقض قولهم سابقاً إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن، فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الإسلام. ولا يخفى أن ما سبق لهم في الفروع.

(٢) أي: بالستر فيها كما في «**الاعتصام**».

(٣) رواه مسلم مع تقديم وتأخير.

(٤) «إياكم وسوء ذات البين فإنها الحالقة» رواه الترمذي.

أصحابَ الأهواء والبدع ليس لهم توبة، وأنا منهم بريء، وهم مني برءاء»[١].

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموالفة لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه، إلا أن تكون البدعة فاحشة جداً كبدعة الخوارج، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها، كما عيَّن رسول الله ﷺ الخوارج وذكرهم بعلاماتهم، حتى يعرفون ويحذر منهم ويلحق بذلك ما هو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد. وما سوى ذلك فالسكوت عن تعيينه أولى[٢]. وخرّج أبو داود[٣] عن عمر بن أبي قُرّة قال: كان حذيفة بالمدائن، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله ﷺ لأُناس من أصحابه في الغضب، فينطلق ناس ممن سمع ذلك من حذيفة، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة ء فيقول سلمان: «حذيفة أعلم بما يقول، فيرجعون إلى حذيفة فيقولون له: «قد ذكرنا قولك لسلمان، فما صدّقك ولا كذّبك» فأتى حذيفة سلمان وهو في مَبقَلة فقال: يا سلمان ما يمنعك أن تصدقني بما سمعتُ من رسول الله ﷺ؟ فقال: «إن رسول الله ﷺ يغضب فيقول لناس من أصحابه، ويرضى فيقول في الرضى لناس من أصحابه أما تنتهي حتى تُورِّث رجالاً حبّ رجال، ورجالاً بُغض رجال، وحتى توقع اختلافاً وفُرقة؟ ولقد علمت أن رسول الله ﷺ خطب فقال: «أيُّما رجل من أمتي سببتُه سبةً أو لعنته لعنة في غضبي فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يغضبون، وإنما بعثني رحمة للعالمين فأجعلها عليهم صلاة يوم القيامة» فوالله لتَنتهينَّ أو لأكتُبنَّ إلى عمر! فهذا من سلمان حسن من النظر، فهو جارٍ في مسألتنا.

فإن قيل: فالبدع باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد بهم وتقبيح ما هم عليه. فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غيرَ جائز.

فالجواب: أنَّ النبي ﷺ نبّه في الجملة[٤] عليهم إلا القليل منهم كالخوارج، ونبّه على البدع من غير تفصيل، وأن الأمة ستفترق على تلك العِدّة المذكورة، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة، ولم يصرح بالتعيين غالباً تصريحاً لقطع العذر[٥] ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس[٦] فنحن أولى بذلك معشر الأمة.

---

(١) أخرجه الترمذي، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، والطبراني، وأبو نعيم في «**الحلية**»، والبيهقي في «**الشعب**» وغيرهم، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وذكر في «**راموز الحديث**» مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ عن أحمد، والبيهقي في «**الشعب**»، والحكيم، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ عن عمر أيضاً.

(٢) قال في «**الاعتصام**» إن التعيين يكون في موطنين: **الأول**: ما أشار إليه هنا، **والثاني**: حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزينها في قلوب العوام؛ فإن ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة. ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء في زماننا هذا كبعض محرري الصحف الأسبوعية قد جمعت الخستين: بدعة غاية في الشناعة والكفر، ثم الدعوه إليها بنشرها في الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف. فلا حول ولا قوة إلا بالله.

(٣) فيما كان بين سلمان وحذيفة بالمدائن. وفي الشيخين أيضاً روايته بهذا المعنى.

(٤) أي: تنبيهاً إجمالياً لا تفصيلياً.

(٥) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله.

(٦) أي: في غالبهم كما نبه عليه. أما مثل الخوارج فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة.

وما ذكره المتقدمون[(١)] من ذلك فبحسب فحش تلك البدع، وأنها لاحقة في جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم، مع أن التعيين إذا كان بحسب الاجتهاد فهو ممكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضه، فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد والأصل ما تقدم من الستر، حتى يظهر أمرٌ فيكون له حكمه، ويبقى النظر هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل[(٢)] تحت الحديث. أم لا؟ فهو موضع اجتهاد وأيضاً فإن البِدَع المحدثة تختلف، فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال. ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التثويب بالصلاة، التي قال فيها مالِك «التثويب[(٣)] ضلال». وقد قسَّم المتقدمون البدع إلى ما هو مكروه وإلى ما هو محرم، ولو كانت عندهم على سواء لكانت قسماً واحداً. وإذا كان كذلك فالبدع التي تفترق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح، وبسبب ذلك يظهر أنها كثيرة جداً، وما في الحديث محصور؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها، أو لا تكون داخلة من حيث هي عند العلماء من قبيل المكروه[(٤)] فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع، وهذا كالمعدوم فيها، فمن هذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها.

فإن قيل[(٥)]: فالعلماء يقولون خلاف هذا، وإن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم، والقتل ومناصبة القتال إن امتنعوا، وإلا أدى ذلك إلى فساد الدين.

فالجواب: أن ذلك حكم فيهم، كما هو في سائر من تظاهر بمعصية صغيرة أو كبيرة أو دعا إليها أن يؤدّب أو يزجر، أو يقتل إن امتنع من فعل واجب أو ترك محرم؛ كما يقتل تارك الصلاة وإن كان مقرّاً، إلى ما دون ذلك؛ وإنما الكلام في تعيين أصحاب البدع من حيث هي بِدَع يشملها الحديث. فتوجهُ الأحكام شيء والتعيين للدخول تحت الحديث شيء آخر[(٦)].

---

(١) من عد أهل البدع وتعيينهم بأسمائهم وإيصال هذه الفرق إلى اثنتين وسبعين فرقة. وقوله: (إذا كان بحسب الاجتهاد) أي: كما هو الشأن في تعيين المتقدمين لهذه الفرق أي: فليس هذا التعيين جارياً مجرى الحكم الفصل. وقد عقد في «**الاعتصام**» مسألة خاصة لتعيين هذه الفرق الاثنتين والسبعين وهي المسألة السابعة من الجزء الثالث.

(٢) أي: فيكون صاحبه في النار؟ وهل دواماً أو كبقية عصاة المؤمنين؟ ويرجع ذلك إلى درجة البدعة وكونها مكفرة أو لا، وكونها صغيرة أو كبيرة.

(٣) قال المؤلف في «**الاعتصام**»: (وقد فسر التثويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والإقامة: قد قامت الصلاة، حي على الفلاح! وهذا نظير قولهم عندنا: الصلاة رحمكم الله. وقيل: إنما عنى بذلك قول المؤذن في أذانه: حي على خير العمل! لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة) ا هـ يعني وأما جملة (الصلاة خير من النوم) في أذان الصبح فهي مطلوبة داخلة في جمل الأذان المشروعة.

(٤) أي: فلا تدخل في الحديث الذي يجعل صاحب البدعة في النار.

(٥) ترق في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناصبة القتال وجوابه فيما سبق يمنع التعيين. وكذلك هنا حيث يقول إن دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر.

(٦) أي: فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر.

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجملة، وعلامات أيضاً في التفصيل.

فأما علامات الجملة فثلاث:

إحداها: الفُرقة التي نبّه عليها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وغير ذلك من الأدلة.

قال بعض المفسرين: صاروا فرقاً لاتّباع أهوائهم، وبمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا، وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا﴾ [الأنعام: ١٥٩] ثم برّأه الله منهم بقوله: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وهم أصحاب البدع والكلام فيما لم يأذن اللّهُ فيه ولا رسوله. قال: ووجدنا أصحاب رسول الله ﷺ مِن بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا ولم يصيروا شيعاً؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنّة فيما لم يجدوا فيه نصاً، واختلفت في ذلك أقوالهم، فصاروا محمودين، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به؛ كاختلاف أبي بكر وعمر وزيد في الجد مع الأم[١]، وقول عمر وعلي في أمهات[٢] الأولاد، وخلافهم في الفريضة المشتركة[٣]، وخلافهم في الطلاق[٤] قبل النكاح، وفي البيوع، وغير ذلك مما اختلفوا فيه، وكانوا مع هذا أهلَ مودة وتناصح، أخوّةُ الإسلام فيما بينهم قائمة. فلما حدثت المرذية[٥] التي حذر منها رسول الله ﷺ، وظهرتِ العداوات، وتحزب أهلها فصاروا شيعاً، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدَثة التي ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه.

قال: فكل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوةً ولا بغضاءَ ولا فُرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز[٦] والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء، وأنها التي عَنِي رسولُ الله ﷺ بتفسير الآية، وهي قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقد تقدمت؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]. فإذا اختلفوا وتقاطعوا كان ذلك لحدثٍ أحدثوه من اتباع الهوى. هذا ما قالوه. وهو ظاهر في أن الإسلام يدعو إلى الألفة

---

(١) لعله (مع الأخوة).

(٢) أي: في جواز بيعهن كما هو رأي بعض من كبار الصحابة. أو عدم جوازه كما هو رأي الجمهور.

(٣) أي: التي ورد فيها (هب أبانا كان حجراً في اليم).

(٤) أي: تعليق الطلاق على النكاح كأن يقول: إن تزوجت فلانة فهي طالق وفيها الأقوال الثلاثة لمالك وأبي حنيفة والشافعي.

(٥) الذي في «**الاعتصام**» بالدال المهملة. وكل له وجه فإن الأهواء موقعة في الهلاك والردى، كما أنها مرذية جالبة للأرذاء والمضعفات.

(٦) وهو التعاير، فكل فرقة تعير غيرها بالمروق وتسمي غيرها باسم ولقب تكرهه.

والتحاب والتراحم والتعاطف؛ فكل رأي أدى إلى خلاف ذلك فخارج عن الدين.

وهذه الخاصية موجودة في كل فرقة من تلك الفرق[١] ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: «يقتُلون أهلَ الإسلام ويَدَعُونَ أهلَ الأوثان»[٢] وأي فُرقة توازي هذا إلا الفُرقة التي[٣] بين أهل الإسلام وأهل الكفر. وهكذا تجد الأمر في سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم.

والخاصية الثانية: هي التي نبه عليها قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ﴾ [آل عمران: ٧] الآية، فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق ممن شأنهم اتباع المتشابهات، وقد تبيَّن معناه. وقال عليه الصلاة والسلام: «فإذا رأيتم الذين يتَّبعون ما تَشابه منه فأولئك الذين سَمَّى الله، فاحذَرُوهم»[٤].

والخاصية الثالثة[٥]: اتباع الهوى، وهي التي نبّه عليها قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ﴾ [آل عمران: ٧] وهو الميل عن الحق اتباعاً للهوى، وقوله: ﴿وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠] وقوله: ﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ﴾ [الجاثية: ٢٣] الآية.

إلا أن هذه الخاصية راجعة إلى كل أحد في خاصة نفسه؛ لأنها أمر باطن، فلا يعرفها غير صاحبها، إلا أن يكون عليها دليل في الظاهر. والتي قبلها راجعة إلى العلماء الراسخين في العلم؛ لأن بيان المحكم والمتشابه راجع إليهم، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها. والتي قبلها تعم جميع العقلاء من أهل الإسلام، لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم، وبمعرفته يعرف أهله.

وأما العلامات التفصيلية في فرقة فقد نُبِّه عليها وأشير إليها، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] إلى قوله: ﴿وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا﴾ [النساء: ٦٠] وقوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١١٦، ١١٧] الآية، وقوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥] إلى آخرها! وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامٗا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامٗا﴾ [التوبة: ٣٧] الآية، وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطۡعِمُ مَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطۡعَمَهُۥٓ﴾ [يس: ٤٧] الآية! وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ﴾ [الحج: ١١] إلى آخر الآيتين، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا

---

(١) أي: المضمنة في الحديث كما في «**الاعتصام**».

(٢) تقدم.

(٣) أي: هم وإن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد، ويصلون، ويزعمون أنهم مسلمون إلا أن خاصيتهم التي ذكرها الحديث تجعل فرقتهم عن المسلمين لا يوازيها إلا فرقة الكفار عن المسلمين، فلا فرق بينهم وبين الكفار في الواقع، فكلمة (إلا) لازمة وإن كانت عبارة «**الاعتصام**» بدونها ولكني ما رأيت كتاباً في مثل تحريف طبعة «**الاعتصام**» الحالية.

(٤) تقدم.

(٥) يراجع الكلام في الخواص الثلاث في «**الاعتصام**» في المسألة الثامنة من الجزء الثالث ليزيد اتضاحاً.

تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ [المائدة: ١٠١] إلى قوله: ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] وقوله: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَـٰدَهُمْ سَفَهًۢا﴾ [الأنعام: ١٤٠] الآية، وقوله: ﴿ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٣] إلى قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٤] إلى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الحكيم.

وكذلك في الحديث، كقوله: «إن الله لا يَقبضُ العلم انتزاعاً يَنتزِعهُ من الناس ولكن يقبضُ العلماءَ، حتى إذا لم يَترُكْ عالماً اتخذ الناسُ رؤساء جهالاً فسُئِلوا فأفتَوا بغير علم فضَلُّوا وأضَلوا»[١] وكذلك ما تقدم ذكره في قسم زلّة العالِم وغيره مما في الأحاديث المختصة بهذا المعنى. وإنما نبه عليها لتنبيه الشرع عليها ولم يصرِّح بها على الإطلاق[٢] لما تقدم ذكره. فمن تهدّى إليها فذاك، وإلا فلا عليه أن لا يعلمَها. والله الموفق للصواب.

فصل

ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذلك ينقسم: فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة. ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص.

ومن ذلك: تعيين هذه الفرق، فإنه وإن كان حقاً فقد يثير فتنة، كما تبين تقريره، فيكون من تلك الجهة ممنوعاً بثه.

ومن ذلك: علم المتشابهات والكلام فيها، فإن الله ذم من اتبعها، فإذا ذكرت وعرضت للكلام فيها فربما أدى ذلك إلى ما هو مستغنى عنه. وقد جاء في الحديث عن علي: «حدِّثوا الناسَ بما يفهمون. أتريدون أن يكذَّبَ الله ورسوله»[٣].

وفي الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال: يا معاذُ تدري ما حقُّ الله على العباد؟ وما حق العباد على الله؟ الحديث! إلى أن قال: قلت يا رسول أفلا أُبشِّرُ الناس؟ قال: «لا تُبشِّرُهم فيتكلوا»[٤] وفي حديث آخر[٥] عن معاذ في مثله قال: يا رسول الله أفلا أخبر بها فيستبشروا؟ فقال: «إذاً يتكلوا» قال أنس: فأخبر بها معاذ عند موته تأثُّماً[٦]. ونحو من هذا عن

---

(١) تقدم.

(٢) تصريحاً يعين أصحابها تعييناً تاماً بالأسماء والألقاب.

(٣) رواه في «**الجامع الصغير**» بلفظ: «حدثوا الناس بما يعرفون» الخ عن الديلمي في «**مسند الفردوس**» عن علي مرفوعاً قال العزيزي شارحه: وهو في البخاري موقوف عليه، وإسناد المرفوع واه، بل قيل موضوع.

(٤) و(٥) رواهما مسلم.

(٦) كان معاذ بين عاملين: النهي عن كتمان العلم بإطلاق، والنهي عن تبليغ هذه المسألة من الرسول ﷺ. فلعله فهم عند موته أن النهي لم يكن تحتيماً أو النهي في حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمة. ويدل عليه حديث عمر بعده فإن قوله فيه: (فخلهم) بعد الإذن لأبي هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن في الأمر فسحة بين الفعل والترك، وأن المصلحة الشرعية لا تتنافى معهما. على أنه يمكن أن ينازع في إفادة قوله ﷺ: (فخلهم) للنهي المطلق عن تبليغ هذه المسألة.

عمر بن الخطاب مع أبي هريرة؛ انظره في كتاب «**مسلم**» و«**البخاري**» فإنه قال فيه عمر: «يا رسولَ الله بأبي أنت وأمي، أبعثت أبا هريرةَ بنعليك: من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً به[١] قلبه بشَّره بالجنة؟ قال نعم، قال: فلا تفعل فإني أخشى أن يتكل الناس عليها فخلِّهم يعملون. فقال رسول الله ﷺ: «فخلِّهم».

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمٰن بن عوف قال: لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل فقال: «إن فلاناً يقول: لو مات أمير المؤمنين لبايعنا فلاناً فقال عمر: لأقومَنّ العشِيّةَ فأحذِّر هؤلاء الرهطَ الذين يريدون يغضبونهم» قلت: لا تفعل، فإن الموسم يجمع رَعاعَ الناس ويغلبون على مجلسك، فأخاف أن لا ينزلها على وجهها، فيطيروا بها كلَّ مطير، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة، ودار السنَّة، فتلخص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، ويحفظوا مقالتك ويُنزلوها على وجهها» فقال: «والله لأقومنَّ في أول مَقام أقومه بالمدينة» الحديث.

ومنه: حديث[٢] سلمان مع حذيفة، وقد تقدم.

ومنه: أن لا يذكر للمبتدىء من العلم ما هو خط المنتهى، بل يربَّى بصغار العلم قبل كباره. وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه، كما ذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة[٣] الدور في الطلاق، لما يؤدي إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق، وهو مفسدة.

ومن ذلك: سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحِكم التشريعات، وإن كان لها علل صحيحة وحِكم مستقيمة. ولذلك أنكرت عائشة على من قالت: لِمَ تقضي الحائض الصوم ولا تقضي الصلاة؟ وقالت لها: أحرورية أنت؟ وقد ضرب عمر بن الخطاب صبيغاً وشرَّد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل، وربما أوقع خيالاً وفتنة وإن كان صحيحاً. وتلا قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾ [عبس: ٣١] فقال: هذه الفاكهة فما الأبُّ؟ ثم قال: ما أُمرنا بهذا إلى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم يبث وينشر وإن كان حقاً. وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلماً ما تكلَّم فيها ولا حدَّث بها، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، وأخبر عمن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك.

فتنبه لهذا المعنى.

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن

---

(١) لفظ مسلم: (مستعيناً بها). (٢) تقدم.

(٣) صورتها أن يقول لزوجته، إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثاً. نص الشافعية على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال:

(١) لا يقع شيء للدور وهو منسوب لابن سريج عندهم، وتنبه كتبهم على ضعفه.

(٢) يقع الثلاث.

(٣) يقع المعلق عليه وهو المفتى به.

قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية.

فصل

هذه الفِرقُ وإن كانت على ما هي عليه من الضلال فلم تخرج عن الأمة ودلَّ على ذلك قوله: «تفترِقُ أُمّتي» فإنه لو كانت ببدعتها تخرجُ من الأمة لم يضفها إليها. وقد جاء في الخوارج: «في هذه الأمة كذا» فأتى «بفي[١]» المقتضية أنها فيها وفي جملتها. وقال في الحديث[٢]: «وتَتمارى في الفُوق» ولو كانوا خارجين من الأمة لم يقع تَمارٍ[٣] في كفرهم، ولقال: إنهم كفروا بعد إسلامهم.

فإن قيل: فقد اختلف العلماء في تكفير أهل البدع، كالخوارج[٤] والقَدَرية[٥] وغيرهما.

---

(١) مجرد ذكر (في) أو (من) كما في بعض الأحاديث لا يقتضي بقاءهم في أمة الإجابة. ألا ترى ما ورد في حديث مسلم: «وسيكون في أمتي ثلاثون كذاباً كلهم يدعي أنه نبي وأنه خاتم النبيين» فهذه الظرفية في الحديث وما ماثلها فيما هو صريح في الكفر لا يصح أن يستدل بها. وأيضاً فإن أبا سعيد الخدري في روايته يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: «يخرج في هذه الأمة ـ ولم يقل منها ـ قوم تحقرون صلاتكم» الخ قال ابن حجر: لم تختلف الطرق على أبي سعيد في ذلك. قال النووي: وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الألفاظ، وفيه إشارة من أبي سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الأمة، ولكن المؤلف رآه دليلاً لكونهم منها؛ والفرق جسيم إلا أن يقال أمة الدعوة لا أمة الإجابة، ولكن هذا بعيد عن غرضه، ولا تترتب عليه فائدة.

(٢) أي: حديث البخاري «فيتمارى في الفوقة» قال ابن حجر: الفوقة تذكر وتؤنث، أي يتشكك: هل بقي فيها من الدم شيء؟ قال ابن بطال: ذهب جمهور العلماء إلى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين، لقوله: «يتمارى في الفوق» لأن التماري من الشك، وإذا وقع الشك ـ يعني في التمثيل ـ لم يقطع عليهم بالخروج من الإسلام، لأن من ثبت له عقد الإسلام بيقين لم يخرج عنه إلا بيقين. ورد هذا برواية «سبق الفرث والدم» والجميع بينهما أنه شك أو لا، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم شيء.

(٣) أي: التماري في الكفر الممثل له في الحديث بالتماري في الفوق: هل علق به أثر من الفرث والدم؟

(٤) قال الخطابي: أجمع المسلمون على عد الخوارج ـ مع ضلالتهم ـ فرقة إسلامية أجازوا شهادتهم وأكل ذبيحتها ومناكحتها اهـ. لكن المؤلف نقل عنهم في هذه المسألة ما لا شك في كفرهم به: من إنكار سورة يوسف، وبعث نبي بعد محمد وغير ذلك؟ فالذي ينبغي التعويل عليه في هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج التي ذكرت في «**الاعتصام**» وتعليقاته. فمن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة، كمن يقول ببعث نبي أو ينكر سورة يوسف وغير ذلك من الشناعات المنقولة عنهم فهؤلاء كفار يقيناً، ومن كان منهم باغياً قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصي والكبائر ما لم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته. أما نقل الخطابي الإجماع فلا يصح أن يحمل على الإطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكام الكفار ـ ثم رأيت في «**فتح الباري**» على البخاري في باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم، ورأيت فيه ما يوافق ما رأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم، فإنهم طوائف: غلاة، وغيرهم.

(٥) هم الذين يقولون: الخير من الله والشر من الإنسان وأن الله لا يريد أفعال العصاة. سماهم الرسول صلوات الله عليه مجوس هذه الأمة، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم.

فالجواب: أنه ليس في النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام؛ والأصل بقاؤه حتى يدل دليل على خلافه. وإذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذاً من تلك الفرق؛ بل الفرقُ من[١] لم تؤدهم بدعتهم إلى الكفر، وإنما أبقت عليهم من أوصاف الإسلام ما دخلوا به في أهله: والأمر[٢] بالقتل في حديث الخوارج لا يدلُّ على الكفر؛ إذ للقتل أسبابٌ غير الكفر، كقتل المحارب والفئة الباغية بغير تأويل، وما أشبه ذلك. فالحق أن لا يحكم بكفر مَن هذا سبيلُه. وبهذا كله يتبين أن التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ وأنه أمر اجتهادي لا قطع فيه، إلا ما دل عليه الدليل القاطع للعذر، وما أعزَّ وجودَ مثله!

المسألة العاشرة

النظر في مآلات[٣] الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين. بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل[٤] مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة[٥] فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد؛ إلا أنه عذبُ المذاق، محمودُ الغِب جارٍ على مقاصد الشريعة.

والدليل على صحته أمور:

أحدها[٦]: أن التكاليف ـ كما تقدم ـ مشروعة لمصالح العباد؛ ومصالح العباد إما دنيوية،

---

(١) من أين هذا، وقد قال: (كلهم في النار) والحديث يحتمل التأبيد والتوقيت، ولم يقطع المؤلف بأحدهما في «**الاعتصام**» في المسألة الثامنة من الجزء الثالث.

(٢) الوارد في حديث علي، أخرجه الشيخان وغيرهما.

(٣) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الأسباب حيث يقول: (وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات) أي: فالشارع إنما شرع الأسباب لأجل المسببات، أي: لتحصل المصلحة المسببة أو تدرأ المفسدة المسببة. قوله: (موافقة أو مخالفة) أي: مأذوناً فيها أو منهياً عنها وهذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الأسباب حيث يقول: (يلزم من تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات والقصد إليها بل المقصود الجريان تحت الأحكام الموضوعة) فلكل منها مقام، وهو ما يشير إليه هنا بقوله بعد: (ومر الجمع بين المطلبين) إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد، ورتب عليه قوله: (وهو مجال للمجتهد) وقال بعد: (وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة. وأما المسألة على الخصوص فكثير) ويؤخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة. فاستدل على الإجمال واعتبار المآل في ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالأدلة الآتية.

(٤) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآتي بعده وأصله (فقد يكون).

(٥) أي: أو درء المفسدة ومثله يقال فيما بعده، حسبما يناسب كلاً منهما لتكميل المقام.

(٦) هذا يرجع إلى الدليل الثاني من أدلة المسألة الرابعة في الأسباب التي تتفق في المآل مع هذه المسألة، غايته أن الكلام هناك كان في وضع الشارع، وهنا في لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك وأيضاً هنا زيادة الخصوص =

وإما أخروية. أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. وأما الدنيوية فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدماتٌ لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب: وهو معنى النظر في المآلات.

لا يقال: إنه قد مرّ في كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب.

لأنا نقول: وتقدم أيضاً أنه لا بد من اعتبار المسببات في الأسباب، ومرّ الكلام في ذلك والجمع بين المطلبين، ومسألتنا من الثاني لا من الأول، لأنها راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات في الأسباب. وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب.

والثاني: أن مآلات الأعمال إنما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة فإن اعتبرت فهو المطلوب؛ وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع[١] مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد. وأيضاً[٢] فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق.

والثالث[٣]: الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١﴾ [البقرة: ٢١]. وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]. وقوله: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ﴾ [البقرة: ١٨٨] الآية، وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨] الآية، وقوله: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [النساء: ١٦٥] الآية، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡ﴾ [المائدة: ٢١٦] الآية، وقوله: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة[٤].

= الذي قرره بعد وأشرنا إليه وإلى أنه هو المهم عنده الذي سيفرع عليه قواعد الفصل الآتي ولم يتوصل للدليل هنا إلا بعد توسيطه الأسباب والمسببات، وجعل المآلات هنا هي المسببات التي تقدمت هناك. وقوله: (هي مقصودة للشارع) أي بدليل ما سبق في المسألة الرابعة.

(١) أي: يعتد بها ويلتفت إليها باعتبارها مصلحة.

(٢) مفرع على ما قبله. وقوله: (ألا نتطلب) أي: لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة، بل قد تحصل مصلحة اتفاقاً، وقد لا تحصل؛ فإن هذا الذي يتفرع على قوله: (أمكن أن يكون) الخ.

(٣) وهذا بعينه هو الدليل الذي عول في كون الشريعة وضعت المصالح العباد في أول كتاب المقاصد، وساق هناك ضعف هذه الآيات، وقال: المقصود هو التنبيه ونحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة.

(٤) أي: بقطع النظر عن كونه فيه للعمل مآلان متعارضان يحتاجان إلى كد من المجتهدين ليترجح الطلب أو النهي =

وأما في المسألة على الخصوص فكثير؛ فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقُه: «أخاف[١] أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»[٢] وقوله: «لولا قومُك حديثٌ عهدهُم بكفرٍ لأسّست البيتَ على قواعد إبراهيم»[٣] بمقتضى[٤] هذا أفتى مالكٌ الأميرَ حين أراد أن يرد البيتَ على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله. هذا معنى الكلام دون لفظه. وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي ﷺ بتركه حتى يتم بوله وقال: «لا تُزْرِمُوه»[٥]. وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الانقطاع. وجميع ما مرَّ في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلّة الدالة على سد الذرائع كلها، فإن غالبها تذرّعٌ بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع. والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها، فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع. ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها. قال ابن العربي حين أخذ في تقرير هذه المسألة: اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفق عليها بين العلماء فافهموها وادخروها.

فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

منها قاعدة الذرائع: التي حكّمها مالِك في أكثر[٦] أبواب الفقه؛ لأن فيها المصلحة وفيها:

= الذي يتطلبه أحد المآلين، وقوله: (وهذا مما فيه) الخ يصح توجهه للأدلة الثلاثة السابقة. وربما فهم من كلامه أنه ليس في الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص، مع أن آية ﴿ولا تسبوا﴾ [الأنعام: ١٠٨] الخ فيها هذا الخصوص، لأن سبب الأوثان سبب في تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك وإذلال أهله، ولكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم لله ـ وملء ما بين السماوات والأرض سباً في الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة في شأن الرب سبحانه ـ نهى عن هذا العمل المؤدي إليه مع كونه سبباً في مصلحة ومأذوناً فيه لولا هذا المآل.

(١) فموجب القتل حاصل: وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسعي في إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون بل كانوا أضر على الإسلام من المشركين؛ فقتلهم درء لمفسدة حياتهم، ولكن المآل الآخر ـ وهو هذه التهمة التي تبعد الطمأنينة عن مريدي الإسلام ـ أشد ضرراً على الإسلام من بقائهم. وعليك بالنظر في باقي الأمثلة.

(٢) تقدم. (٣) تقدم.

(٤) أي: من مراعاة القاعدة هنا، وإن كان المآل أمراً آخر غير ما في الحديث لا أنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رده للقواعد ـ مع كونه مصلحة ـ خشية المفسدة، ولا يخفى أن المصلحة المتروكة فيهما محققة، والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة، ومع ذلك رجحت.

(٥) «بينا نحن في المسجد مع رسول الله ﷺ إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله ﷺ مه مه فقال رسول الله ﷺ: لا تزرموه، دعوه، فتركوه حتى بال ثم إن رسول الله ﷺ دعاه فقال له: إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول والقذر، إنما هي لذكر الله تعالى والصلاة وقراءة القرآن. وأمر رجلاً من القوم فجاء بدلو من ماء فشنّه عليه» أخرجه الشيخان وهذا لفظهما والنسائي «**تيسير**».

(٦) مثل لها في «**أعلام الموقعين**» بتسعة وتسعين مثالاً، وقال إن سد الذرائع ربع التكليف، لأنه إما أمر أو نهي، والأول: مقصود لنفسه أو وسيلة إليه والمنهى عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه. فصار سد الذرائع المفضية إلى =

المفسدة، ولا يخفى أن المصلحة المتروكة فيهما محققة، والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة. ومع ذلك رجحت حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط[1] أن يظهر لذلك قصد ويكثر[2] في الناس بمقتضى العادة.

ومَن أسقط حكم الذرائع كالشافعي[3] فإنه اعتبر المآل أيضاً؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع.

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سبّ الأصنام حيث يكون سبباً في سبّ الله، عملاً

= الحرام ربع الدين. وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة الذرائع، ثم ذكرها في مسألة الحيل بعد ذلك، وقال: إن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فالشارع بسد الطريق إليها بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة فأين من يمنع الجائز خشية الوقوع في المحرم ممن يعمل الحيلة في التوصل إليه؟ ثم قال بعد ذلك: ومن يبطل الحيلة كبيع العينة ـ يعني كصورة البيع المذكور هنا ـ يبطل العقد الأول. بلا تردد: بعضهم يجعل الخلاف في العقد الثاني ويصحح الأول. وعلى هذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل ـ ا هـ.

ولعل ذلك لأن الحيلة تكونت من مجموع العقدين، ولكن الذريعة إنما جاءت بالعقد الثاني. فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة، وإن كان يظهر في الفرق أيضاً أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة والحيلة لا بد من قصدها للتخلص من المحرم. والحيلة تجري في العقود خاصة، والذريعة أعم. وتعريف المؤلف للذريعة يجعلها شاملة للحيل بتعريفها الآتي له، فيكون كل ما ذكرناه فارقاً بينهما، وقد أشبع الكلام في وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم في هذا الكتاب رحمه الله.

(١) والصورة المذكورة من بيوع الآجال التي قد يظهر فيها قصد المتبايعين لهذا الممنوع، وقد لا يظهر، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضى العادة، فذلك قالوا إن السلف الذي يؤدي إلى منفعة المسلف ممنوع ولو لم يقصد منفعة المسلف، لأنه كثير القصد من الناس عادة، فلا تنافي بين شرطيته للقصد وقول المالكية إنه ممنوع ولو لم يقصد بالفعل، فالمظنة كافية عندهم، بخلاف ما قل قصده لضعف التهمة كضمان بجعل كأن يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشتري منه عند الأجل أو دونه أحدهما بدينار، فيجوز ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد الثوبين له عند الأجل في مقابلة الثوب الآخر ـ مع أن الضمان لا يكون إلا لله ـ لقلة قصد الناس لمثله.

(٢) عبارة المالكية يمنع ما أدى لممنوع يكثر قصده للمتبايعين ولو لم يقصد بالفعل وبالتطبيق عليها يكون عطف قوله: (ويكثر) على قوله: (يظهر لذلك قصد) عطف تفسير، وكأنه قال تصويراً لذلك: بأن يكثر الخ. فهذه الكثرة هي الضابط والمظنة، ومقابله ما لا يكثر فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجعل.

(٣) قال في «**الأعلام**»: وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة إلا أن له مأخذاً آخر في منع العينة؟ وهي الصورة المذكورة هنا، لأن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول فيصير الثاني مبنياً عليه ا هـ. يعني فليس للبائع الأول أن يشتري شيئاً ممن لم يتملكه فالثاني فاسد، ورجع إلى خمسة في عشرة لأجل، وهو ربا فضل ونساء معاً.

بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها. وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعي إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال، إلا أنه لا يَتَّهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع. ومالِك يَتَّهم بسبب ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد إلى الممنوع. فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر(١).

ومنها قاعدة الحيل: فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمآل العمل فيها خرمُ(٢) قواعد الشريعة في الواقع؛ كالواهب ماله عند رأس(٣) الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة. ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية.

ومَن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً، لكن على حكم الانفراد؛ فإن الهبة على أي قصد كانت مبطلةٌ لإيجاب الزكاة، كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداءِ الدَّين منه، وشراء العروض به وغيرها مما لا تجب فيه زكاة. وهذا الإبطال صحيح جائز؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق. لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم؛ فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع، لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً، ولا يقول بهذا واحد منهم.

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما إلى مجرد إحراز النفس والمال كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك. وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل، والخلاف إنما وقع في أمر آخر(٤).

---

(١) هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط في الأنواع كما سبقت أمثلته فمالك يجعل وجود اللغو في البيعة المتوسطة دليلاً على قصد التوسل الممنوع، والشافعي يزيد في المناط دليلاً أخص من هذا. فلو صورت المسألة بأنه ـ باع له حيواناً بعشرة لأجل، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان، فوجد المبيع معروضاً في السوق وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير فاشتراه بخمسة نقداً، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع، ولكنه بيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد، كما قال الدردير في «**شرحه الصغير**» وقال ابن رشد: إنه لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع. يعني: وإنما ذلك الفساد لاطراد حكم الحاكم فقط.

(٢) جعل المفسدة في الحيل خرم قواعد الشريعة خاصة كإبطال الزكاة وهدمها بالكلية ولا يخفى أنه ممنوع والهبة ذريعة إليه فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لهما.

(٣) المراد به قرب نهاية الحول أما بعد تمام الحول فقد وجبت الزكاة ولا تفيد الحيلة وقبل تمامه اختلف محمد وأبو يوسف في استهلاك النصاب تحليلاً لدفع الوجوب، كأن أخرجه عن ملكه.فقال الثاني: لا يكره ذلك، لأنه امتناع عن الوجوب لا إبطال لحق الغير. وقال الأول: يكره لأن فيه اضراراً بالفقراء وإبطالاً لحقهم مآلاً فكلام المؤلف مبني على رأي محمد وأنه إذا قصدت الحيلة بإبطال الحكم صريحاً يكون ممنوعاً.

(٤) وهو تحقيق المناط كما سبق في سد الذرائع.

ومنها قاعدة مراعاة[(١)] الخلاف: وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها؛ كالغصب مثلاً إذا وقع، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفي حقه، لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف؛ فإذا طولب الغاصب بأداء ما غصب[(٢)] أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادةٍ صحّ، فلو قُصد فيه حملٌ على الغاصب لم يلزم؛ لأن العدل هو المطلوب ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة. وكذلك الزاني إذا حدّ لا يزاد[(٣)] عليه بسبب جنايته؛ لأنه ظلم له. وكونه جانياً لا يَجنِي عليه زائداً على الحد الموازي لجنايته، إلى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدي[(٤)]، أخذاً من قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وقوله: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] ونحو ذلك.

وإذا[(٥)] ثبت هذا فمن واقعَ منهياً عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائدٌ على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤدٍ إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك[(٦)] وما فعل من ذلك، أو نجيز[(٧)] ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً إلى أن ذلك الواقع واقعَ المكلفُ فيه دليلاً على الجملة، وإن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي،

---

(١) مثاله استحقاق المرأة المهر، وكذا الميراث مثلاً، عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولي. فمالك ـ مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولي ـ يراعي في ذلك الخلاف عند ما ينظر فيما ترتب بعد الوقوع؛ فيقول إن المكلف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي إلى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذلك القول. وهذا منه مبني على مراعاة المآل في نظر الشارع فالمراد مراعاة الخلاف بين المجتهدين، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد، ليقر فعلاً حصل منهياً عنه على القول الراجح عنده، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله. وذلك نظر إلى المآل وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي، فينظر المجتهد في هذا المآل، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد، لولا المآل الطارىء بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتقد ضعفه. ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثيله بالغصب والزنا فمن باب التمهيد والتوطئة لغرضه، ولا يتعلق به مقصوده.

(٢) إن كان بقي على حاله لم يتغير وقوله: (أو قيمته) أي إن تغير في غير المثلي وقوله: (أو مثله) أي إن تغير وهو مثلي وقوله: (من غير زيادة) مفهومه أن الحمل عليه الزيادة لا يصح، بأن كان غزلاً فنسجه الغاصب أو سبيكة فصكها نقوداً فليس للغاصب أخذه، بل له القيمة فقط.

(٣) أي: فلا يلزم بسكنى المزني بها مدة الاستبراء، ولا بنفقتها كذلك، ولا بإرضاع ولدها من الزنا ونفقته وهكذا لأن هذه زيادة عن الحد الذي رآه الشارع.

(٤) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزاء العدوان لا نفس العدوان.

(٥) من هذا يفهم أن الكلام في الغصب والزنا تمهيد، ليقاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف فكأنه يقول إذا كان ما وقع ممنوعاً باتفاق لا يصح أن يكون سبباً للحيف، فما وقع ممنوعاً عند المجتهد مخالفاً لغيره في منعه من باب أولى أن يراعي دليل صحته وإن كان مرجوحاً عند هذا المجتهد، فلا يكون سبباً للحيف بل ينظر للأمر الواقع وللمآل.

(٦) أي: كما في مثال البائل الآتي.

(٧) أي: كما يأتي في الأنكحة الفاسدة قبل الدخول، المصححة بعد الدخول.

فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن من القرائن المرجحة؛ كما وقع التنبيه عليه[١] في حديث[٢] تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وحديث[٣] قتل المنافقين، وحديث[٤] البائل في المسجد؛ فإن النبي ﷺ أمر بتركه حتى يُتم بوله، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه، ولحدَثَ عليه من ذلك داءٌ في بدنه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر، وبأنه ينجس موضعين وإذا ترك فالذي ينجسه موضع واحد. وفي الحديث: «أيُّما امرأةٌ نُكِحَتْ بغير إذن وليِّها فنكاحُها باطلٌ باطلٌ ـ ثم قال: فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحلّ منها»[٥] وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد. وإجراؤهم النكاح الفاسد مُجرَى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليلٌ على الحكم بصحته على الجملة؛ وإلا كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق. فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد[٦] الدخول، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح.

وهذا كله نظرٌ إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد.

ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌ مرجِّحٌ تقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران: «**نظر**» من جهة مخالفته للأمر والنهي. وهذا يقتضي الإبطال «**ونظر**» من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة؛ لأنه داخلٌ مداخل أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله. وهكذا لو تعمَّد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام؛ لأنه مسلم لم يعاند الشارع، بل اتبع شهوته غافلاً عما عليه في ذلك؛ ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ [النساء: ١٧] الآية، وقالوا إن المسلم لا يعصي إلا وهو جاهل، فجرى عليه حكم الجاهل، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح، فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوي أو يزيد، فإذ ذاك لا نظر في المسألة؛ مع[٧] أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل. وهو المطلوب.

---

(١) أي: على الترك أو التصحيح وإن لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف لأن المواضع الثلاثة ليست منه. وإنما هي مما وقع مخالفاً للمطلوب وترك كما في بناء البيت على غير قواعد إبراهيم، أو وقع منهياً عنه قطعاً كمسألة البائل في المسجد وكترك قتل الكافر المنافق المؤذي للمسلمين، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة.

(٢) و (٣) و (٤) تقدمت.

(٥) رواه في «**نيل الأوطار**» عن أبي داود الطيالسي.

(٦) أي: كما في الأنكحة الفاسدة للصداق كأن نقص عن ربع دينار أو جعل الصداق خمراً أو إنساناً حراً أو وقع العقد على إسقاطه رأساً فإنه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتمه في الصورة الأولى وفي غيرها مطلقاً وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسخ بناء على الخلاف في الصداق داخل المذهب وخارجه.

(٧) أي: فلم يخالف القاعدة حينئذ.

(ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان)[1] وهو ـ في مذهب مالِك ـ الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهِّيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك. وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج. وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي. وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة؛ كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من الرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ومثله بيع العَرِيَّة بخِرصها تمراً؛ فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعرِي والمُعرَى. ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلةً لمنع الإعراء؛ كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه. ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه. ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض،

---

(١) لهم في الاستحسان عبارات: **منها**: أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى. **ومنها**: تخصيص قياس بأقوى منه. وعلى هذين لا يخالف فيه أحد، إلا أنه ليس دليلاً شرعياً زائداً. **ومنها**: دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه فباطل أن يكون دليلاً، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس بزائد عن الأدلة. **ومنها**: العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس. كدخول الحمَّام، والشرب من السقَّاء، مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء. فقيل عليه: إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فإجماع، وإن كانت غير عادة فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبتت حجيته فقد ثبت بذلك كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس. وبه تعلم ما في قوله: (هذا نمط من الأدلة الخ) وقوله: (وله في الشرع أمثلة الخ) الذي يفيد ظاهره أن هذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذ هي ثابتة بالنص، وأما إن كان شيئاً آخر لم تثبت حجيته فهو مردود. قال الباجي: الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين. كتخصيص بيع رطب العرايا من منع الرطب بالتمر. قال: وهذا هو الدليل، فإن سموه استحساناً فلا مشاحة في التسمية قال ابن الأنباري: الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس. ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلفت ورثته في الإمضاء والرد، قال أشهب القياس الفسخ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضي نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه. قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان مختلف فيه وتبعه على ذلك من بعده.

والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة.

هذا نمط من الأدلّة الدالّة على صحة القول بهذه القاعدة، وعليها بنى[١] مالِك وأصحابه.

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه إيثار[٢] ترك مقتضى الدليل. على طريق الاستثناء والترخص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته. ثم جعله أقساماً: فمنه ترك الدليل للعرف؛ كرد الأيمان إلى العرف. وتركه إلى المصلحة؛ كتضمين الأجير المشترك، أو تركه للإجماع؛ كإيجاب الغرم على من قط ذنب بغلة القاضي. وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق؛ كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة، وإجازة بيع وصرف في اليسير. وقال في «**أحكام القرآن**»: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل[٣] بأقوى الدليلين فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، مِن ظاهر أو معنى. ويستحسن مالِك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً. وهذا الذي قال هو نظر[٤] في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام.

---

(١) أي: فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية، فبنى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها، سموه بالاستحسان فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوصة الأدلة.

(٢) يجيء فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت في زمنه ﷺ فالدليل السنة، وإن كانت في عهد الصحابة الخ.

(٣) إن كان المراد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأي دليل كان فيصح أن يدخله الخلاف الذي أشار إليه بعد. فمالك يخصص بالمصلحة ـ أي بدليل المصالح المرسلة الذي يقول هو به. ويخالفه فيه أكثر الأصوليين ـ وأبو حنيفة يخصص العام والقياس بخبر الواحد. وكل منهما يرى صحة القياس الذي نقضت علته ونقضها هو ابداء الوصف المدعي عليته في المحل بدون وجود الحكم فيه، ويعبر عنه بتخصيص الوصف. كقول الشافعي: فيمن لم يبيت النية: الصوم تعرى أوله عنها فلا يصح. فجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها. فيقول الحنفي تنتقض العلة بصوم التطوع. فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطلان. قال الأصوليون: إن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدح في القياس. وذلك بأن كان ناقضاً لجميع العلل، مخالفاً للقياس في جميع المذاهب كبيع الرطب في العرية فإنه ناقض لعلة حرمة الربا، التي هي الطعم أو القوت أو الكيل أو المال. ولا زائد على هذه الأربعة، وكل منها موجود في بيع العرايا المذكور، ولم يحرم هذا البيع فيها والإجماع على أن العلة لا تخرج عنها، فدلالته على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية وأما إن لم يكن وارداً على طريق الاستثناء ففيه أربعة أقوال: **أولها**: يقدح في العلة ويبطل القياس مطلقاً منصوصة أو مستنبطة، كان التخلف لمانع أو لغير مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعي والشافعي نفسه في أظهر قوليه، ولذلك قال بعض الحنفية إن قياس الشافعي أقوى الأقيسة، لسلامة علله من الانتقاض **وثانيها**: لا يقدح مطلقاً وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة **وثالثها**: يقدح في المستنبطة دون المنصوصة **ورابعها**: لا يقدح إذا وجد مانع من تعميم القياس واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع: وإن كانت منصوصة صح تخصيصها بالنص المنافي لحكمها، فيقدر المانع في صورة التخلف ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعاً بين الدليلين فإن احتجت للأمثلة فعليك بكتب الأصول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولاً وآخراً يتضح المقام.

(٤) هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك في التخصيص بالمصلحة. أما استحسان أبي حنيفة الذي يخصص بقول الواحد =

وفي المذهب المالكي من هذا المعنى كثير جداً. وفي العتبية من سماع أصبغ في الشريكين يطآن الأمة في طهر واحد فتأتي بولد فينكر أحدهما الولد دون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذي أقرّ به فإن كان في صفته ما يمكن فيه الإنزال لم يلتفت إلى إنكاره، وكان كما لو اشتركا فيه. وإن كان يدعي العزل من الوطء الذي أقرَّ به فقال أصبغ: إني استحسن هنا أن ألحقه بالآخر، والقياس أن يكونا سواء، فلعله غُلِبَ ولا يدري. وقد قال عمرو بن العاص في نحو هذا: إن الوكاء قد يتفلَّت. قال: والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس، قال: وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروى عن مالك أنه قال: «تسعة أعشار العلم الاستحسان».

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا يَعزِلان أو ينزِلان، لأن العزل لا حكم له إذ أقر بالوطء، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد، لكن الاستحسان ما قال، لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً، فأجرى الحكم على الغالب[١]، وهو مقتضى ما تقدم. فلو لم يعتبر المآل في جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإنزال. وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال: إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم. والأدلة المذكورة تعضد[٢] ما قال.

ومن هذا الأصل أيضاً تستمد قاعدة أخرى: وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمورٌ لا ترضى شرعاً فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيقِ طُرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات. وكثيراً ما يلجىء إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكنه[٣] غير مانع؛ لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المُرْبِيَةِ[٤] على توقع مفسدة التعرض. ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله. وذلك غير صحيح. وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز

= من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للمآل وإنما هو بالنص الجزئي في مقابلة القياس الكلي أو في مقابلة العام.

(١) قد يقال: وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية. حتى يدعي أن هذا تخصيص للقياس بالمصلحة المبينة على النظر للمآل؟ أم أن الأحكام الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرى عادة الله في خلقه، ولا محل لأصل التسوية هنا حتى تحتاج إلى الاستحسان؟ وبالجملة فإنك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبني كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس وتارة يجعله عاماً كما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان إلى آخره.

(٢) عرفت ما فيه.

(٣) أي: هذا اللازم غير مانع من النكاح. وقوله: (لما يؤول) تعليل لكونه غير مانع. وقوله: (من المفسدة) بيان لما يؤول. وقوله: (ولو اعتبر) شرح للمفسدة التي يؤول إليها التحرز.

(٤) أي: الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض. وذلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام: لكنا لا نمنعه من النكاح، نظراً لما يؤول إليه التحرز من تلك المفسدة، فإن التحرز منها يؤول إلى الوقوع في مفسدة أشد، وهي خشية الزنا، بل وإبطال أصل النكاح وهو ضروري أو حاجي. فاغتفر الأول خشية الوقوع في هذا المآل الذي هو أشد ضرراً من التعرض.

وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي، فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمورَ عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعدُ المصالح. وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمهما حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع. وما ينقل(١) عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان لا حجة في مجردها حتى يعقل معناها فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله. والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق. والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة

تقدم الكلام على محال الخلاف في الجملة، ولم يقع هنالك تفصيل. وقد ألَّف ابن السيد كتاباً في «**أسباب الخلاف**» الواقع بين حَملة الشريعة: وحصرها في ثمانية أسباب:

أحدها: الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات. وجعله ثلاثة أقسام: «**اشتراك**» في موضع اللفظ المفرد؛ كالقرء، وأو(٢) في آية الحرابة «**واشتراك**» في أحواله العارضة في التصريف، نحو: ﴿وَلَا يُضَآرَّ(٣) كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. «**واشتراك**» من قِبَل التركيب، نحو: ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾(٤) [فاطر: ١٠] ﴿وَمَا قَتَلُوهُ(٥) يَقِينًۢا﴾ [النساء: ١٥٧].

والثاني: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز. وجعله ثلاثة أقسام: «ما يرجع» إلى اللفظ

---

(١) من أنهم كانوا يتركون الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المناكر التي تعترض في طريق القيام بها كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للمناكر. ولكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشي منه على الطهارة المسجد، فصارت بهذا قضيته العينية موافقة لما تقرر.

(٢) قال البناني محشي «**جمع الجوامع**»: التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء، وهذه المعاني إنما تأتي من السياق والقرائن. وعليه فلا اشتراك.

(٣) فإن الإدغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الإضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل يضارر بالكسر، وبه قرأ عمر، فنهوا عن ذلك. ويحتمل الفتح أي لا يجوز أن يقع الإضرار عليهما بمنعهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما وبه قرأ ابن مسعود أي: بالفك والفتح، وما أجمل موقع هذا الإدغام الذي كان غاية الإيجاز بتضمنه المعنيين معاً. فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقياً.

(٤) أي: فإنه لولا وقوع الضميرين في يرفعه بعد قوله: ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب**﴾ [فاطر: ١٠] وقوله: ﴿**والعمل الصالح**﴾ [فاطر: ١٠] ما جاء الاختلاف في فاعل يرفع: هل هو الكلم؟ أم العمل؟ وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم؟ أم العمل؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأي الأكثر. والأعمال الصالحة الأقوال والأفعال غير الإيمان فأيهما يرفع الآخر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولاً. وانظر في تسمية مثل هذا اشتراكاً مع أنه لا بد فيه من الوضع للمعنيين أو المعاني. فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود ما يقتضيهما في التركيب يسمى اشتراكاً؟

(٥) مثل سابقه؛ فقد تقدم قوله: ﴿**ما لهم به من علم**﴾ [النساء: ١٥٧] وتقدم لفظ: ﴿**عيسى**﴾ فهل الضمير في قتلوه لعيسى كما هو الظاهر؟ أم للعلم؟ أي ما قتلوا العلم يقيناً، من قولهم: قتلت العلم والرأي إذا بالغت فيه، وهو مجاز كما في الأساس. وأيضاً: فلفظ: ﴿**يقينا**﴾ [النساء: ١٥٧] قيد وقع بعد نفي ومنفي؛ فهل يرجع للنفي؟ أي: النفي متيقن به، أم للمنفي؟ أي: القتل المتيقن ليس حاصلاً عندهم، بل هو ظن فقط. فيكون مؤكداً لقوله: ﴿**إلا اتباع الظن**﴾ [النساء: ١٥٧] وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إليها.

المفرد؛ نحو حديث النزول[١]، و﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٤٥]. «وما يرجع» إلى أحواله، نحو: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣] ولم يبين[٢] وجه الخلاف «وما يرجع» إلى جهة التركيب، كإيراد الممتنع بصورة الممكن[٣]. ومنه: «لَئِن قَدَرَ اللَّهُ عَلَيّ» الحديث[٤]. وأشباه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره، كالأمر بصورة الخبر، والمدح بصورة الذم، والتكثير بصورة التقليل، وعكسها.

والثالث: دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه، كحديث[٥] الليث بن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط، وكمسألة[٦] الجبر والقدر والاكتساب.

والرابع: دورانه بين العموم والخصوص، نحو: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي[٧] ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ[٨] كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

والخامس: اختلاف الرواية. وله ثماني علل قد تقدم التنبيه عليها.

والسادس: جهات[٩] الاجتهاد والقياس.

---

(١) حديث النزول «ينزل ربنا إلى سماء الخ».

(٢) أي: أن ما تقدم يظهر فيه كونه سبباً للخلاف؛ وهذا لم يبين فيه وليس بظاهر سببيته للخلاف في مثل الآية. فسواء أكان من الإضافة للظرف أم للفاعل فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز. فإن كان الأصل مكركم بنا في الليل والنهار فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعاً كان حقيقة، وإن كان الإسناد إلى الظرف كان مجازاً عقلياً ولم يوجب الدوران اختلافاً في المعنى.

(٣) لعله سقط هنا لفظ: (وعكسه) ويكون قوله: (ومنه) أي: من العكس؛ لأنه إيراد للممكن في صورة الممتنع. أو أن قوله: (كإيراد) الخ. مقدم من تأخير وموضعه بعد قوله: (وعكسها) الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع إلى جهة التركيب، فيكون مثالاً لأول نوع من العكس. وهذا كله على حمل كلمة (قدر) على أنه من القدرة فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلاً للحيرة أو الخوف، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم. أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله: **﴿ظن أن لن نقدر عليه﴾** [الأنبياء: ٨٧] أو أنه قدر المضاعف فلا يكون مما نحن فيه.

(٤) في «**البخاري**» في كتاب التوحيد.

(٥) سيأتي في المسألة الثالثة عشرة فإن كلاً منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل بإنتاج حكم المسألة، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج. فكان ذلك سبباً لاختلافهم.

(٦) فكل قائل بشيء منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره. وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدريين، أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة.

(٧) هل هو خبر حقيقي؟ أي: لا يتصور الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد، وما يظهر إكراها فليس في الحقيقة بإكراه. أم هو خبر بمعنى النهي؟ أي: لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه. وعليه فهو عام منسوخ بآية: **﴿جاهد الكفار والمنافقين﴾** [التوبة: ٧٣] أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية. والآية على الوجه الثاني صالحة للتمثيل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقية والمجاز، ولدورانه بين العموم والخصوص، ولدعوى النسخ وعدمه.

(٨) هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة؟ أم اللغات؟ أم أسماء الله؟ أم أسماء الأشياء علوية وسفلية، لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة. فاللفظ صالح للعموم والخصوص ولا يلزم أن يكون مجازاً عند الخصوص في هذا.

(٩) الاختلاف في أصل القياس وشروطه وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه شهير. وينبني عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستنبطة.

والسابع: دعوى النسخ وعدمه.

والثامن: ورود الأدلة على وجه تحتمل الإباحة وغيرها، كالاختلاف في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات.

هذه تراجم ما أورد ابن السيد في كتابه. ومن أراد التفصيل فعليه به، ولكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها وبالله التوفيق.

المسألة الثانية عشرة

من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف، وهو ضربان:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأً مخالفاً لمقطوع به في الشريعة. وقد تقدم التنبيه عليه.

والثاني: ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك. وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنّة، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى[١] على العبارة كالمعنى الواحد، والأقوالُ إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقلُ الخلاف فيها عنه: وهكذا يتفق في شرح السنة وكذلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم. وهذا الموضع مما يجب تحقيقه، فإن نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح.

فإذا ثبت هذا فَلِنَقْلِ الخلاف هنا[٢] **أسباب**:

أحدها: أن يذكر في «**التفسير**» عن النبي ﷺ في ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذلك القائل أشياء أخر مما يشمله اللفظ أيضاً فينصّهما المفسرون على نصهما، فيظن أنه خلاف، كما نقلوا في المَنّ: أنه خبز رقاق، وقيل زنجبيل، وقيل التَّرَنجَبِين، وقيل: شراب مزجوه بالماء. فهذا كله يشمله[٣] اللفظ، لأن الله مَنّ به عليهم. ولذلك جاء في الحديث: «الكَمْأَةُ مِنَ المَنّ الذي أنزلَ اللّهُ على بَني إسرائيل»[٤] فيكون المن جملة نعم ذكر الناس منها آحاداً.

والثاني: أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد، فيكون التفسير فيها على قول واحد، ويوهم نقلُها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق، كما قالوا في السَّلوَى إنه طير يشبه السُّمانَى، وقيل: طير أحمر صفته كذا، وقيل: طير بالهند أكبر من العصفور. وكذلك قالوا في المنّ شيء يسقط على الشجر فيؤكل، وقيل: صمغة حلوة، وقيل:

---

(١) أي: يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد.

(٢) أي: لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافاً فالعبارة جيدة لا تحتاج إلى زيادة لفظ كما قيل.

(٣) أي: وإن كان أنواعاً متغايرة في المعنى، بخلاف ما قيل في المن في السبب الثاني فإنه اختلاف في مجرد العبارة والمعنى واحد.

(٤) أخرجه مسلم.

الترنجبين، وقيل: مثل رُبٍّ غليظ، وقيل: عسل جامد. فمثل هذا يصح حمله على الموافقة وهو الظاهر فيها.

والثالث: أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي، وفرقٌ بين تقرير الإعراب[1] وتفسير المعنى، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد، لأن النظر اللغوي راجع إلى تقرير أصل الوضع، والآخر[2] راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال، كما قالوا في قوله تعالى: ﴿وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٧٣] أي المسافرين. وقيل: النازلين بالأرض القَوَاء وهي القَفْر: وكذلك قوله: ﴿تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ﴾ [الرعد: ٣١] أي داهية تفجوهم[3]، وقيل: سرِيَّة من سرايا رسول الله ﷺ، وأشباه ذلك.

والرابع: أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد، كاختلافهم[4] في أن المفهوم له عموم أوْ لا: وذلك أنهم قالوا لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به، وهو مما لا يختلفون فيه أيضاً. وكثير من المسائل على هذا السبيل. فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف.

والخامس: يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه. فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني اطّرَاحٌ منه للأول ونسخٌ له بالثاني. وفي هذا من بعض المتأخرين تنازعٌ، والحق فيه ما ذكر أولاً. ويدل عليه ما تقدم في

---

(١) وانظر لِمَ أطلق على بيان المعنى الوضعي إعراباً؟

(٢) هذا الآخر مبني على الأول: ففي المثال الأول المسافرون لازم عرفاً للنازلين بالأرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها، فيكون بهذا الاعتبار مجازاً، وسيأتي في السبب الثامن. فإن كان على اعتبار معنى المسافرين جزئياً تحقق فيه الكلي فيكون حقيقة، لكنه يكون من السبب الأول. وكذا المثال الثاني: فإن كان اعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم قرعهم ورميهم بالأمر العظيم فمجاز. وإن كان باعتبار أن السرية جزئي من القارعة تحققت فيه فحقيقة. ويلزمهما ما لزم سابقهما، فلم يأت بمثال يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى. إلا أن يقال: إنه يقصد المعنى الاستعمالي الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعمالي الذي يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية. وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضاً فيكون هذا السبب الثالث مغايراً للأول والثامن. راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويستقيم كلامه.

(٣) القارعة من القرع، وهو ضرب الشيء بالشيء، استعملت مجازاً في الداهية المهلكة؛ كما في قوله تعالى: ﴿**القارعة ما القارعة**﴾ [القارعة: ١، ٢] وفي «**البيضاوي**»: أي: داهية تقرعهم وتقلعهم. فاللفظ محرف على كل حال.

(٤) على رأي بعض الكاتبين هنا يكون خلافاً حقيقياً مبنياً على خلاف حقيقي. فمن يعتبر المفهوم دليلاً شرعياً يقول: يعم. ومن قال: بدليل شرعي يقول: لا عموم ولا خصوص؛ لأن المفهوم غير معتد به حتى يقال: إنه يعم أو لا يعم. ولكن كلام المؤلف ليس في الخلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلاً شرعياً وبين غيرهم، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلاً شرعياً أنفسهم، كما قال العضد في شرح «**ابن الحاجب**» وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أو لا فقال الأكثر له عموم، ونفاه الغزالي. وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف) اهـ فقول المؤلف: (والذين نفوا العموم أرادوا) الخ أي: الذين نفوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالي. ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في «**شرح العضد**» وحواشيه فليرجع إليه.

مسألة أن الشريعة على قول واحد، ولا يصح فيها غير ذلك. وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر، كما ذكر عن ابن عباس[١] في المتعة وربا الفضل، وكرجوع[٢] الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغُسْل من التقاء الختانين، فلا ينبغي أن يحكى مثل هذا في مسائل الخلاف.

والسادس: أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم، كاختلاف القُرّاء في وجوه القراءات، فإنهم لم يقرؤوا بما قرؤوا به على إنكار غيره، بل على إجازته والإقرار بصحته، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات، وليس في الحقيقة باختلاف، فإن المرويات على الصحة منها لا يختلفون[٣] فيها.

والسابع: أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسِّر الواحد على أوجه من الاحتمالات، ويبني على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً في الترجيح، بل على توسيع المعاني خاصة. فهذا ليس بمستقر خلافاً؟ إذ الخلاف مبني على التزام كل قائل احتمالاً يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبني عليه وليس الكلام في مثل هذا.

والثامن: أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد، فيحمله قومٌ على المجاز مثلاً وقوم على الحقيقة، والمطلوب أمر واحد[٤]؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً في نحو قوله: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [الروم: ٢٠] فمنهم من يحمل الحياة والموت على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما. ونظير هذا قول ذي الرُّمَّة:

ـ وظَاهِرْ لها مِن يابِس الشَّخْت ـ وبائس الشخث

وقد مرَّ بيانه وقول ذي الرُّمة فيه إن «بائس» و«يابس» واحدٌ ومثل ذلك قوله: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ﴿٢٠﴾﴾ [القلم: ٢٠] فقيل: كالنهار بيضاء لا شيء فيها، وقيل: كالليل وسوداء لا شيء فيها. فالمقصود شيء واحد وإن شُبّه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان.

والتاسع: أن يقع الخلاف في التأويل[٥] وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دل عليه الدليل الخارجي؛ فإن مقصود كلِّ متأولٍ الصرفُ عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء فلا خلاف في المعنى المراد وكثيراً ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه. وتقع في غيرها كثيراً أيضاً؟ كتأويلاتهم[٦] ....

---

(١) أنه راجع عن حلهما الذي كان مخالفاً فيه للجمهور إلى تحريمهما.

(٢) تقدم له في المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة في فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما.

(٣) فلا يتأتى الاختلاف بينهم في المتواتر.

(٤) أي: نحصل عليه على أي محمل، كما سيقول (فلا فرق) الخ.

(٥) أي: في تعين المراد وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يساعد عليه الدليل. فالتأويل في كلامه بمعنى المآل كما في قوله تعالى: ﴿وأحسن تأويلاً﴾ [النساء: ٥٩].

(٦) وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعي من مواضع الاختلاف الحقيقي؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه؛ لأنهم وإن اتفقوا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافاً حقيقياً في المعنى =

في حديث[١] خيار المجلس بناء على رأي[٢] مالِك فيه، وأشباه ذلك.

والعاشر: الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد؛ كما اختلفوا في الخبر: هل هو منقسم إلى صدق وكذب خاصة؟ أم ثَمَّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب؟ فهذا خلاف في عبارة[٣]، والمعنى متفق عليه. وكذلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما. قال القاضي عبد الوهاب في مسألة «الوتر أواجب هو»؟: إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به فالخلاف بيننا وبينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة؛ وإن لم يريدوا ذلك وقالوا: لا يحرم[٤] تركه ولا يجرح فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح الاحتجاج عليه. وما قاله حق، فإن العبارات لا مشاحة فيها، ولا ينبني على الخلاف فيها حكم فلا اعتبار بالخلاف فيها.

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف، يجب أن تكون على بال من المجتهد، ليقيس عليها ما سواها فلا يتساهل فيؤدي ذلك إلى مخالفة[٥] الإجماع.

فصل

وقد يقال: إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق[٦] أيضاً.

وبيان ذلك: أن الشريعة راجعة إلى قول واحد كما تبيّن قبل هذا؛ والاختلاف في مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه.

أما هذا الثاني: فليس في الحقيقة خلافاً؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه

= المراد. ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول.

(١) أخرجه البخاري عن ابن عمر.

(٢) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث مع أنه راو له في بعض طرقه ورفعه، وأخذ بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به. ومثل مالك في ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما. وقد توسع الزرقاني على «**الموطأ**» في نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه.

(٣) يقولون في مثله إنه خلاف في حال، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسمى خلافاً لفظياً، فلعله أيضاً اصطلاح. والواقع أنه ليس خلافاً حقيقياً على كل حال، لأنه لو نظر كل إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا.

(٤) وعلى هذا الوجه يصح كونه مثالاً لا على الوجه الأول الذي هو المعروف عند الحنفية في الوتر، لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه، بل هو فرض عملي يفوت الجواز أي الصحة بفوته، فلو شرع في الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر فسد الفجر ووجب قضاء الوتر أولاً، كما هو شأن الفرائض من حيث وجوب الترتيب للفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستاً فأقل والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة كقراءة السورة وقنوت الوتر وتكبيرات العيد. وهذه وأمثالها لا يفوت الجواز بفواتها، ولكن تركها عمداً مؤثم، وسهواً مقتضٍ لسجود السهو. فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيقي يصح أن تتناوله الأدلة.

(٥) أي: بإثباته الخلاف في محل الإجماع.

(٦) أي: في التحري عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذي قرره كلٌّ منهما يخالف الآخر.

لرجع[١] عن قوله، فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضي.

أما الأول: فالتردد بين الطرفين تحرٍّ[٢] لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين، واتباعٌ للدليل المرشد إلى تعرف قصده، وقد توافقوا في هذين القصدين توافقاً لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه لرجع إليه، ولوافق صاحبه فيه. فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً إلى القسم الثاني[٣]، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقاً. وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب، إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان مصيباً أيضاً، كما لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئاً، فالإصابة على قول المصوّبة إضافية[٤]، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار. فإذا كان كذلك فَهُمْ في الحقيقة متفقون لا مختلفون.

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر. كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات المختلفة، كرجل تقربه الصلاة، وآخر تقربه الصيام، وآخر تقربه الصدقة، إلى غير ذلك من العبادات. فهم متفقون في أصل التوجه لله المعبود وإن اختلفوا في أصناف التوجه. فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً، ولأجل ذلك لا يصح لهم ولا لمن قلّدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم[٥] لأن التعبُّد بها راجع إلى اتّباع الهوى، لا إلى تحري مقصد الشارع. والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتّحد. فلا بد أن يكون التعبُّد متّحد الوجهة وإلا لم يصح. والله أعلم.

---

(١) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين، فكل مجتهد منهم لقي مجتهداً آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجع عن رأيه، كما في مسألة تخليل أصابع الرجلين كان مالك يقول إنه تعمق في الوضوء، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه. وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك. وكما سبق قريباً عن ابن عباس وعن الأنصار أيضاً.

(٢) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه، وليس من عمل المجتهد والذي للمجتهد هو الرد إلى أحدهما، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذ الفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر. فالعبارة ـ كما ترى ـ فيها ركة ونبو عن هذا المقصود. ولو قال: (فالرد إلى أحد الطرفين تحر) الخ لكان جيداً. وقوله: (هذين القصدين) هما في الحقيقة قصد واحد، وهو الوصول إلى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه.

(٣) فإن مخالفة أحدهما لقصد الشارع في الواقع ـ بناء على اتحاد الحكم وأن من أصابه أصاب ومن أخطأه أخطأ ـ إنما ترتبت على استبهام الدليل وخفائه عليه.

(٤) أي: بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين، لا للمواقع، وإلا لما تعدد الصواب. وقوله: (إلى قول واحد) أي: في هذا المقام، وهو أنه لا يجوز له أن يرجع عن اجتهاده مطلقاً إلا ببينة، لا لمجرد أن غيره مصيب على قول التصويب.

(٥) في المسألة الثالثة، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف، ولا بد من الترجيح وتحري مقصد الشارع بأي طريق كان؛ كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليليين بدون ترجيح.

فصل

وبهذا يظهر أن الخلاف ـ الذي هو في الحقيقة خلاف ـ ناشئٌ عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل. وهو الصادر عن أهل الأهواء. وإذا دخل الهوى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغَلَبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها. وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق. وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء. فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع، ولذلك سميت البدع ضلالات، وجاء أن كل بدعة ضلالة، لأن صاحبها مخطىء من حيث توهم أنه مصيب، ودخول الأهواء في الأعمال خفي[1] فأقوال أهل الأهواء غير معتدٌّ بها في الخلاف المقرر في الشرع. فلا خلاف[2] حينئذٍ في مسائل الشرع من هذه الجهة.

فإن قيل: هذا مشكل، فإن العلماء قد اعتدوا بها في الخلاف الشرعي، ونقلوا أقوالهم في علمي الأصول، وفرعوا عليها الفروع، واعتبروهم في الإجماع وهذا هو الاعتداد بأقوالهم.

فالجواب من وجهين: أحدهما: أنا لا نسلِّم أنهم اعتدوا بها، بل إنما أتَوْا بها ليردّوها ويبيِّنوا فسادها، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا ما فيها وذلك في علمي الأصول معاً بيِّن. وما يتفرع عليها مبني عليها.

والثاني: إذا سلّم اعتدادهم بها فمن جهة أنهم غير متبعين للهوى بإطلاق، وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بالشريعة رأساً. وأما من صدَّق بها وبلغ فيها مبلغاً عُلم به أنه غير متبع إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصاره فمثله لا يقال فيه إنه غير متبع للهوى مطلقاً، بل هو متبع للشرع، ولكن بحيث يزاحمه الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة. وأيضاً فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق في مطلب واحد، وهو اتباع الشريعة، وأشدُّ مسائل الخلاف مثلاً مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها فإنّا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائماً حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطرفين معاً. وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية.

وإلى هذا[3] فإن منها ما يشكل وروده ويعظم خطب الخوض فيه، ولهذا لم يظهر من

---

(١) قد لا يشعر به صاحبه، فيتوهم أنه مصيب في اجتهاده الذي بعض مقدماته مبني على الهوى.

(٢) أي: يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التي دخلها الهوى باتباع المتشابه، فلا تحسب منها، ولا يقال بالنسبة لها إن هناك خلافاً.

(٣) أي: يضاف إلى أنهم طالبون للحق في تنزيه الله تعالى ـ وإن لم يصادفوا صميم الحق في كثير من المسائل التي خالفوا فيها ـ أن هناك من مسائل خلافهم ما هو مشكل في ذاته، ويصعب الخوض في الكشف عن اليقين فيه، فربما كان لهم وجه في جانب هذه المشكلات، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم الخ.

الشارع خروجهم عن الإسلام بسبب بدعهم. وأيضاً فإنهم لما دخلوا في غمار المسلمين، وارتسموا في مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم، ومداركُ الاجتهاد تختلف، لم يمكن ـ والحال هذه ـ إلا حكاية أقوالهم، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه وإلا أدى إلى عدم الضبط[١]، ولهذا تقرير[٢] في كتاب الإجماع. فلما اجتمعت هذه الأمور نقل خلافهم.

وفي الحقيقة فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة. وإذا كان كذلك فجهة الائتلاف لا خلاف فيها في الحقيقة، لصحتها واتحاد حكمها؛ وجهة الاختلاف فهم مخطئون فيها قطعاً، فصارت أقوالهم زَلاَّت لا اعتبار بها في الخلاف، فالاتفاق حاصل إذاً على كل تقدير.

فالحاصل من مجموع هذه المسألة أن كلمة الإسلام متحدة على الجملة في كل مسألة شرعية. ولولا الإطالة لبسط هذا الموضع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية، ولكن ما ذكر فيها كافٍ. والله الموفق للصواب.

المسألة الثالثة عشرة

مرَّ الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم، وأنه إذا حصلها فله الاجتهاد بالإطلاق.

وبقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله. وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة:

أحدها: أن يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى[٣] ما حصّل، لكنه مجملٌ بعد، وربما ظهر[٤] له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهي البحث نهايته ومُعلِّمه عند ذلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاماً وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه، مثبتاً قدمه، ورافعاً وحشته، ومؤدباً له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم.

فهذا الطالبِ حين بقائه هنا، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحِكَمِهَا ومقاصدها، ولم تتخلص له بعد ـ لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه، لأنه لم يتخلص له مُسْند الاجتهاد، ولا هو منه على بينة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه. فاللازم له الكف والتقليد.

---

(١) أي: وعدم تميز حقهم من باطلهم، فيرد كل ما ينسب إليهم ولو كان حقاً، وذلك لا يصح.

(٢) فقد اختلفوا هل تشترط عدالة المجمعين أم لا؟ والحنفية تشترط. وعليه يبتنى شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالخوارج. والحنفية قالوا: يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها، فإن لم يدع إليها كان قوله في غير بدعته معتبراً في انعقاد الإجماع.

(٣) أي: بسره وحكمته.

(٤) أي: مفصلاً.

والثاني: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق[١] معنى ما حصّل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك، بل تصير الشكوك ـ إذا أوردت عليه ـ كالبراهين[٢] الدالة على صحة ما في يديه، فهو يتعجب من المتشكك في محصوله، كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار لكنه استمرّ به[٣] الحال إلى أن زلّ محفوظه[٤] عن حفظه حكماً، وإن كان موجوداً عنده، فلا يبالي في القطع على المسائل: أنصَّ عليها أو على خلافها أم لا؟.

فإذا حصَلَ الطالب على هذه المرتبة[٥] فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هذا محل نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف.

وللمحتج للجواز أن يقول: إن المقصود الشرعي إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس، وتبيت له معاني النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضها عاضداً للبعض، ولم يبق عليه في العلم بحقائقها مطلب[٦] فالذي حصل عنده هو كلية الشريعة، وعمدة النحلة، ومنبع التكليف. فلا عليه أنظر في خصوصياتها المنصوصة[٧] أو مسائلها الجزئية أم لا، إذ لا يزيده النظر في ذلك زيادة، إذ لو كان كذلك لم يكن واصلاً بعدُ إلى هذه المرتبة، وقد فرضناه واصلاً. هذا خلف.

ووجه ثان: وهو أن النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك[٨]

---

(١) ويكون ذلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات. ومكملاتها، واستقصاء انبثاثها في أبواب الشريعة، بحيث تكون ميزاناً يزن به كل ما يرد عليه من قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة الخ.

(٢) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة مما يزيد صاحب العقيدة ثباتاً ورسوخاً في اعتقاده حيث إن ما يورد عليه فيها لا يجد صعوبة في دفعه.

(٣) في الترقي لإدراك مقاصد الشريعة وأصولها، حتى صار تعلقه بتلك الكليات وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته، وإن كانت في الواقع لا تزال عنده، إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على كليات المقاصد وأصول الشريعة، حتى إنه لا يبالي في استنباطه الحكم: أنص على دليله الخاص أم لا؟ بل لو نص على دليل خلافه لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص، لأنه لم يصل بعد إلى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات. فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية. ومثاله يأتي في إعمال ذي الرأي رأيه مطلقاً، حتى إذا خالفه نص جزئي رده إلى الكلي الذي اعتمده.

(٤) أي: من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التي سماها سابقاً جزئياً إضافياً.

(٥) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة، حتى صار مجتهداً في الأصول. فمن عرف الأصول تقليداً لغيره مهما قتلها خبرة فليس من أهل هذه المرتبة.

(٦) فقد عرف الضروري والحاجي والتحسيني ومكملاتها في سائر الأبواب، وصار لا يخفى عليه من ذلك شيء. فصارت مقاصد الشارع في سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز.

(٧) أي: الوارد فيها الأدلة التفصيلية. وقوله: (أو مسائلها الجزئية) أي: الإضافية وهي القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية.

(٨) تقدم بيانه بتوسع في المسألة الأولى من كتاب الأدلة في قوله: (فإن قيل الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلياً أو أكثرها، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء) الخ.

المطلوب الكلي الشرعي، حتى يبني عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده، فإذا كان حاصلاً فالتنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصيل الحاصل وهو محال.

ووجه ثالث[١]: وهو أن كلي المقصود الشرعي إنما انتظم له من التفقه في الجزئيات والخصوصات، وبمعانيها ترقَّى إلى ما ترقى إليه، فإن تكن في الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلي، فهي حاكمة في الحقيقة، لأن المعنى الكلي منها انتظم، ولأجل ذلك لا تجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت[٢] له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته. فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد. وهو المطلوب.

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه:

منها: أن صاحب هذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها، وتعاضدت مراميها، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعاً، حتى صارت الشريعة في حقه أمراً متحداً، ومسلكاً منتظماً، لا يزل عنه من مواردها فرد؛ ولا يشذ له عن الاعتبار منها خاص إلا[٣] وهو مأخوذ بطرف لا بد من اعتباره عن طرف آخر لا بد أيضاً من اعتباره؛ إذ قد تبين في كتاب الأدلة أن اعتبار الكلي مع اطّراح الجزئي خطأ كما في العكس. وإذا كان[٤] كذلك لم يستحق مَن هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمّل ما يحتاج إلى تكميله.

ومنها: أن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل آخر؛ كما في النكاح مثلاً، فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات[٥] من كل وجه، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنِّحَل من كل وجه. وكما في مال العبد[٦] وثمرة الشجر، والقرض، والعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة بل لكل باب ما يليق به، ولكل خاصٍّ خاصيةٌ تليق به لا تليق بغيره. وكما في الترخُصات[٧] في العبادات والعادات وسائر الأحكام، وإن كان كذلك ـ وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلاً إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات ـ فتنزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن؛ بل لا بد من اعتبار

---

(١) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئي بل يقول إنه منظور إليه وحاكم في الواقع. وما قبله يقول: لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلي من جزئياته، فالنظر فيه تحصيل حاصل.

(٢) أي: وإن لم يتنبه إليها عند الاستنباط. وسيأتي للمانع أن ينازعه في اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة.

(٣) لعل هنا سقطاً حاصله: (لا يترك النظر إلى الجزئي) وهو جواب إذا أي إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد، غير حاصل على الركن الآخر، وهو اعتبار الجزئي.

(٤) هذه هي القضية الكبرى في الدليل. فهي بمنزلة قوله: وكل من كان كذلك لم يستحق درجة الاجتهاد.

(٥) أي: مع أنهما من مرتبة واحدة، وهي مرتبة الحاجيات.

(٦) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة. وتقدم له أننا لو طردنا الباب في كل الضروريات لأخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات، أما إذا اعتبرنا في كل رتبة ما يليق بها فإن ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الرتب فلا بد إذاً من اعتبار الجزئيات.

(٧) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعزائم إعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات، لأن هذه الرتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً.

خصوصيات الأحوال والأبواب، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية. فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي، لا في حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة، فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلي وأنه هو مقصود الشارع؟ هذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع.

ومنها: أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الخصوصيات ألاّ يعتبر محالّها وهي أفعال المكلفين، بل كما يجري الكليات في كل جزئية على الإطلاق يلزمه أن يجريها في كل مكلف على الإطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم. وهذا لا يصح كذلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشارع، فلا يصح مع هذا[١] إلا اعتبار خصوصيات الأدلة فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التنزل إلى ما[٢] تقتضيه رتبة المجتهد، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد.

وإذا تقرر أن لكل احتمال مأخذاً كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال[٣].

ومن أمثلة هذه المرتبة: مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق، ومذهب من أعمل القياس على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة؛ فإن كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحى شرعي مطلق عام اطرد له[٤] في جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير، بل على مقتضى قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

فصاحب الرأي يقول: الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دل على ذلك الاستقراء. فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر[٥] مما لا يعتبر، لكن على وجه كلي عام. فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلي العام، لأن دليله قطعي، ودليل الخاص ظني، فلا يتعارضان.

والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع، لا على حسب أنظارهم[٦] فنحن مِن اتباع مقتضى

---

(١) أي: اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة.

(٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة.

(٣) أي: فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد، ولكنه في المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع، وقال: (فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليها) وضرب مثلاً بمسألة العسل الذي شربه الصفراوي مع الآية الكريمة، إلى أن قال: (فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف، فإن فيها جملة الفقه. ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ) وبالجملة إنما تتضح هذه المسألة تمام الاتضاح بمراجعة تلك المسألة فراجعها.

(٤) أي: حتى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثاني اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير.

(٥) وهو ما كان من مقاصد الشارع في المراتب الثلاث.

(٦) أي: التي من شأنها أن تختلف في الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة.

النصوص على يقين في الإصابة، مِن حيث إن الشارع إنما تعبدنا بذلك. واتباع المعاني رأي، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي.

فأصحاب الرأي: جرّدوا المعاني[١] فنظروا في الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات الألفاظ. **والظاهرية**: جرّدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها، واطّرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة.

ويمكن أن يرجع إلى هذا القبيل[٢] ما خرّج ثابت في «**الدلائل**» عن عبد الصمد بن عبد الوارث قال وجدت في كتاب جدي: «أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة، فأتيت أبا حنيفة فقلت له: ما تقول في رجل باع بيعاً واشترط شرطاً؟ قال: البيع باطل، والشرط باطل، وأتيت ابن أبي ليلى فقال: البيع جائز والشرط باطل وأتيت ابن شبرمة فقال: البيع جائز والشرط جائز. فقلت سبحان الله! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما فقال: لا أدري ما قالا؛ حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن رسول الله ﷺ: نهى عن بيع وشرط»[٣] فأتيت ابن أبي ليلى فأخبرته بقولهما فقال: لا أدري ما قالا؛ حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «اشتري بَريرة واشترطي لهم الولاء؛ فإن الولاء لمن أعتق»[٤] فأجاز البيع وأبطل الشرط. فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما، فقال: ما أدري ما قالاه، حدثني مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال: «اشترى مني رسول الله ﷺ ناقة[٥] فشرطت حملاني، فأجاز البيع والشرط»[٦] اهـ. فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد[٧] في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه، ولم ير غيره من الجزئيات معارضاً فاطرح الاعتماد عليه. والله أعلم.

الثالث: أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على

---

(١) أي: الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التي فهموها مقصداً للشارع من استقرائهم لموارد الشريعة. أما الظاهرية فلم يلتفتوا إلى الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب، ووقفوا عندها ولو كانت في نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة.

(٢) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات، وليس المراد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر إلى المعاني واطرح خصوصيات الألفاظ كأصحاب الرأي، ومنهم من نظر إلى مقتضيات الألفاظ كالظاهرية، كلا بل جميعهم تمسك بالدليل اللفظي في الأحاديث الثلاثة.

(٣) تقدم.

(٤) أخرجه الستة مع اختلاف في اللفظ.

(٥) المعروف في قصة جابر (جمل) لا ناقة.

(٦) أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة.

(٧) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية، وقائلين بأن النظر إلى الجزئي ليس بلازم. وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد؟ إن هذا بعيد. والقريب أن يكون كل منهم استند إلى الحديث الذي رواه، ولم يعتمد على ما رواه غيره إما لعدم روايته له، أو لعدم صحة الحديث عنده أو لمرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث في السند أو في المتن أو بخارج عنهما.·.وربما أيد الاحتمال الأول قول كل: (لا أدري ما قالاه) فالتمثيل بهذه القصة للمقام الذي هو بصدده غير ظاهر.

الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر، فلا هو يجري على عموم واحد منهما دون[١] أن يعرضه على الآخر، ثم يلتفت مع ذلك إلى تنزل[٢] ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين. فهو في الحقيقة راجع إلى الرتبة التي ترقى منها، لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عموماً وخصوصاً.

وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها. وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها، غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها فإن صاحبها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات. وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها. وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكين والرسوخ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط. وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه والله أعلم.

ويسمى صاحبُ هذه المرتبة الرَّبَّاني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالِم والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربى بصغار العلم قبل كباره ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده.

ومن خاصته أمران: **أحدهما**: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص. **والثاني**: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات؛ وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما وكان في مساقه كلياً. ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل. وفي مذهب مالِك من ذلك كثير[٣].

المسألة الرابعة عشرة

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين. ولكن لا بد من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضح النوعين، ويبين جهة المأخذ في الطريقين.

وبيان ذلك: أن المشروعات المكية وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه[٤] قضايا مكارم الأخلاق: من التلبس من كل ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كل ما هو

---

(١) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً.

(٢) أي: فلا بد في النظر في محال الخصوصيات وهي أفعال المكلفين فلا يكونون عنده سواء، بل كل وما يليق به، كما أشار إليه آنفاً في حجج المانع.

(٣) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسلة التي يكون النظر فيها إلى جزئي في مقابلة الكلي.

(٤) لا يخفى موقع كلمة (تحكمه) التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف فيها العرف والأزمان، فتكون مكرمة في زمن ثم تنسخ فيكون ضدها مكرمة في زمن آخر. ويلوح إلى ذلك قوله بعد: (أو من كان على عادة في الجاهلية) الخ.

منكر في محاسن العادات، فيما سوى ما العقلُ معزولٌ عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها[1] فكان أكثر ذلك موكولاً إلى أنظار المكلفين في تلك العادات، ومصروفاً إلى اجتهادهم، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود، من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بيّنه الكتاب والسنّة. وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين، ومؤاساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في الشريعة، وصلة الأرحام قربت أو بعدت، على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملَّة الجامعة بين الأقارب والأجانب، وإصلاح ذات البَين بالنسبة إلى جميع الخلق، والدفع بالتي هي أحسن وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التي لم ينص على تقييدها بعد.

وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات والفواحش، على مراتبها في القبح فإنهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن.

فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة، وبعد وفاته وفي زمان التابعين.

إلا أن خطة الإسلام لما اتسعت، ودخل الناس في دين الله أفواجاً ربما وقعت بينهم مشاحات في المعاملات، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضي أحكاماً خاصة، أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات. فاحتاجوا عند ذلك إلى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة، ومشروعات تكمّل لهم تلك المقدمات، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات، والمحرمات والمكروهات، إذ كان أكثرها جزئيات[2] لا تستقل بإدراكها العقول السليمة، فضلاً عن غيرها، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقربات، ولا سيما حين دخل في الإسلام مَن لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربي أو غيره، أو من كان على عادة في الجاهلية وضرِيَ على استحسانها فريقه ومال إليها طبعُه وهي في نفسها على غير ذلك، وكذلك الأمور التي كان لها في عادات الجاهلية جريَان لمصالح رأَوْها وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر هذا إلى[3] ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قوُوا على عدوهم وطلبوا بدعائهم الخلقَ إلى

---

(١) أي: من تفاصيل التعبدات. (٢) أي: إضافية.

(٣) أي: فالجهاد تشريع مدني جديد، وليس تفصيلاً وتكميلاً لما سبق في مكة، لأنه لم يكن سببه قد تم في مكة، وهو ظاهر، وإن كان قد يتنافى مع ما سبق له في المسألة الثانية من كتاب الأدلة، حيث قال هناك: (والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرر بمكة؛ كقوله يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر) وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول (كلما وجدت في المدنيات كلياً فإنه جزئي بالنسبة إلى ما هو أتم منه أو تكميل لأصل كلي). وقد يقال لا منافاة، لأن ما قبل الجهاد في كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكوراً بنفسه ومقرراً نوعه، إلا أنه قيَّد مثلاً وبيَّن وفصَّل بالمدينة. أما الجهاد فهو وإن كان مندرجاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهني المحض، الذي لم يتحقق =

الملَّة الحنيفية، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا إليه بغاية البيان: تارة بالقرآن، وتارة بالسنّة فتفصلت تلك المجملات المكية، وتبينت تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذلك الباقي المحكم قانوناً مطرداً، وأصلاً مستناً، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المقدمة، وبناء على تلك الأصول المحكمة، فضلاً من الله ونعمة.

فالأصول الأُول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات.

وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية، فإن «**الأحكام المكية**» مبنية على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق

= في الخارج على أي وجه كان في مكة. بخلاف الأنواع السابقة فإنها بنفسها شرعت مطلقة، فاحتاجت إلى التقييد والبيان الخ، فلذلك عد تشريع الجهاد في المدينة تشريعاً جديداً بخلافها ولكن يبقى قوله: (وإلى الأمر بالمعروف الخ وعطفه على قوله: (إلى ما أمر الله) الذي يقتضي أنه شرع بالمدينة وقد عرفت فيما نقلناه عنه آنفاً أنه مقرر في مكة كما ورد في سورة لقمان. إلا أن يقال إنه ليس عطفاً مغايراً حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعاً آخر تشريعه بالمدينة جديد، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد وأنه أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكأنه قال (الذي هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليجتمع كلامه هنا وهناك.
ولنوسع الكلام بمقدار ما يتضح المقام: جاء في سورة العنكبوت ﴿**ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه**﴾ [العنكبوت: ٦] قال بعض المفسرين: جاهد جهاد النفس. وقال بعضهم: بل الأعم من جهاد الغزو. وجاء في آخر السورة ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**﴾ [العنكبوت: ٦٩] قالوا: أطلق الجهاد ليعمم الأمرين. ولم يشذ عن هذا إلا من قال: الجهاد في الآية الثبات على الإيمان. ومن قال: خاص بجهاد الغزو. والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها إلا من قال: ما عدا الآيات العشر الأول، ومن قال: بل كلها مدنية. ينبني على هذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الآيات الأولى التي منها ﴿**ومن جاهد**﴾ [العنكبوت: ٦] وكان إطلاق الجهاد في آخرها ليعمم الأمرين يكون تشريع الجهاد مكياً بالنص عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله في آية الأمر بالمعروف، غايته أنه مجمل من جهة الوقت. ولا يتمشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين: إما أن تكون السورة كلها مدنية أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو. ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ومخالفة الجمهور. نعم قال المفسرون: إن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد آية ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا**﴾ [الحج: ٣٩] وسورة الحج قيل مدنية، وقيل مكية، والأصح أنها مركبة من مدني ومكي، ولم يحققوا تمييز المكي من المدني فيها. وقال بعضهم: أول آية نزلت في الأمر به ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم**﴾ [البقرة: ١٩٠] في سورة البقرة المدنية قطعاً. فكيف يجمع بين ما قالوه في الآيتين مع ما قالوه في آيات العنكبوت؟ فما قالوه في آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق. ويخالف ما قالوه في العنكبوت. فنقول إن الجهاد قرر في مكة فضله، وأثنى عليه الثناء الذي يستلزم مشروعيته، ولوح إلى أنه سيكون نافذاً إذا جاء وقته، وكمل الاستعداد له فلما جاء وقته رخص فيه بآية ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا**﴾ [الحج: ٣٩] وقد كانوا يجيئونه ﷺ بمكة هذا مشجوج الرأس. وهذا مجروح. وهذا مهان، فيقول لهم «لم يؤذن لي» بل جاء النهي عنه في جملة آيات، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الأكيد بالقتال وتفاصيل أحواله. فلما كان الإذن والطلب الأكيد بالقيام به إنما جاء بالمدينة قال المفسرون: إنه تشريع مدني. إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعية في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كنت عرفت وجه صنيعه.

الآدميين. وأما «**الأحكام المدنية**» فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات ـ في الجزئيات لا الكليات، فإن الكليات كانت مقررة محكمة[(١)] بمكة ـ وما أشبه ذلك، مع بقاء الكليات المكية على حالها. وذلك[(٢)] يؤتى بها في السور المدنيات تقريراً وتأكيداً، فكملت جملة الشريعة ـ والحمد لله ـ بالأمرين وتمت واسطتها بالطرفين، فقال الله تعالى عند ذلك: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وإنما عنى الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارىء العارضة. وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحلَّ الله وما حرَّم، حتى لا يتجاوزوا ما أحلَّ الله إلى ما حرَّم، فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة، حين صار التشاح ربما أدى إلى مقاربة الحد الفاصل، فهم يَزَعونهم عن مداخلة الحمى، وإذا زلّ أحدهم يبين له الطريق[(٣)] الموصل إلى الخروج عن ذلك في كل جزئية، آخذين بحُجَزِهم تارة بالشدة[(٤)] وتارة باللين[(٥)] فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء، وإياه تحرَّوا.

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلاً وتركاً فلم يفصلوا القول فيه، لأنه غير محتاج إلى التفصيل. بل الإنسان في أكثر الأمر يستقل بإدراك العمل فيه، فوكلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده، إذ كيف ما فعل فهو جارٍ على موافقة أمر الشارع ونهيه. وقد تشتبه فيه أمور ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل، فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الأول فعلى هذا كل من كان بُعده من ذلك الحد أكثر كان إعراقه في مقتضى الأصول الكلية أكثر.

وإذا نظرت إلى أوصاف رسول الله ﷺ وأفعاله تبيَّن لك فرق ما بين القسمين، وبون ما بين المنزلتين وكذلك ما يؤثر من شِيَم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الأصول. وعلى هذا القسم عول من شُهر من أهل التصوف وبذلك سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول وأصحابه وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس في المعاملات والمناكحات فأجروها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا وأجروها بالفروع الثواني حين اضطروا إلى ذلك فعاملوا ربهم في الجميع ولا يقدر على ذلك إلا الموفَّق الفَذّ. وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السيَر.

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿**من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة**﴾ [الأنعام: ١٦٠] الخ وكما في قوله: ﴿**فأما الذين شقوا ففي النار**﴾ إلى قوله: ﴿**وأما الذين سعدوا**﴾ [هود: ١٠٦ ـ ١٠٨] الخ وكما في آيات: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾ [الإسراء: ٢٣] والتذييلات التي جاءت عقبها وقوله: ﴿**فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا**﴾ [النازعات: ٣٧، ٣٨] الخ ومثله في تقرير الجزاءات الكلية.

(٢) لعله (ولذلك).

(٣) من الكفارات وغيرها.

(٤) و (٥) يحتاج إلى بيان فإن ذلك إنما يظهر في مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب لا في الاجتهاد أن يقال: إن ذلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم.

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفريع فيها، حتى صارت كالنسي المنسي، وصار طالب العمل بها كالغريب المقضي عن أهله. وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «بدَأَ هذا الدين غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء»[١].

فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهورُ فيه العلماء على الجملة وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبيّنه.

فصل

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم واحتياطهم، فسبقوا غاية السبق، حتى سموا السابقين بإطلاق، ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم في ذلك السبق من شاء الله من الأنصار، وكملت لهم بها شعب الإيمان ومكارم الأخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت في أصولها أقدامهم فكانت المتممات أسهل عليهم، فصاروا بذلك نوراً حتى نزل مدحهم والثناء عليهم في مواضع من كتاب الله، ورفع رسول الله ﷺ من أقدارهم، وجعلهم في الدين أئمة فكانوا هم القدوة العظمى في أهل الشريعة، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه بل زادوا في الاجتهاد وأمعنوا في الانقياد لِمَا حد لهم في المكي والمدني معاً، لم تزحزحهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات، ولا صدَّهم عن بذل المجهود في طاعة الله ما متعوا به من الأخذ بحظوظهم وهم منها في سعة ﴿وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ [البقرة: ١٠٥].

فعلى تقرير هذا الأصل مَن أخذ بالأصل الأول واستقام فيها كما استقاموا فطوبى له، ومن أخذ بالأصل الثاني فبها ونعمت. وعلى الأول جرى الصوفية الأول[٢]، وعلى الثاني جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه. ومن ههنا يفهم شأن المنقطعين إلى الله فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة، فإن الذي يظهر لبادىء الرأي منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة، ولا هي مما يلزمهم شرعاً، فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم، وتكلفوا ما لم يكلفوا، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة، وحاش لله! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنو نحلتهم على اتباع السنة وهم باتفاق أهل السنّة صفوة الله من الخليقة. لكن إذا فهمت حالة المسلمين في التكليف أول الإسلام، ونصوص التنزيل المكي الذي لم ينسخ، وتنزيل أعمالهم عليه، تبيّن لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء، وباتباعها عُنُوا على وجه لا يضاد المدني المفسِّر.

فإذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مائتي درهم، فقال: «أما على مذهبنا فالكلُّ لله، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم» وما أشبه ذلك علمت أن هذا يُستمد مما

---

(١) تقدم.

(٢) هذا كالتلخيص لما سبق بمعنى يبني عليه مقصده في تفريع طريقة الصوفية عليه بقوله: (فعلى تقرير هذا الأصل من أخذ الأصل الأول) الخ.

تقدم، فإن التنزيل المكي أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة الله، ولم يبيّن فيه الواجب من غيره، بل وكل إلى اجتهاد المنفق، ولا شك أن منه ما هو واجب، ومنه ما ليس بواجب والاحتياط في مثل هذه المبالغةُ في الإنفاق في سد الخلاّت وضروب الحاجات، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق فأخذ هذا المسؤول في خاصة نفسه بما أفتى به. والتزمه مذهبنا في تعبده، ووفاء بحق الخدمة، وشكر النعمة، وإسقاطاً لحظوظ نفسه؛ وقياماً على قيام العبودية المحضة، حتى لم يبق لنفسه حظاً وإن أثبته له الشارع، اعتماداً على أن لله خزائن السموات والأرض، وأنه قال: ﴿لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ﴾ [طه: ١٣٢] وقال: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾﴾ [الذاريات: ٥٧] وقال: ﴿وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الذاريات: ٢٢] ونحو ذلك. فهذا نحو من التعبد لمن قدر على الوفاء به. ومثله لا يقال في ملتزمه، إنه خارج عن الطريقة، ولا متكلف في التعبد، لكن لما كان هذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد في التنزيل المدني حين فرضت الزكوات، فصارت هي الواجبة انحتاماً. مقدرة ألا تتعدى إلى ما دونها، وبقي ما سواها على حكم الخيرة، فاتسع على المكلف مجال لإبقاء جوازاً، والإنفاق ندباً، فمن مقل في إنفاقه ومن مكثر، والجميع محمودون لأنهم لم يتعدوا حدود الله فلما كان الأمر على هذا استفسر المسؤول السائل ليجيبه عن مقتضى سؤاله.

ومنهم من لا ينتهي في الإنفاق إلى إنفاد الجميع، بل يبقى بيده ما تجب في مثله الزكاة حتى تجب عليه، وهو مع ذلك موافق في القصد لمن لم يبق شيئاً، علماً بأن في المال حقاً سوى الزكاة، وهو لا يتعين تحقيقاً، وإنما فيه الاجتهاد. فلا يزال ناظراً في ذلك مجتهداً فيه ما بقي بيده منه شيء، متحملاً منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده، أو كالوكيل فيه لخلق الله، سواء عليه أمدَّ نفسه منه أم لا.

وهذا كان غالبَ أحوال الصحابة، ولم يكن إمساكهم مضاداً لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى، إلا أن هذا الرأي أجري على اعتبار سنَّة الله تعالى في العاديات، والأول ليس للعاديات عنده مزية في جريان الأحكام على العباد.

وأما من أبقى لنفسه حظاً فلا حرج عليه وقد أثبت له حظه من التوسع في المباحات، على شرط عدم الإخلال بالواجبات وهكذا يجب أن ينظر في كل خصلة من الخصال المكية حتى يعلم أن الأمر كما ذكر. فالصواب والله أعلم أن أهل هذا البلد معَاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ، فيجوز لهم ذلك؛ بخلاف القسمين الأولين: وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها.

فإن قيل: فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لا عام؛ بمعنى أنه مبني على حالة يكون المستفتي عليها وهو كونه يعمل لله ويترك لله في جميع تصاريفه، فسقط له طلب الحظ لنفسه، فساغ أن يفتي على حسب حاله، لأنه يقول؛ هذه حالتي فاحملني على مقتضاها! فلا بد أن يحمله على ما تقضيه، كما لو قال أحد للمفتي: إني عاهدت الله على أن لا أمس فرجي بيميني، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئاً، وأن لا تمس يدي يدَ مشرك، وما أشبه هذا، فإنه عقد لله على فعلِ فضلٍ،

وقد قال تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾ [النحل: ٩١] ومدح الله في كتابه الموفين بعهدهم إذا عاهدوا ـ وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله، فهو مما يطلب الوفاء به ما لم يمنع مانع. وفي الحديث: «إنَّ خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً»[١] فكان أحدهم يقع له سوطُه من يده فلا يسألُ أحداً أن يُناوله إياه. وقال عثمان: «ما مسستُ ذَكَري بيميني منذ بايعت بها رسول الله ﷺ». وقصةَ حَمِيّ الدَّبْرِ ظاهرةٌ في هذا المعنى، إذ عاهد الله أن لا يمس مشركاً، فحمَتْهُ الدَّبْرُ حين استُشهد أن يمسه مشرك، الحديث كما وقع.

غير أن الفُتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية، لأنهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال. وأما الفقهاء فإنما يتكلمون في الغالب مع مَن كان طالباً لحظه من حيث أثبته له الشارع، فلا بد أن يفتيه بمقتضاه، وحدودُ الحظوظ معلومة في فن الفقه. فلو فرضنا أحداً جاء سائلاً وحالُه ما تقدم لكان على الفقيه أن يفتيه بمقتضاه، ولا يقال إن هذا خلاف ما صرَّح به الشارع؛ لأن الشارع قد صرَّح بالجميع، لكن جعل إحدى الحالتين وهي المتكلَّم فيها من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيَم ولم يُلزمها أحداً لأنها اختيارية في الأصل بخلاف الأخرى العامة فإنها لازمة، فاقتضى ذلك الفتيا بها عموماً، كسائر ما يتكلم الفقهاء فيه.

فإن قيل: فإذا كانت غير لازمة فلِم تقع الفتيا بها على مقتضى اللزوم؟

قيل: لم يفت بها مقتضى اللزوم الذي لا ينفك عنه السائل من حيث القضاء عليه بذلك، وإنما يفتي بها وهو طالب أن يلزم نفسه ذلك حسبما استدعاه حاله، وأصل الإلزام معمول به شرعاً، أصله النظر والوفاء بالعهد في التبرعات. ومن مكارم الأخلاق ما هو لازم؛ كالمتعة في الطلاق، وحديث: «لا يمنَعَنّ أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره»[٢]. وكان عليه الصلاة والسلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة ويميل بهم إليها؛ كحديث[٣] الأشعريين إذا أرملوا، وقوله: «من كان له فضل ظهرٍ فلْيَعُد به على من لا ظهر له» الحديث بطوله[٤] وقوله: «مَن ذا الذي تألَّى على الله لا يفعل الخير»[٥] وإشارته إلى بعض أصحابه أن يحطَّ عن غريمه الشطرَ من دَينه[٦]. وقد أنزل الله في شأن أبي بكر الصديق حين ائتلى أن لا ينفق على مِسطح ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ﴾ [النور: ٢٢] الآية، وبذلك عمل عمر بن الخطاب في حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه، وقال: «والله لَيُمَرّنَّ به ولو على بطنك». إلى كثير من هذا الباب وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع في مراتبه، فإنه يفتى بما تقتضيه مرتبته، كما يحكى عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان، فسألها: مَن أنت؟ فقالت: أخت بشرٍ الحافي. فأجابها بترك الغزل بضوئها. هذا معنى الحكاية دون لفظها. وقد حكى مطرِّفٌ عن مالِك في هذا المعنى أنه قال: كان مالِك يستعمل في نفسه ما لا يُفتي به

---

(١) تقدم.

(٢) حديث البخاري في كتاب «**المظالم**».

(٣) في «**البخاري**» كتاب الشركة وقد تقدم.

(٤) جزء من حديث تقدم.

(٥) رواه مسلم باختلاف في اللفظ.

(٦) حديث طويل في «**مسلم**».

الناس، يعني العوام، ويقول: لا يكون العالِم عالِماً حتى يكون كذلك، وحتى يحتاط لنفسه بما[١] لو تركه لم يكن عليه فيه إثم. هذا كلامه. وفي هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير. والله أعلم.

الطرف الثاني فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه والنظر فيه في مسائل

المسألة الأولى

المفتي قائم[٢] في الأمة مَقامَ النبي ﷺ.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النقل الشرعي في الحديث «إن العلماء ورَثةُ الأنبياء، وإن الأنبياءَ لم يُورِّثُوا دِيناراً ولا دِرهماً وإنما ورَّثُوا العلم»[٣]. وفي الصحيح[٤]: «بَينَا أنا نائمٌ أُتيتُ بقَدَحٍ من لبنٍ فشربتُ حتى إنّي لأَرَى الرِّيَّ يخرُجُ من أظفاري، ثم أعطيتُ فضلِي عمرَ بنَ الخطاب. قالوا: فما أوّلته يا رسول الله؟ قال: العلم» وهو في معنى الميراث. وبُعِثَ النبي ﷺ نذيراً؛ لقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ﴾ [هود: ١٢] وقال في العلماء: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية، وأشباه ذلك.

والثاني: أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام؛ لقوله: «ألاَ لِيُبلغ الشاهدُ منكم الغائبَ»[٥]، وقال: «بَلغُوا عني ولو آيةً»[٦]، وقال: «تَسْمَعُونَ ويُسمَعُ منكم، ويُسمعُ ممن يَسمعُ منكم»[٧]. وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبي.

والثالث: أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلّغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها،

---

(١) أي: بفعل ما لو تركه لم يكن آثماً ولكنه إنصاف من النفس، واسقاط للحظ.

(٢) القيام مقامه ﷺ يكون بجملة أمور: منها: الوارثة في علم الشريعة بوجه عام، ومنها: إبلاغها للناس، وتعليمها للجاهل بها، والإنذار بها كذلك، ومنها: بذل الوسع في استنباط الأحكام في مواطن الاستنباط المعروفة فكل مرتبة من هذه المراتب أعلى مما قبلها، فالمرتبة الأولى استدل عليها بحديثين، وبمجموع الآيتين فصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم، وعجز الثانية مع الأولى يفيدان الوراثة بوجه عام، والوراثة في النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدل عليها بالأحاديث الثلاثة والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه ﷺ له الاجتهاد وهذه الرتبة للمفتي أهم الرتبَ الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه ﷺ كما سيقول المؤلف. وبهذا التقرير يتضح كلامه، فليست الأمور الثلاثة دليلاً على نوع واحد، بل المستدل عليه أنواع ثلاثة كلها داخلة تحت الخلافة عنه. وأدلتها أيضاً مختلفة بحسبها.

(٣) تقدم.

(٤) رواه مسلم والبخاري في كتاب فضائل الأصحاب.

(٥) رواه البخاري في خطبته ﷺ بمنى.

(٦) رواه البخاري فيما يذكر عن بني إسرائيل ورواه أيضاً أحمد والترمذي.

(٧) رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس، وهو حديث صحيح.

وإما مستنبط من المنقول. فالأول: يكون فيه مبلِّغاً. والثاني: يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام؛ وإنشاءُ الأحكام إنما هو للشارع[١]. فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع، واجبٌ اتباعه والعملُ على وفق ما قاله. وهذه هي الخلافة على التحقيق؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغٌ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام. وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى. وقد[٢] جاء في الحديث «أنَ من قَرأ القرآنَ فقد أدرجتِ النبُوَّةُ بين جَنْبيْه»[٣].

وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، ومُوقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذٌ أمره في الأمة بمنشور[٤] الخلافة كالنبي. ولذلك سمّوا أولي الأمر، وقُرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩] والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

فإذا ثبت هذا انبنى عليه معنى آخر، وهي:

المسألة الثانية

وذلك أن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار.

فأما الفتوى بالقول: فهو الأمر المشهور. ولا كلام فيه:

وأما بالفعل: فمن وجهين:

أحدهما: ما يقصد به الإفهام في معهود[٥] الاستعمال فهو قائم مقام القول المصرّح به؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا»[٦] وأشار بيديه. وسئل عليه الصلاة والسلام في حَجته فقال: ذَبَحتُ قبل أن أرمي. فأومأ بيده قال: «لا حرج»[٧] وقال: يُقبضُ العلمُ ويظهرُ الجهل والفِتَنُ ويكثر الهرج» قيل: يا رسول الله وما الهرج؟ فقال: هكذا بيده،

---

(١) أي: بالوحي أو الاجتهاد على القول به له ﷺ.

(٢) يصلح أن يكون دليلاً للرتب الثلاث.

(٣) روى هذه الجملة في «**الإحياء**» على أنها من كلام عبد الله بن عمر ولكن قال شارحه هكذا رواه ابن أبي شيبة في المصنف موقوفاً على عبد الله بلفظ: «فإنما استدرجت النبوة» الخ ورواه محمد بن أبي نصر والطبراني في «**الكبير**» عنه وابن الانباري والبيهقي وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعاً ورواه في «**الترغيب والترهيب**» بطوله عن ابن عمرو بلفظ: «فقد استدرج النبوة» الخ عن الحاكم وقال صحيح الإسناد.

(٤) أقرب معاني (المنشور) هنا ما كان غير مختوم من كتب السلطان وذلك هو ما أشار إليه سابقاً من الآيات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه ﷺ.

(٥) أي: في عرف المفتي والمستفتي، فرب إشارات يختلف استعمالها عند الأمم والطوائف.

(٦) في «**المصابيح**» (هكذا وهكذا وهكذا وعقد الإبهام في الثالثة ثم قال «الشهر هكذا وهكذا وهكذا» يعني تمام ثلاثين وهذه هي التي يتمشى عليها رواية المؤلف وهي رواية مسلم والروايات هنا كثيرة.

(٧) أخرجه في «**التيسير**» عن الستة إلا النسائي وليس فيه الإيماء باليد بل كل الأجوبة بالقول وأخرج نحوه عن أبي داود كذلك وقد وردت رواية الإيماء باليد في «**البخاري**» في كتاب العلم باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس.

فحرّفها كأنه يريد القتل[١]. وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت إلى السماء قلت: آية.

فأشارت برأسها أي: نعم، وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصلوات، قال للسائل: «صلِّ معنا[٢] هذينِ اليَومين» ثم صلَّى، ثم قال له: «الوقتُ ما بين هذينِ»[٣] أو كما قال. وهو كثير[٤] جداً.

والثاني: ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به، ومبعوثاً لذلك قصداً. وأصله[٥] قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية، وقال قبل ذلك: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] الآية، وقال في إبراهيم: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الممتحنة: ٤] إلى آخر القصة[٦]! والتأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله؛ وشَرْعُ من قبلنا شرعٌ لنا[٧]. وقال عليه الصلاة والسلام لأم سلمة: «ألاَ أَخْبَرْتيهِ أني أقبّلُ وأنا صَائمٌ»[٨]؟ وقال: «صَلُّوا كما رأيتموني أصَلي»[٩] «وخُذُوا عني مَنَاسِكَكم»[١٠] وحديث[١١] ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهَر من أن يخفى؛ ولذلك جعل الأصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله.

وإذا كان كذلك وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائبٌ مَنابه لزم من ذلك أن أفعاله محلٌّ للاقتداء أيضاً. فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر، وما لم يقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين:

---

(١) أخرجه البخاري.

(٢) لو اكتفى ﷺ بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابي منها الغرض لكان مما نحن فيه أما وقد قال له: (الوقت) الخ والإفتاء حصل بهذا القول لا بمجرد الفعل الذي إنما حصل مساعداً على إيجاز الإفتاء القولي. نعم له دخل في قوة البيان ولكن الفتوى قولية انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها. وقد يقال: إنها مركبة من الفعل والقول.

(٣) تقدم.

(٤) كحديث الأنصاري الذي شكا عدم الحفظ فقال له. استعن بيمينك: وأومأ بيده إلى الخط. وقد يقال أيضاً: إنها مركبة منهما. وسيأتي في المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عن أمر قال: إني أفعله.

(٥) أي: الدليل القولي العام للاقتداء بأفعاله ﷺ.

(٦) والكلام وإن كان في الفعل وباقي القصة قول: إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم الخ يعد فعلاً في هذا المقام، كما سبق في القول التكليفي، وهو الذي لا يؤتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعي، بل يؤتى به كما يؤتى بالأفعال. وبيانه في المسألة السادسة من السنة.

(٧) الآية فيها التصريح بطلب القدوة بإبراهيم، فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة.

(٨) رواية مالك (ألا أخبرتيها) والضمير يعود على السائلة، وقد تقدمت هذه الرواية. ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة (ألا أخبرتيه) إلا أن الضمير عائد إلى عمر بن أبي سلمة ابنها فيصح لو وجدت جملة (ألا أخبرتيه) الخ أن يكون الضمير مذكراً لأنه يعود إلى عمر ابنها.

(٩) متفق عليه. (١٠) رواه مسلم.

(١١) هي أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاقتداء بأفعاله ﷺ وتجد كثيراً منها في باب الحج، لا سيما حديث عبيد بن جريج في الحج، أخرجه في «**التيسير**» عن الثلاثة وأبي داود.

أحدهما: أنه وارث، وقد كان المورِّث قدوةً بقوله وفعله مطلقاً[١]، فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة. فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله.

والثاني: أن التأسي بالأفعال ـ بالنسبة إلى من يُعظَّم في الناس ـ سرٌّ مبثوثٌ في طباع[٢] البشر، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال، لا سيما عند الاعتياد والتكرار، وإذا صادف محبةً وميلاً إلى المتأسي به. ومتى وجدت التأسي بمن هذا شأنه مفقوداً في بعض الناس فاعلم أنه إنما تُرك لتأسٍ آخر. وقد ظهر ذلك[٣] في زمان رسول الله ﷺ في محلين.

أحدهما: حين دعاهم عليه الصلاة والسلام من الكفر إلى الإيمان، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الله. فكان من آكد متمسَّكاتهم التأسي بالآباء؛ كقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [لقمان: ٢١] وما أشبهه من الآيات، وقالوا: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ۝﴾ [صٓ: ٥] ثم كرر عليهم التحذير من ذلك، فكانوا عاكفين على ما عليه آباؤهم، إلى أن نوصبوا بالحرب وهم راضون بذلك؛ حتى كان من جملة ما دُعوا به التأسي بأبيهم إبراهيم، وأضيفت الملّة المحمدية إليه. فقال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨] فكان ذلك باباً للدعاء إلى التأسي بأكبر آبائهم عندهم، وبيَّن لهم مع ذلك ما في الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيَم التي كانت آباؤهم تستحسنها وتعمل بكثير منها. فكان التأسي داعياً إلى الخروج عن التأسي، وهو من أبلغ ما دعو به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة. وبذلك جاء في القرآن بعد قوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣]وقوله[٤]: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥] فكان هذا الوجه من التلطف في الدعاء إلى الله نوعاً من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها. وأيضاً فإن ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خُلُقَ رسول الله ﷺ، فصدّق الفعلُ القولَ بالنسبة إليهم. فكان ذلك مما دعا إلى اتّباعه والتأسي به[٥] فانقادوا ورجعوا إلى الحق.

والمحل الثاني: حين دخلوا في الإسلام وعرفوا الحق، وتسابقوا إلى الانقياد لأوامر النبي عليه الصلاة والسلام ونواهيه. فربما أمَرهم بالأمر وأرشدهم إلى ما فيه صلاح دينهم، فتوجهوا إلى ما يَفعل، ترجيحاً له على ما يقول. وقضيتُه عليه الصلاة والسلام معهم في توقفهم عن الإحلال بعد ما أمرهم، حتى قال لأم سلمة[٦]: «أمَا تَرَيْنَ أنّ قومَك أمرتُهم فلا يأتمرون» فقالت: اذبحْ واحلقْ. ففعل النبي ﷺ، فاتَّبعُوه. ونهاهم عن الوصال فلم ينتهوا، واحتجوا بأنه

---

(١) أي: سواء أقصد به البيان أم لم يقصد.

(٢) وهل يكفي هذا لأن يكون دليلاً شرعياً على شرعية التأسي بالمفتي ولو لم يقصد البيان؟

(٣) أي: ترك التأسي لتأس آخر.

(٤) لعل الواو زائدة.

(٥) وهل هذا المحل خال من قصد البيان؟ حتى يكون دليلاً على قوله: (وما لم يقصد) الخ. نعم في المحل الثاني الذي فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه في العبادة غير ما يطلبه منهم. كمسألة الوصال وغيرها، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به.

(٦) هو جزء من حديث عمرة الحديبية ـ رواه في «التيسير» بطوله عن البخاري وأبي داود.

يواصل. فقال: «إني أبيتُ عند ربي يُطْعِمِني ويَسْقيني»(١). ولما تابعوا في الوصال واصل بهم حتى يعجزوا، وقال: «لو مُدَّ لنا في الشهرِ لواصَلْتُ وِصالاً يدعُ المتَعمّقون تعمُّقهم»(٢) وسافر بهم في رمضان وأمرَهم بالإفطار وكانَ هو صائماً، فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطر هو فأفطروا(٣). وكانوا يبحثون عن أفعاله كما يبحثون عن أقواله. وهذا من أشد المواضع على العالِم المنتصب. وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان لكن على وجه آخر. والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلاً يقول: إن النبي ﷺ كان معصوماً، فكان عمله للاقتداء محلاً بلا إشكال؛ بخلاف غيره، فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلاً عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها، فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب: أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي فليعتبر مثله في نصب أقواله؛ فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً لأنه ليس بمعصوم، ولمّا لم يكن ذلك معتبراً في الأقوال لم يكن(٤) معتبراً في الأفعال ولأجل هذا تُستعظم شرعاً زلّةُ العالِم كما تبيَّن في هذا الكتاب وفي باب البيان. فحق(٥) على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتَّخَذَ فيها أسوة.

وأما الإقرار: فراجع إلى الفعل، لأن الكف فعل، وكفُّ المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلاً من الأفعال كتصريحه بجوازه. وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلاً شرعياً بالنسبة إلى النبي ﷺ، فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب للفتوى. وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جارٍ هنا بلا إشكال ومن هنا ثابر(٦) السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرَّات عليهم بالقتل فما دونه. ومن أخذ بالرخصة(٧) في ترك الإنكار فرّ بدينه واستخفى بنفسه، ما لم يكن ذلك سبباً للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار، فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما. وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمراتبُ الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه.

---

(١) تقدم. (٢) تقدم.

(٣) عن أبي سعيد قال: أتى رسول الله ﷺ على نهر من ماء السماء والناس صيام في يوم صائف مشاة، ونبي الله ﷺ على بغلة له فقال: «أشربوا أيها الناس!» قال: فأبوا. قال: «إني لست مثلكم، إني أيسركم إني راكب» فأبوا فثنى رسول الله ﷺ فخذه فنزل فشرب وشرب الناس وما كان يريد أن يشرب. رواه أحمد.

(٤) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة، فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزناً تاماً، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به، ترخصاً لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة.

(٥) الحق والمطالبة به شيء، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر.

(٦) فلم يكفوا عن الإنكار، حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر.

(٧) أي: فاعتزل الخلق حتى لا يترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه. وقوله (المراتب الثلاث) أي التغيير باليد واللسان والقلب.

المسألة الثالثة

تنبني على ما قبلها. **وهي أن الفتيا لا تصح من مخالف**[١] **لمقتضى العلم**. وهذا وإن كان الأصوليون قد نبّهوا عليه وبينوه فهو في كلامهم مجملٌ يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا.

فأما فتياه بالقول: فإذا جرت أقواله على غير المشروع، وهذا من جملة أقواله فيمكن[٢] جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها.

وأما أفعاله: فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح.

وكذلك إقراره: لأنه من جملة أفعاله.

وأيضاً: فإن كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير فإن المخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمدّ من أمر واحد[٣] قلبي.

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة.

وأما على التفصيل: فإن المفتي إذا أمر مثلاً بالصمت عما لا يَعني فإن كان صامتاً عما لا يَعني ففتواه صادقة، وإن كان من الخائضين فيما لا يَعني فهي غير صادقة. وإذا دلّك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة. وإن دلّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت فتياه، وإلا فلا. وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر. ومثله النواهي: فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبيات من النساء وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان، أو عن الزنى وهو لا يزني، أو عن التفحش وهو لا يتفحش، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم، وما أشبه ذلك فهو الصادق الفتيا والذي يُقتدى بقوله ويُقتدى بفعله، وإلا فلا؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء، ولذلك قال تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣] وقال في ضده: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ ـ إلى قوله: ﴿بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة: ٧٥ ـ ٧٧] فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل، وفي الكذب مخالفته. وقال تعالى في الثلاثة الذين خلّفوا: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿١١٩﴾﴾[٤] [التوبة: ١١٩] وهكذا إذا أخبر العالِم عن الحكم أو أمر أو نهى فإنما

---

(١) سيأتي له تفسير الصحة بالانتفاع والوقوع لا الصحة في الحكم الشرعي، ما لم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة.

(٢) أي: فيحتمل احتمالاً قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى.

(٣) وهو كمال الإيمان أو عدمه.

(٤) أي: اتقوا الله وكونوا مثلهم في الصدق وخلوص النية، كما هو أحد التفاسير وقال «**الألوسي**» إنه المناسب، أي فهؤلاء قد طابق قولهم فعلهم فلم ينتحلوا أعذاراً كغيرهم. وقد يقال: إن السبب وإن كان خاصاً وهو مطابقة قولهم لفعلهم. إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر للواقع يدل على =

ذلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين في الحقيقة، فإن وافق صدَق وإن خالف كذَب. فالفتيا لا تصح مع المخالفة، وإنما تصح مع الموافقة.

وحسبُ الناظر من ذلك سيدُ البشر ﷺ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والتمام، حتى أنكرْ على من قال: يُحلُّ اللَّهُ لرسوله ما شاء. وحين سأله الرجل عن أمر فقال: «إني أفعله» فقال له: إنك لستَ مِثلَنا، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. غضب ﷺ وقال: «واللَّهِ إني لأرجو أن أكونَ أخشاكم للَّه وأعلمكم بما أتَّقي»[(١)] وفي القرآن عن شعيب عليه السلام: ﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى[(٢)] مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ٨٩] وقوله: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ[(٣)] مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨] فبيّنت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضي كذب القول، وهو مقتضى ما تقدم في المسألة قبل هذا. وقد قالوا في عصمة[(٤)] الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله إن ذلك لأن القلوب تنفر عمن كانت هذه سبيله. وهذا المعنى جارٍ من باب أولى فيما بعد النبوة، بالنسبة إلى فروع الملة فضلاً عن أصولها؛ فإنهم لو كانوا آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه ـ عياذاً بالله من ذلك ـ لكان ذلك أولى منفِّر، وأقربَ صادٍّ عن الاتباع. فمن كان في رتبة الوارثة لهم فمن حقيقة نيله الرتبة ظهور الفعل على مصداق القول، ولما نهى[(٥)] عن الرِّبا قال: «وأولُ رِباً أضعُه رِبا العبَّاسِ بنِ عَبدِ المطلبِ»[(٦)] وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية قال: «وأولُ دَمٍ أضعُه دَمُنا، دمُ ربيعة بن الحارث»[(٧)] وقال حين شُفِع له في حدّ السرقة: «والذي نفسي بيدِه لو سرقت فاطمة بنت رسول الله لقطعتُ يدَها[(٨)]» وكله ظاهر في المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة إليه وإلى قرابته، وأن الناس في أحكام الله سواء.

والأدلة في هذا المعنى أكثر من أن تحصى.

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول، فقال الله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤] الآية، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا

= خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله، وهو المعنى الخاص عند العلماء.

(١) رواه مسلم.

(٢) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه فإذا عاد إلى شركهم كان كاذباً لم يصدق قوله فعله.

(٣) يقال: (خالفني فلان إلى كذا) إذا قصده وأنت مول عنه (وخالفني عنه) بالعكس أي: إذا سمعتم نصحي وتجنبتم التطفيف والبخس وعبادة الأوثان وسائر المعاصي فإني لا أفعله واستبد به دونكم لأن الأنبياء لا ينهون عن شيء ويخالف فعلهم قولهم. وقد يقال: إن الآية ليس فيها أن هذا يعد كذباً، بخلاف ما قبلها، إلا أن يقال: إنها تفيده بضميمتها إليها لأن المخالف إليه فيها هو ما سماه كذباً في قوله: «**إن عدنا في ملتكم**» [الأعراف: ٨٩].

(٤) أي: في دليلها.

(٥) في خطبة حجة الوداع المشهورة.

(٦) تقدم.

(٧) هو أيضاً جزء من تلك الخطبة الجامعة. وقد رواه أبو داود بلفظ دم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابي: صحته «دم ربيعة بن حارث» قال شارح «**أبي داود**» عين علي بن عبد العزيز أن ربيعة لم يقتل في الجاهلية، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له، ونسب الدم إليه لأنه ولي الدم.

(٨) أخرجه في «**التيسير**» عن الخمسة عن عائشة.

﴿عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝﴾ [الصف: ٢، ٣]. عن جعفر بن برقان قال سمعت ميمون بن مهران يقول: «إن القاصّ المتكلمَ ينتظر المقت[١]؛ والمستمع ينتظر الرحمة» قلت: أرأيتَ قول الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝﴾ [الصف: ٢] الآية، هو الرجل يقرظ نفسه فيقول فعلت كذا وكذا من الخير؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه تقصير؟ فقال: كلاهما.

فإن قيل: إن كان كما قلت تعذَّر القيام بالفتوى وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قال العلماء إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبُه مؤتمراً أو منتهياً، وإلا أدى ذلك إلى خرم الأصل، وقد مرّ أن كل تكملة أدت إلى انخرام الأصل المكمَّل غير معتبرة. فكذلك هنا[٢]، ومثله الانتصاب للفتوى. ومن الذي يوجد لا يزِلّ ولا يضِل ولا يخالف قولُه فعلَه؟ ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة. نعم، لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هذه المراتب. وأما أن يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جداً.

فالجواب: أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر، لأنا إنما تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي. فنحن نقول واجب على العالِم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل، ولا يطرد[٣] إن حصل. وذلك أنه إن كان موافقاً قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معاً، أو كان مظنة للحصول، لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه. وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، أوْ لا. فإن كان الأول فلا إشكال في عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفاً مثله، فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم. وإن كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق[٤] دون ما خالف. فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله بفعله. وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل. هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة

---

(١) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمقت من الله ومن العباد. أما المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم.

(٢) أي: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه أصل كلي في الدين، ومكمله الائتمار والانتهاء، حتى يكون قدوة وينتفع به، ولكنه إذا جعل هذا المكمل شرطاً مطرداً حتى عند عدم وجود المؤتمر انخرم الأمر بالمعروف وضاع هذا الأصل فيهمل هذا المكمل.

(٣) أي: بل يقع الانتفاع به نادراً، بخلاف الصادق فالانتفاع به مطرد أي غالب، كما سيقول: (أو كان مظنة للحصول).

(٤) أي: فيما وافق فيه قوله فعله أما كل ما خالف فيه قوله فعله فلا يعتد بقوله المخالف لفعله فيه وسيأتي أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان، لأن الشرع نصبه للمتابعة في القول وإن خالف مرتبته في الفعل. وسيأتي مزيد البيان في الفصل الآتي.

قوله فقد نصبه الشارع أيضاً ليؤخذ بقوله وفعله؛ لأنه وارث النبي. فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذّب الفعل القول؛ لما في الجبلاَّت من جواذب التأسي بالأفعال. فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق، وقد قال أبو الأسود الدؤلي:

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها ... فإذا انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يُسمع ما تقول ويُقتدَى ... بالرأي منك ويَنفعُ التعليمُ
لا تَنهَ عن خُلُق وتأتيَ مثله ... عارٌ عليك - إذا فعلتَ - عظيمُ

وهو معنى موافق للنقل والعقل، لا خلاف فيه بين العقلاء.

فصل

فإن قيل: فما حكم المستفتي مع هذا المفتي الذي لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده في باب التكليف، أم لا؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه، أوْ لا؟ **فالجواب**: أن هذه المسألة مبنية على ما تقدم؛ فإن أخذت من جهة الصحة في الوقوع فلا تصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتي فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتي. هذا هو المطرد والغالب؛ وما سواه كالمحفوظ النادر الذي لا يقوم منه أصل كلِّي بحال. وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعي فالفقه فيها ظاهر: فإن كانت مخالفته ظاهرةً قادحة في عدالته فلا يصح إلزامه؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقُه، وغير العدل لا يوثق به وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته، وجهته غير موثوق بها، فيسقط الإلزام عن المستفتي، وإذا سقط الإلزام عن المستفتي فهل يبقى إلزام[1] المفتي متوجهاً أم لا؟ يجري[2] ذلك على الخلاف في مسألة حصول الشرط الشرعي: هل هو شرط[3] في التكليف أم لا؟ وذلك مقرر في كتب الأصول. وإن لم تكن مخالفته قادحة في عدالته فقبول قوله صحيح، والعمل عليه مبرىء للذمة، والإلزام الشرعي متوجهٌ عليهما معاً.

المسألة الرابعة

المفتي البالغ ذِروة الدرجة هو الذي يَحمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهبَ الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هذا: أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مرَّ أن مقصد الشارع من المكلفِ الحملُ على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك

---

(١) أي: هل يبقى مكلفاً بالإفتاء مع فقد الشرط الشرعي وهو العدالة أولاً.

(٢) قد يقال: وهل العدالة شرط في تكليفه بالإبلاغ أم هي شرط شرعي لا لزام المستفتي الأخذ بأقواله؟

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك في التكليف. وتبرأ الحنفية من كون ذلك عاماً. وقالوا إنه لا يقول به عاقل، بل النزاع بينهم وبين الشافعية في خصوص تكليف الكفار بفروع الشريعة لا غير. وعليه لا محل لإجراء هذا الخلاف هنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الإبلاغ.

في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.

وأيضاً[١]: فإن هذا المذهب كان المفهومَ من شأن رسول الله ﷺ وأصحابه الأكرمين، وقد ردَّ[٢] عليه الصلاة والسلام التبتُّل، وقال لمعاذ لمّا أطال بالناس في الصلاة: «أفتَّانٌ أنت يا مُعاذ؟»[٣]، وقال: «إنَّ مِنكم مُنَفرين»[٤]، وقال: سَدّدوا، وقارِبوا، واغْدُوا ورُوحُوا وشيءٌ من الدُّلْجة، والقصدَ القصدَ تبلُغُوا»[٥]، وقال: «عليكم من العملِ ما تُطِيقون؛ فإنَّ اللَّهَ لا يمَلُّ حتى تمَلُّوا»، وقال: «أحبُّ العملِ إلى اللَّهِ ما دام عليه صاحِبُه وإن قَلَّ»[٦]، وردَّ عليهم الوصال. وكثير من هذا.

وأيضاً فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق: أما في طرف التشديد فإنه مَهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً؛ لأن المستفتي إذا ذُهب به مذهب العَنت والحَرج بُغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة. وهو مشاهد. وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مُهلك. والأدلة كثيرة.

فصل

فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاداً للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضاً.

وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد، فلا يجعل بينهما وسطاً وهذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب. ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك. وأكثرُ مَن هذا شأنه مِن أهل الانتماء إلى العلم يتعلق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية، بحيث يتحرى[٧] الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة. وهذا قلبٌ للمعنى المقصود في الشريعة. وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التي يترخص بسببها، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى، وأن الشريعة حملٌ على التوسط: لا على مطلق التخفيف، وإلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من

(١) دليل ثانٍ غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث.

(٢) أي: على الجماعة من أصحابه طلبوا منه ذلك.

(٣) أخرجه في «التيسير» عن الخمسة إلا الترمذي.

(٤) رواه «البخاري» في صلاة الجماعة.

(٥) رواه «البخاري» في كتاب الإيمان.

(٦) بعض حديث أخرجه في «التيسير» عن الستة.

(٧) تقدم الكلام على هذا بأوفى بيان في المسألة الثالثة ولواحقها من كتاب الاجتهاد.

حيث هو حرج ومخالف للهوى، ولا على مطلق التشديد. فليأخذ الموفق في هذا الموضوع حذرَه، فإنه مزلّة قدم على وضوح الأمر فيه.

فصل

قد يسوغ للمجتهد أن يحمّل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص. ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يُخفى ما لعله يُقتدى به فيه، فربما اقتدى به فيه مَن لا طاقة له بذلك العمل فينقطع، وإن اتفق ظهوره للناس نبه عليه، كما كان رسول الله ﷺ يفعل؛ إذ كان قد فاق الناسَ عبادةً وخلُقاً، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة، فربما اتبع لظهور عمله؛ فكان ينهى عنه في مواضع؛ كنهيه عن الوصال، ومراجعته لعمرو بن العاص[١] في سرد الصوم. وقد قال تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ [الحجرات: ٧]. وأمر بحل الحبل[٢] الممدود بين الساريتين، وأنكر[٣] على الحولاءِ بنت تُوَيْتٍ قيامها الليل، وربما ترك العمل[٤] خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم. ولهذا ـ والله أعلم ـ أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره، وإذا كان الإظهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه إلا ما صح للجمهور أن يحتملوه.

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح، فلينظر المقلِّد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بد منه؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم، وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد. فقد قالوا في مذهب داود لمَّا وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حدثت بعد المائتين. وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المُغرق في القياس إلا يُفارقُ السنَّة. فإن كان ثمّ رأي بين هذين فهو الأولى بالاتباع. والتعيين في هذا المذهب موكول إلى أهله. والله أعلم.

---

(١) كان المراجعة لعبد الله بن عمرو بن العاص لا لعمرو نفسه.

(٢) حبل وضعته زينب أم المؤمنين رضي الله عنها حتى إذا فترت تعلقت به والحديث أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي.

(٣) أخرجه في «التيسير» عن الثلاثة والنسائي بلفظ: «امرأة من بني أسد».

(٤) كقيام رمضان جماعة في المسجد.

الطرف الثالث فيما يتعلق بأعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به

المسألة الأولى

إن المقلِّد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه في الدين إلا السؤال عنها على الجملة[١]؛ لأن الله لم يتعبَّد الخلق بالجهل، وإنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] لا على ما يفهمه[٢] كثير من الناس، بل على ما قرره الأئمة في صناعة النحو. أي إن الله يعلمكم على كل حال، فاتقوه. فكأن الثاني سبب في الأول، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً، وهو يقتضي تقدم العلم على العمل. والأدلة على هذا المعنى كثيرة، وهي قضية لا نزاع فيها، فلا فائدة في التطويل فيها، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر. وهي:

المسألة الثانية

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنه إسنادُ أمر إلى غير أهله، والإجماع على عدم صحة مثل هذا، بل لا يمكن[٣] في الواقع، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري! وأنا أسند أمري لك فيما نحن بالجهل به على سواء. ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له دُلَّني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواءٌ لَعُدَّ من زمرة المجانين. فالطريق الشرعي أولى؛ لأنه هلاك أخروي، وذلك هلاك دنيوي خاصة. والإطناب في هذا أيضاً غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده:

إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذي يسأل عنه. فلا يخلو أن يتحد في ذلك القطر أو يتعدد. فإن اتحد فلا إشكال وإن تعدد فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول. وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال. أما إذا كان اطَّلَع على فتاويهم قبل ذلك وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلَّف عن داعية هواه، حتى يكون

---

(١) أي: سواء أسأل عنها وطلب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الفروع إن كان من أهل الاستقلال أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله فقط. وأيضاً سواء أكان سؤاله لمن هو أهل أم لا، الخ ما سيبينه في المسألة الثانية.

(٢) يفهمونها على حد ﴿أن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾ [الأنفال: ٢٩] إلا أن فهمهم لا تساعده قواعد اللغة الفصحى، لأنه مبني على أن جملة (ويعلمكم) حال مقدرة، أو بمعنى مضموناً لكم التعليم وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى، ولكن الجملة المضارعة المثبتة وقوعها حالاً بالواو قليل، حتى قالوا: لا بد له من التأويل، والوجه الثاني أن هذه الجمل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض. فالأولى طلب تقوى الله، والثانية وعد بالإنعام، والثالثة: غاية التعظيم، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرهوا تكرار اللفظ الواحد في الجمل المتعاقبة.

(٣) أي: حصوله من العقلاء.

عبداً لله. وتخييرُه يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه ألبتة. وقد مرَّ[١] في ذلك تقريرٌ حسن في هذا الكتاب فلا نعيده.

المسألة الثالثة

حيث يتعيَّن الترجيح فله طريقان: أحدهما: عام. والآخر: خاص.

فأما العام: فهو المذكور في كتب الأصول؛ إلا أن فيه موضعاً يجب أن يتأمل ويحترز منه. وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدّون بها ويراعونها، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى. وهو غير لائق بمناصب المرجحين. وأكثر ما وقع ذلك في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذاهب داود ونحوه. فلنذكر هنا أموراً يجب التنبه لها.

أحدها: أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتا فيه، وإلا فهو إبطال لأحدهما، وإهمال لجانبه رأساً. ومثله هذا لا يسمى ترجيحاً. وإذا كان ذلك كذلك فالخروج في بعض المذاهب على بعض إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتصفين خروج عن نمط[٢] إلى نمط آخر مخالف له. وهذا ليس من شأن العلماء. وإنما الذي يليق بذلك الطعن والقدح في حصول ذلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله، والأئمة المذكورون برآء[٣] من ذلك النمط لا يليق بهم.

والثاني: أن الطعن في مساق الترجيح يبين[٤] العناد من أهلِ المذهب المطعون عليه، ويزيد في دواعي التمادي والإصرار على ما هم عليه؛ لأن الذي غُض من جانبه مع اعتقاده خلافَ ذلك حقيقٌ بأن يتعصب لما هو عليه ويُظهر محاسنه فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساقَ فائدة زائدة على الإغراء بالتزام وإن كان مرجوحاً؛ فإن الترجيح لم يحصل.

والثالث: أن هذا الترجيح مُغرٍ بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً فبينا نحن نتتبع المحاسن[٥] صرنا نتتبع القبائح؛ فإنَ النفوس مجبولة على الانتصار لأنفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها، فمن غَضَّ من جانب صاحبه غضَّ صاحبُه من جانبه، فكأنّ المرجحَ لمذهبه على هذا الوجه غاضٌّ من جانب مذهبه؛ فإنه تسبَّبَ في ذلك، كما في الحديث: «إنّ مِن أكبرِ الكبائرِ أن يسُبَ الرجلُ والدَيه» قالوا: وهل يسبُّ الرجلُ والديه؟ قال: «يسُبُّ أبا الرجلِ فيسُبُّ أباه، ويَسبُّ أمّه فيسُبُّ أمّه[٦]» فهذا من ذلك. وقد منع الله أشياء من الجائزات[٧] لإفضائها إلى

---

(١) في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها.

(٢) لعل فيه سقط كلمة (الترجيح).

(٣) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم، الخ ما تقدم.

(٤) أي: يثيره.

(٥) أي: لترجح بها صار كل منا يبحث عن القبائح عند الآخر، يزعم أن ذلك يرجح مذهبه.

(٦) تقدم.

(٧) أي: فما بالك بالممنوعات؟

الممنوع؛ كقوله: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨] الآية. وأشباه ذلك.

والرابع: أن هذا العمل مورِثٌ للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب. وربما نشأ الصغير منهم على ذلك، حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بُغض من خالفهم فيتفرَّقوا شيعاً، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا﴾ [آل عمران: ١٠٥] الآية، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقد مرَّ تقرير هذا المعنى قبل. فكلُّ ما أدّى إلى هذا ممنوع. فالترجيح بما يؤدي إلى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع. ونقل الطبري عن عمر بن الخطاب ـ وإن لم يصحح سنده ـ أنه لما أرسل الحُطيئة من الحبس في هجاء الزبرقان بن بدر قال له: إياك والشعر! قال: لا أقدر يا أمير المؤمنين على تركه؛ مأكلةُ عيالي، ونملة على لساني قال: فشبِّب بأهلك، وإياك وكلَّ مدحة مجحفة! قال: ما هي؟ قال: تقول بنو فلان خير من بني فلان امدح ولا تفضِّل قال: أنت يا أمير المؤمنين أشعر مني. فإن صحَّ هذا الخبر وإلا فمعناه صحيح، فإن المدح إذا أدى إلى ذم الغير كان مجحفاً. والعوائد شاهدة بذلك.

والخامس: أن الطعن والتقبيح في مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى التغالي والانحراف في المذاهب، زائداً إلى ما تقدم، فيكون ذلك سبب[١] إثارة الأحقاد الناشئة عن التقبيح الصادر بين المختلفين في معارض الترجيح والمحاجّة. قال الغزالي في بعض كتبه: أكثر الجهالة إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جُهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلاء[٢] ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء، فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها، حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة. ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقراً في قلب مجنون فضلاً عن قلب عاقل.

هذا ما قال. وهو الحق الذي تشهد له العوائد الجارية.

وقد جاء في حديث الذي لطم وجه اليهودي القائل: «والذي اصطفى موسى على البشر» أن النبي ﷺ غضب وقال: «لا تفضِلوا بينَ الأنبِيَاءِ»[٣] أو «لا تفضلوني على موسى»[٤] مع أن

---

(١) لعله (بسبب) كما يدل عليه لاحق الكلام. فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالي في مجافاة الحق، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع في معرض المحاجة، كما سيمثل له في كلام الغزالي.

(٢) من قولهم: (أدلى فلان في فلان) أي: قال قبيحاً، وليس المراد الإدلاء بالحجة لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده.

(٣) روى مسلم «لا تفضلوا بين أنبياء الله، فإنه ينفخ في الصور فيصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله ـ إلى أن قال: فإذا موسى عليه الصلاة والسلام آخذ بالعرش» الخ.

(٤) أخرجه في «التيسير» عن الخمسة إلا النسائي بلفظ «لا تخيروني» وسيأتي للمؤلف قريباً.

النبي ﷺ جاء بالتفضيل[١] أيضاً: فذكر المازري في تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلاً يؤدي إلى نقص بعضهم. قال وقد خرج الحديث على سبب، وهو لطم الأنصاري وجه اليهودي، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من هذه الفعلة انتقاص موسى، فنهى عن التفضيل المؤدي إلى نقص الحقوق. قال عياض: وقد يحتمل أن يقول هذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته؛ لكن نهاه عن الخوض فيه والمجادلة به؛ إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر ما لا يحب منهم عند الجدال، أو ما يحدث[٢] في النفس لهم بحكم الضجر والمراء، فكان نهيه عن المماراة في ذلك كما نهى عنه في القرآن[٣] وغير ذلك. هذا ما قال. وهو حق، فيجب أن يعمل به فيما بين العلماء، فإنهم ورثة الأنبياء.

فصل

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة فلا حرج فيه، بل هو مما لا بد منه في هذه المواطن، أعني عند الحاجة إليه وأصله من الكتاب قول الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] الآية، فبيَّن أصل التفضيل، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء: ٥٥].

وفي الحديث من هذا كثير «لما سئل من أكرمُ الناس؟ فقال: أتقاهم فقالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: فيوسف، نبيُّ الله ابن نبيِّ الله ابن نبيِّ الله، ابن خليل الله قالوا: ليس عن هذا نسألك: قال: فعن معادن العرب تسألوني؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا[٤]» وقال عليه الصلاة والسلام: «بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل جاءه رجل فقال: هل تعلمُ أحداً أعلمَ منك؟ قال: لا، فأوحى اللَّهُ إليه: بلى، عبدنا خَضِر[٥]» وفي رواية «أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل: أيُّ الناس أعلم؟ قال: أنا. فعتب الله عليه، إذا لم يردَّ العلم إليه. قال له: بلى لي عبدٌ بمجمعِ البحرين هو أعلم منك» الحديث[٦] واستبَّ رجلٌ من المسلمين ورجلٌ من اليهود، فقال المسلم: والذي اصطفى محمداً على العالمين، في قَسَم يقسم به: فقال اليهودي: والذي اصطفى موسى على العالمين! إلى أن قال عليه الصلاة والسلام: «لا تخيروني على موسى؛ فإن الناس يَصعقون فأكونُ أولَ من يفيق؛ فإذا موسى آخذٌ

---

(١) أي: التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى. فهو راجع للروايتين.

(٢) معطوف على (ذكر) أي: ذريعة إلى أن يحدث في نفوسهم شيء لا يليق بمقامهم بسبب ضجرها من المراء والجدل وإن لم يتكلم به.

(٣) ولا تجادلوا أهل الكتاب.

(٤) أخرجه في «التيسير» عن الشيخين.

(٥) أخرجه في «التيسير» عن الشيخين والترمذي. وهذه إحدى روايات مسلم بلفظ «الخضر».

(٦) أخرجه في «التيسير» عن الشيخين والترمذي. ولا منافاة بين الروايتين؛ ففي الأولى أيضاً لم يرد العلم إلى الله تعالى.

بجانب العرش. فلا أدري أكان فيمن صَعق فأفاق أو كان ممن استثنى اللَّهُ»[١] وفي رواية: «لا تفضلوا بين الأنبياءِ؛ فإنه ينفخ في الصور» الحديث[٢]! فهذا[٣] نفي للتفضيل مستند إلى دليل، وهو دليل على صحة التفضيل في الجملة إذا كان ثَمَّ مرجح. وقال: «كمل من الرجال كثيرٌ، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران. وإن فضْل عائشة على النساءِ كفضل الثريد على سائر الطعام»[٤] وقال للذي قال له يا خير البرية!: «ذاك إبراهيم»[٥] وقال في الحديث الآخر: «أنا سيد ولد آدم»[٦] وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق. وليس النظر هنا في وجه التعارض بين الحديثين، وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة، وهو ثابت[٧] من الحديثين. وقال: «خيرُ القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[٨] وقال عمر[٩]: كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله ﷺ، فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان. وقال عثمان[١٠] للرهط القرشيين الثلاثة، وهم عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابتٍ في شيء من القرآن[١١] فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم» ففعلوا ذلك. وقال خيرُ دور الأنصار بنو النجار، ثم بنو عبد الأشهل، ثم بنو الحارث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة. وفي كلِّ دور الأنصار خيرٌ»[١٢] وقال: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدّهُم في الله عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بنُ جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أُبَيٌّ بن كعب. ولكل أمة أمين، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجرّاح[١٣]» وقال عبد الرحمٰن بن يزيد: سألنا حذيفة عن

---

(١) و (٢) تقدما آنفاً.

(٣) أي: فهذا النوع في حديثي موسى نهى عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح. فإذا كان له مرجع ومستند فلا مانع منه، كما في الأحاديث الأخرى. ومنه يعلم أن الأصل هكذا (نفي للتفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد إليه ما بعده.

(٤) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء.

(٥) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي.

(٦) في «**الجامع الصغير**» «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة» وهو صدر حديثين أحدهما: عن مسلم وأبي داود عن أبي هريرة وثانيهما: عن أحمد والترمذي عن أبي سعيد.

(٧) أي: في كل منهما صراحة، وإن كان الأول: يفيد تفضيل إبراهيم على جميع الخلق والثاني: يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم. فلذا كان بينهما تعارض كما قال المؤلف.

(٨) في «**البخاري**» بلفظ «خير الناس».

(٩) صوابه (ابن عمر) كما في البخاري والترمذي وأبي داود. وأيضاً فمثله لا يقع من عمر.

(١٠) أخرجه البخاري والترمذي.

(١١) أي: من جهة الإملاء الذي ينبني على النطق لا في أصل الألفاظ حاشا لله، أن يكون ذلك في المتواترة ألفاظه لفظاً لفظاً.

(١٢) رواه البخاري في فضائل الأنصار.

(١٣) ذكر في «**التيسير**» عن الترمذي عن أنس: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في أمر الله تعالى عمر، وأشدهم حياءً عثمان، وأفضلهم علي، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبي بن كعب، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ولا أظلت الخضراء ولا قلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر. أشبه عيسى عليه السلام في روعه»، فقال عمر رضي الله عنه أتعرف ذلك له؟ قال «نعم فاعرفوه له» =

رجل قريب السمت والهدْي من النبي ﷺ حتى نأخذ عنه، فقال: ما أعرف أحداً أقرب سَمْتاً وهَدْياً ودلاً بالنبي ﷺ من ابن أُمِّ عبد[١]. ولما حضر معاذاً الوفاة قيل له: يا أبا عبد الرحمٰن أوصِنا! قال أجلسوني! قال إن العلم والإيمان مكانهما، من ابتغاهما وجَدَهما، يقول ذلك: ثلاث مرات، والتمسوا العلم عند أربعة رهط. عند عُويمر أبي الدرداء، وعند سلمان الفارسي، وعند عبد الله بن مسعود. وعند عبد الله بن سلام. الحديث!

وقال عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر[٢] وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبني عليه من شعائر الدين وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذي لا يتعدى إلى سواه، وكذلك فعل السلف الصالح.

فصل

وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم ممن يشار إليهم في أهل العلم أن صيروا الترجيح بالتنقيص تصريحاً أو تعريضاً دأبَهم، وعمَّروا بذلك دواوينهم، وسوَّدوا به قراطيسهم، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة في أصول الفقه، أو كالترجمة، وفيه ما فيه مما أشير إلى بعضه، بل تطرَّق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فمن دونهم، فرأيت بعض التآليف المؤلفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحَى التنقيص بمن جعله مرجوحاً وتنزيه الراجح عنده مما نسب إلى المرجوح عنده، بل أتى الوادي فطمَّ على القرى، فصار هذا النحو مستعملاً فيما بين الأنبياء، وتطرق ذلك إلى شرذمة من الجهال فنظموا فيه ونَثَرُوا وأخذوا في ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه، بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء، ولكن مستندين إلى منقولات أخذوها على غير وجهها، وهو خروج عن الحق. وقد علمت السبب في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تفضِّلو بينَ الأَنْبِياء» وما قال الناسُ فيه. فإياكَ والدخول في هذه المضايق، ففيها الخروج عن الصراط المستقيم.

وأما الترجيح الخاص: فلنفرد له مسألة. وهي:

= ـ ورواه في «**الجامع الصغير**» عن ابن عمر بزيادة يسيرة عما هنا عن ابن أبي ليلى ولفظه: «أرأف أمتي» الخ.

قال المناوي في شرح «**الجامع الصغير**» لكن في الباب أيضاً عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذي وابن ماجة والحاكم وغيرهم، لكن قالوا في روايتهم «أرحم» بدل أرأف وقال الترمذي: حسن صحيح، وأبو داود والحاكم على شرطهما وتعقبهم ابن عبد الهادي في «**تذكرته**» بأن في متنه نكارة وبأن شيخه ضعفه، بل رجح وضعه ا هـ.

وقال ابن حجر في «**الفتح**»: هذا الحديث أورده الترمذي وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء مطولاً وأوله «أرحم» وإسناده صحيح، إلا أن الحفاظ قالوا: إن الصواب في أوله الإرسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري ا هـ.

(١) وهو عبد الله بن مسعود.

(٢) أخرجه الترمذي كما في «**التيسير**».

المسألة الرابعة

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين: **أحدهما**: مَن كان منهم في أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه، فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام، حتى إذا أحببت الاقتداءَ به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال، كما كان رسول الله ﷺ يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره.

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك، وهو «**القسم الثاني**» وإن كان في أهل العدالة مبرزاً، لوجهين:

أحدهما: ما تقدم في موضعه من أن من هذا حاله فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك، لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه، واستنارت كليته به، وصار كلامه خارجاً من صميم القلب، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب. ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم! ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨] بخلاف من لم يكن كذلك، فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ، حسبما حققته التجربة العادية.

والثاني[١]: أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول، كما تقدم بيانه أيضاً؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب، وانقادت له بالطواعية النفوس بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً. ولكن التفاوت الحاصل في هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها. فمن زهَّد الناس في الفضول التي لا تقدح في العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فتزهيده أنفع من تزهيد من زهد فيها وليس بتارك لها؛ فإن ذلك مخالفة وإن كانت جائزة، وفي مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله.

فإذا اختلف مراتب المفتين في هذه المطابقة فالراجح للمقلِّد اتِّباع من غلبت مطابقة قوله بفعله.

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي، فإذا طابق فيهما ـ أعني فيما عدا شروط العدالة ـ فالأرجح المطابقة في النواهي. فإذا وجد مجتهدان أحدهما مثابر على أن لا يرتكب منهياً عنه لكنه في الأوامر ليس كذلك، والآخر مثابر على أن لا يخالف[٢] مأموراً به لكنه في النواهي على غير ذلك، فالأول أرجح في الإتباع من الثاني؛ لأن الأوامر والنواهي فيما عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكمِّلات ومحاسن العادات، واجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه.

أحدها: أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح. وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

والثاني: أن المناهي تمتثل بفعل واحد وهو الكف، فللإنسان قدرة عليها في الجملة من

(١) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وسابقه.

(٢) أي: بقدر ما في قدرته. كما تقدم له. وكما يأتي في قوله بعد: (فلا قدرة للبشر على فعل جميعها) الخ.

غير مشقة. وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنما تتوارد على المكلف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح. فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف بعض النواهي، فإنه مخالفة في الجملة فترك النواهي أبلغ في تحقيق الموافقة.

الثالث: النقل، فقد جاء في الحديث: «فإذا نهيتُكُم عن شيء فانتهوا وإذا أمرتُكم بأمر فأتُو منه ما أستطعتم»[١] فجعل المناهي آكد في الاعتبار من الأوامر، حيث حتَّم في المناهي من غير مَثْنَوِيَّة، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلاّ مع التقييد بالاستطاعة. وذلك إشعارٌ بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على مطابقة الأوامر.

المسألة الخامسة

الاقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء يقع على وجهين:

«**أحدهما**»: أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصمته؛ كالاقتداء بفعل النبي ﷺ، أو فعل أهل الإجماع أو ما يعلم[٢] بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطؤون على الخطأ؛ كعمل أهل المدينة على رأي مالِك. **والثاني**: ما كان بخلاف ذلك.

فأما الثاني فعلى ضربين: **أحدهما**: أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدى به قصداً، كأوامر الحكام ونواهيهم، وأعمالهم في مقطع الحكم: من أخذ وإعطاء ورد وإمضاء، ونحو ذلك؛ أو[٣] يتعين بالقرائن قصده إليه تعبداً به واهتماماً بشأنه ديناً وأمانة **والآخر**: أن لا يتعين فيه شيء من ذلك.

فهذه أقسام ثلاثة، لا بد من الكلام عليها بالنسبة إلى الاقتداء.

فالقسم الأول: لا يخلو أن يقصد المقتدي إيقاع الفعل على الوجه الذي وقعه عليه المقتدى به، لا يَقصِد به إلا ذلك، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا، من غير زيادة، أو يزيد عليه تنويه المقتدى به في الفعل أحسن[٤] المحامل مع احتماله في نفسه، فيبني في اقتدائه على المحمل الأحسن، ويجعله أصلاً يرتب عليه الأحكام ويفرع عليه المسائل.

فأما الأول: فلا إشكال في صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون كما اقتدى[٥] الصحابة بالنبي ﷺ في أشياء كثيرة: كنزع الخاتم الذهبي، وخلع النعلين في الصلاة، والإفطار

---

(١) تقدم.

(٢) واقعة موقع (من) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته.

(٣) صنف آخر من أحد الضربين، وقوله (والآخر) الخ هو الضرب الثاني فلا هو ممن دل الدليل على عصمته، ولا هو ممن انتصب للاقتداء أو تعين قصده، فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط.

(٤) وهو أن يكون فعله تعبداً، مع احتماله أن يكون دنيوياً وقد يقال إنه في صورة فهم مغزاه وسره الشرعي، يتعين فيه أن يكون فاهماً فيه التعبد من المعصوم لعدم التنوية المذكورة إنما يظهر فيما لم يفهم مغزاه.

(٥) فإن قيل: وهل اقتداؤهم به ﷺ في مثل الإفطار في السفر والإحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له ﷺ أنه فعل ذلك تعبداً وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الأول؟ قلنا: إن محل الفرق بين القسمين قوله (مع احتماله في نفسه) في الثاني وهذه الأمثلة ليست مما يحتمل في نفسه، لأنها متعينة للتعبد، فاتضح كلامه.

في السفر والإحلال من العمرة عام الحديبية، وكذلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها[١] وما أشبه ذلك.

وأما الثاني[٢]: فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن[٣] انضباط المقصد ولكن الصواب أنه غير معتد به شرعاً في الاقتداء؛ لأمور:

أحدها: أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال[٤] قصد المقتدى به دون ما نواه المقتدي من غير دليل.

فالاحتمال الذي عينه المقتدي لا يتعين، وإذا لم يتعين لم يترجح إلا بالتشهي، وذلك مهمل في الأمور الشرعية، إذ لا ترجيح إلا بمرجح.

ولا يقال: إن تحسين الظن مطلوب على العموم، فأولى أن يكون مطلوباً بالنسبة إلى من[٥] ثبتت عصمته.

لأنا نقول: تحسين الظن بالمسلم ـ وإن ظهرت مخايل احتمال إساءة الظن فيه ـ مطلوب بلا شك، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ﴾ [الحجرات: ١٢] الآية، وقوله: ﴿لَّوۡلَآ إِذۡ سَمِعۡتُمُوهُ ظَنَّ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمۡ خَيۡرٗا﴾ [النور: ١٢] الآية، بل أُمر الإنسان في هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم ـ كما أُمر[٦] باعتقاد ما لا يعلم ـ في قوله: ﴿وَقَالُواْ هَٰذَآ إِفۡكٞ مُّبِينٞ﴾ [النور: ١٢] وقوله: ﴿وَلَوۡلَآ إِذۡ سَمِعۡتُمُوهُ قُلۡتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبۡحَٰنَكَ هَٰذَا بُهۡتَٰنٌ عَظِيمٞ ١٦﴾ [النور: ١٦] إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. ومع ذلك فلم يبن عليه حكم شرعي، ولا اعتبر في عدالة شاهد ولا في غير ذلك مجرد هذا التحسين، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب.

فإذا كان المكلف مأموراً بتحسين الظن بكل مسلم، ولم يكن كل مسلم عدلاً بمجرد هذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية دلّ على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر،

---

(١) كصلاة التراويح جماعة في المسجد.

(٢) وهو زيادة نية التعبد.

(٣) فإذا لم يمكن فلا وجه للاختلاف فيه، بل يتعين إلغاؤه.

(٤) أي: وهو احتمال قوي لا يصح إهماله بمجرد تحسين المقتدي الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الأفضل وهو التعبد، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهي.

(٥) أي: كما هو الفرض في هذا القسم.

(٦) أداة الطلب الموجه إلى القول في الآيتين واحدة، وهي (لولا)، كما أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى. فالمطلوب في الأولى أن يظنوا الخير بأهل الإيمان، وأن يقولوا هذا إفك مبين. وفي الثانية أن يكذبوا ما سمعوا ويهولوا عليه ويقولوا (سبحان الله) أي: تنزه عن أن يصم نبيه ويشينه؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها، وأن يقولوا ﴿هذا بهتان عظيم﴾ [النور: ١٦]. وعليه فلا يظهر وجه لما قيل (إن موضع الأمر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لتعلقه به). ويبقى الكلام في أن طلب الجزم في قولهم: ﴿هذا إفك مبين﴾ [النور: ١٢] و﴿هذا بهتان عظيم﴾ [النور: ١٦] من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم؟ قال بالأول الفخر والعلامة الثاني، لأن الأنبياء معصومون من كل منفر، وهذا منه كما أشرنا إليه. واستشكل بأن هذا لو كان شرطاً عقلياً في النبوة لما خفي عليه ﷺ ولما سألها فقال: «إن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي إليه» الخ، وأجيب بأجوبة واختار الألوسي أن هذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين. فراجعه.

وإذا لم يثبته لم ينبن عليه حكم، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك، فلا ينبني عليها حكم.

ومثاله: كما إذا فعل المقتدى به فعلاً يحتمل أن يكون دينياً تعبدياً، ويحتمل أن يكون دنيوياً راجعاً إلى مصالح الدنيا، ولا قرينة تدل على تعين أحد الاحتمالين، فيحمله هذا المقتدي على أن المقتدى به إنما قصد الوجه الديني بناء على تحسينه الظن به.

والثاني: أن تحسين الظن عمل قلبي من أعمال المكلف بالنسبة إلى المقتدى به مثلاً، وهو مأمور به مطلقاً وافق ما في نفس الأمر أو خالف؛ إذ لو كان يستلزم المطابقة علماً أو ظناً لما أُمر به مطلقاً، بل يقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما في نفس الأمر، وليس كذلك باتفاق، فلا يستلزم المطابقة. وإذا ثبت هذا فالاقتداء بناءً على هذا التحسين بناءٌ على عمل من أعمال نفسه، لا على أمر[1] حصل لذلك المقتدى به، لكنه قصد الاقتداء بناء على ما عند المقتدى به، فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء، وذلك باطل، بخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته، فإنه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علماً أو ظناً، وإياه قصد المقتدي باقتدائه فصار كالاقتداء به في الأمور المتعينة[2].

والثالث[3]: أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض، لأنه إنما يقتدى به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر ظناً مثلاً، ومجرد تحسين الظن لا يقتضي أنه كذلك في نفس الأمر لا علماً ولا ظناً، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر، وقد فرضنا أنه كذلك. هذا خلف متناقض.

وإنما يشتبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن. والفرق بينهما ظاهر؛ لأمرين: **أحدهما**: أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلاً بقيد كونه في نفس الأمر كذلك، حسبما دلت عليه الأدلة الظنية. بخلاف تحسين الظن، فإنه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذلك الظن أو لا. **والثاني**: أن الظن ناشىء عن الأدلة الموجبة له ضرورة[4] لا انفكاك للمكلف عنه، وتحسين الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشىء عن دليل يوجبه. وهو يرجع إلى نفي بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والإثبات في كل واحد من الاحتمالين المتعلقين بالمقتدى به: فإذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسنِ قوّاه وثبته بتكراره على فكره ووعظ النفس في اعتقاده؛ وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعّفه ونفاه، وكرر نفيه على فكره، ومحاه عن ذكره.

فإن قيل: إذا كان المقتدى به ظاهرُه والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية، والتزود للمعاد، والانقطاع إلى الله، ومراقبة أحواله فيما بينه وبين الله، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزان.

---

(١) وهو قصده في الواقع بهذا الفعل التعبد. وقوله: (على ما عند المقتدى به) أي: كما يقتضيه معنى الاقتداء.

(٢) أي: للتعبد كما في الصنف الأول من هذا القسم.

(٣) هذا الوجه لازم لما قبله. ولو قال عقب قوله: (فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء): ويلزمه أيضاً التناقض، لصح؛ لأن مقدمات هذا الوجه هي محصل مقدمات الوجه الثاني.

(٤) كما قالوه في لزوم النتيجة للدليل.

فالجواب: أن هذا الفرد إذا تعيَّن هكذا على هذا الفرض فقد يقوي الظن بقصده إلى الاحتمال الأخروي، فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول الله؛ ولكن ليس هذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثيره. والظن الذي يكون هكذا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه، وفرض مسألتنا ليس هكذا، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثلُه غلبةَ الظن بأحد الاحتمالين، ويُضعف الاحتمالَ الآخر؛ كرجل[1] متقٍ لله محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه، ليس له في الدنيا شغل إلا بما كلف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته. فمثل هذا له في هذه الدار حالان: «**حال دنيوي**»: به يقيم معاشه ويتناول ما منَّ الله به عليه من حظوظ نفسه، «**وحال أخروي**»: به يقيم أمر آخرته. فأما هذا الثاني فلا كلام فيه، وهو متعين في نفسه، وغير محتمل إلا في القليل، ولا اعتبار بالنوادر. وأما الأول فهو مثار الاحتمال: فالمباح مثلاً يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه. فإذا عمله ولم يُدرَ وجهُ أخذِه فالمقتدي به بناءً على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقرباً إلى الله ومتعبداً له به، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدى به، ليس له أصل يبني عليه؛ إذ يحتمل احتمالاً قوياً أن يقصد المقتدَى به نيلَ ما أبيح له من حظه، فلا يصادف قصد المقتدي محلاً، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيَّره متقرباً به، والمباح لا يصح التقرب به كما تقدم تقريره في كتاب الأحكام.

بل نقول: إذا وقف المقتدى به وقفةً، أو تناول ثوبَه على وجه، أو قبض لحيته في وقت ما، أو ما أشبه ذلك، فأخَذ هذا المقتدِي يفعلُ مثل فعله بناءً على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لمعنى دنيوي أو غافلاً، كان هذا المقتدِي معدوداً من الحمقى والمغفَّلين. فمثل هذا هو المراد بالمسألة.

وكذلك إذا كان له درهم مثلاً فأعطاه صديقاً له لصداقته[2]، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به، فيقول المقتدي: حسن الظن به يقتضي أنه يتصدق به، لكن آثر به على نفسه في هذا الأمر الأخروي، فيجيء[3] منه جواز الإيثار في الأمور الأخروية.

وهذا المعنى لحظ بعض العلماء في حديث: «واختبأتُ دَعوتِي شافعةً لأُمتي يومَ

---

(١) لتكن على ذكر من أصل الموضوع، وهو أن المقتدى به ممن دل الدليل على عصمته، كالنبي ﷺ أو فعل أهل الإجماع، لا فعل واحد منهم، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الإجماع الشرعي، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطؤون على الخطأ، كعمل أهل المدينة؛ فالفعل المقتدى فيه فيما عدا النبي ﷺ لا يكون عمل فرد، ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر فتمثيله برجل الخ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض، ومحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات. وإنما يتضح التمثيل فيما يأتي له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له ﷺ من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة.

(٢) أي: لا لفقر مثلاً.

(٣) أي: يفرع عليه جواز ذلك ولا بد له أن يجعل في طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به، حتى يتم له الاستنباط.

القيامة»[١] فاستنبط منه صحة الإيثار في أمور الآخرة؛ إذ كان إنما يدعو[٢] بدعوته التي أُعطيَها في أمر من أمور الآخرة لا في أمور الدنيا. فإذا بنينا على ما تقدم[٣] فلقائل أن يقول إن ما قاله غير متعين.

لأنه: كان يمكنه أن يدعو بها في أمر من أمور دنياه، لأنه لا حجْر عليه ولا قَدْح فيه ينسب إليه، فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ما أبيح له، ويتعين ذلك في أمور؛ كحبه للنساء والطيب والحلواء والعسل والدباء، وكراهيته للضب وأشباه ذلك. وكان يترخص في بعض الأشياء مما أباح الله له، وهو منقول كثيراً.

ووجه ثان[٤]: وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمور كثيرة دنيوية كاستعاذته من الفقر والدَّين وغَلَبة الرجال وشماتة الأعداء والهمّ وأن يرد إلى أرذل العمر، وكان يمكنه أن يعوض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل. ويدل عليه في نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دَعَوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله: «لكلِّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمته»[٥] على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم، وهو الدعاء عليهم؛ كقوله: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾﴾ [نوح: ٢٦] حسبما نقله المفسرون، وكان من الممكن أن يدعو بغير ذلك مما فيه صلاح لهم في الآخرة. فكونهم فعلوا ذلك وهم صفوة الله من خلقه دليلٌ على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط، فكذلك دعوة النبي ﷺ لا يتعين فيها أمر الآخرة ألبتة. فلا دليل في الحديث على ما قال هذا العالم.

وأمر ثالث[٦]: وهو أنا لو بنينا على هذا الأصل[٧] لكُنَّا نقول ذلك القولَ في كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام، كان من أفعال الجِبِلَّة الآدمية أوْ لا؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أموراً أخروية وتعبداً مخصوصاً، وليس كذلك عند العلماء؛ بل كان يلزم منه أن لا يكون له فعل من الأفعال مختصاً[٨] بالدنيا إلا ما بيّن أنه راجع إلى الدنيا، لأنه لا يتبين إذ ذاك كونُه دنيوياً لخفاء قصده فيه حتى يصرح به[٩]. وكذلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً، فلا يحصل من

---

(١) «لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيام، فهي نائلة إن شاء الله تعالى من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً» أخرجه في «التيسير» عن الثلاثة والترمذي.

(٢) أي: فحسن الظن به ﷺ أنه يدعو بها لأمر أخروي، فآثر أمته عن نفسه في أمر أخروي.

(٣) وهو أن الصواب أنه غير معتد به شرعاً للأدلة السابقة فلنا أن نرد ما لحظه هذا البعض، فنقول: إن ما قاله الخ.

(٤) مغايرة هذا الوجه لما قبله من حيث إنه في هذا وقع الدعاء فعلاً بأمور دنيوية وفيما قبله أنه بحيث لو وقع لكان مقبولاً، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أمور دنيوية ولا حجر عليه في طلبها.

(٥) هو صدر الحديث السابق وسيأتي الكلام على قوله في «أمته» من جهة الرواية ومن جهة المعنى.

(٦) هذا يصلح دليلاً لأصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداء بالمحتمل في الاقتداء، فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة.

(٧) أي: المجيز الاقتداء تحسين الظن الذي بنى عليه الإيثار في أمور الآخرة.

(٨) أي: متعيناً لها غير محتمل.

(٩) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به، والأصل (فما بين رجوعه إلى الآخرة فهو أخروى وكذلك) الخ وقوله: =

بيان أمور الدنيا إلا القليل. وذلك خلاف ما يدل عليه معظم الشريعة. فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت[١]، وأن الحديث لا دليل فيه من هذا الوجه.

مع أن الحديث ـ كما تقدم ـ يقتضي أن الدعوة مخصوصة بالأمة؛ لقوله فيه: «لكلّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمته»[٢] فليست مخصوصة به، فلا يحصل فيها معنى الإيثار الذي ذكره؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع في جهة المُؤْثِر، وهنا ليس كذلك.

والقسم الثاني: إن كان مثلَ انتصاب الحاكم ونحوه فلا شك في صحة الاقتداء؛ إذ لا فرق بين تصريحه[٣] بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل المفعول أو المتروك. وإن كان مما تعين فيه قصدُ العالِم إلى التعبد بالفعل أو الترك، بالقرائن الدالة على ذلك، فهو موضع احتمال:

فللمانع: أن يقول: إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق إلى أفعاله الخطأ والنسيان والمعصية[٤] قصداً، وإذا لم يتعين وجه فعله[٥] فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً في العبادات أو في العادات؟ ولذلك حكى عن بعض السلف أنه قال: «أضعفُ العلم الرؤية» يعني أن يقول رأيت فلاناً يعملُ كذا، ولعله فعله ساهياً. وعن إياس بن معاوية: «لا تَنْظُر إلى عمل الفقيه، ولكن سَلْه يصدُقْكَ». وقد ذمّ الله تعالى الذين قالوا[٦]: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٣] الآية،

= (فلا يحصل) الخ مبني على تمهيد مطوي، حاصله أن ما لم يبين جهته هو الغالب والكثير. وقوله: (وذلك خلاف) الخ في قوة الاستثنائية القائلة: وذلك باطل.

(١) طبق قوله سابقاً: (الصواب أنه غير معتد به شرعاً).

(٢) لفظ حديث البخاري: «لكل نبي دعوة مستجابة وأريد أن أختبيء دعوتي شفاعة لأمتي في الآخرة» وفي «مسلم» ست روايات عن أبي هريرة في معنى رواية البخاري وفيه روايتان قريبتان في المعنى مما يرويها المؤلف إحداهما: «لكل نبي دعوة دعا بها في أمته» والأخرى «دعاها لأمته» وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف أما على رواية البخاري وروايات مسلم الأولى فيمكن استنباط الإيثار الذي قاله بعضهم، لولا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقاً من أنه لا مانع أن يدعو بها في أمور دنياه، فلا يكون في أمور الآخرة متعيناً حتى يستدل به على الإيثار المذكور وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله: (كما تقدم) أي أنه بالرواية المتقدمة لا معنى للاستدلال به على الإشارة به على الإيثار رأساً. يعني وما قررناه أولاً مقطوع فيه النظر عن هذه الرواية، ومصروف إلى الروايات الأخرى التي لم تصرح بما يقتضي أن الدعوة مختصة بأمته.

(٣) أي: لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولي بسبب الانتصاب المذكور. وهو فعله في مقطع الحكم من أخذ ورد الخ، وبين تصريحه اللفظي بحكم الفعل من إذن ومنع مثلاً. وإنما أولنا كلمة (التصريح) بهذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله.

(٤) هذا في الحقيقة لا داعي إليه في الدليل ويكر بالإبطال على الأقوال نفسها وعلى أفعال المنتصب اللذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء ويرشح ما قلناه قوله بعد (ولعله فعله ساهياً) ولم يقل أو عاصياً.

(٥) إلا بقرائن قد لا تصدق. كما هو موضوع كلامه.

(٦) أي: الذين قلدوا من ليس أهلاً. وفي الحديث لفظ: «الناس» أي: مطلق الناس الذين لا يقلدون، فتقليد من ليس أهلاً المنفي عليه في الآية والحديث يشبهه تقليد العالم في الفرض المذكور وليس التقليد بعمومه مذموماً كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية.

وفي الحديث من قول المُرْتَاب: «سَمِعتُ الناسَ يقولونَ شيئاً فقُلْته». فالاقتداء بمثل هذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس، أو هو قريب منه.

وللمجيز: أنَّ يقول: إن غلبة الظن معمول بها في الأحكام. وإذا تعين بالقرائن قصده إلى الفعل أو الترك ـ ولا سيما في العبادات، ومع التكرار أيضاً، وهو من أهل الاقتداء بقوله ـ فالاقتداءُ بفعله كذلك. وقد قال مالِك في إفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز[١]؛ واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه، قال: وأراه كان يتحَرَّاه. فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحراه، وضم إليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يُقتدَى به ينهَى عن صيامه، وجعل ذلك عمدةً مسقطة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة والسلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم. فقد يلوح من هنا أن مالِكاً يَعتمِدُ هذا العمل الذي يفهم من صاحبه القصد إليه إذا كان من أهل العلم والدين، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلاً ولا سهواً ولا غفلة؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدَى بهم يقتضي عمله به، وتحريه إياه دليلٌ[٢] على عدم السهو والغفلة. وعلى هذا يجري ما اعتمد عليه من أفعال السلف، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت إليها قرائن عيّنت قصد المقتدى به، وجهة فعله. فصح الاقتداء.

والقسم الثالث: هو أن لا يتعين فعل المقتدى به لقصد دنيوي ولا أخروي، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل. فإن قلنا في القسم الثاني بعدم صحة الاقتداء فههنا أولى. وإن قلنا بالصحة فقد ينقدح فيه احتمال؛ فإن قرائن التحري للفعل موجودة، فهي دليل يتمسك به في الصحة[٣]. وأما ههنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين. فالصواب ـ والحالة هذه ـ منع الاقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حُكْم النازلة المقلَّد فيها. ويتمكن قول من قال: «لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولكن سَلْهُ يَصْدقك» ونحوه.

المسألة السادسة

قد تقدم أن لطالب العلم في طلبه أحوالاً ثلاثة:

أما الحال الأول: فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدي بأقواله؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد. فإذا كان اجتهادُه غيرَ معتبر فالاقتداء به كذلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد

---

(١) وذهب الجمهور إلى كراهته وقال عياض. لعل قول مالك يرجع إليه. لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام. وأشار الباجي إلى احتمال أنه قول آخر له. وقال الداودي: لم يبلغه الحديث، ولو بلغه ما خالفه، قال الأبي: فالحاصل أن المازري والداودي فهما من «**الموطأ**» الجواز، وعياض رده إلى ما علم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم، وعضده بما أشار إليه الباجي هذا وأكثر الشيوخ يحكي عن مالك الجواز، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد، فإنه روى عن ابن مسعود أنه: «كان ﷺ يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلما رأيته يفطر يوم الجمعة» وعن ابن عمر «ما رأيته مفطراً يوم الجمعة قط» ويكون قوله: «لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه) وقوله: «وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه» الخ من باب الترشيح والتقوية لهذه الأحاديث لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف. يراجع الزرقاني على «**الموطأ**».

(٢) خبر قوله: (وتحريه).

(٣) أي: في القسم الثاني.

منه فهي ساقطة، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع في الاقتداء إلى مقلِّدَه أو إلى مجتهد آخر. ولأنه عرضةٌ لدخول العوارض[١] عليه من حيث لا يعلم بها، فيصير عمله مخالفاً، فلا يوثق بأنَّ عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد عليه.

وأما الحال الثالث: فلا إشكال في صحة استفتائه، ويجري الاقتداء بأفعاله، على ما تقدم في المسألة قبلها.

وأما الحال الثاني: فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله. فاستفتاؤه جارٍ على النظر المتقدم في صحة اجتهاده أو عدم صحته.

وأما الاقتداء بأفعاله: فإن قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء: كصاحب الحال الأول. وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من التفصيل والنظر.

هذا إذا لم يكن في أعماله صاحبَ حال؛ فإن كان صاحب[٢] حال وهو ممن يستفتي فهل يصح الاقتداء به بناءً على التفصيل المذكور أم لا؟ وهل يصح استفتاؤه في كل شيء أم لا؟ كل هذا مما ينظر فيه. فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال فإنه لا يليق إلا بمن هو ذو حال مثله. وبيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ، بالغون غاية الجهد في أداء الحقوق، إما لسائق الخوف، أو لحادي الرجاء، أو لحامل المحبة. فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه، فليس لهم عن الأعمال فترة، ولا عن جد السير راحة. فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالبٌ لحظوظه مُشاحٌّ في استقصاء مباحاته؟! وأيضاً: فإن الله تعالى سهَّل عليهم ما عسّر على غيرهم، وأيدهم بقوة منه على ما تحملوه من القيام بخدمته، حتى صار الشاق على الناس غير شاق عليهم، والثقيل على غيرهم خفيفاً عليهم، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المُنَّة عن حمل تلك الأعباء، أو مريض العزم في قطع مسافات النفس، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية، أو راضٍ بالأوائل، عن الغايات! فكل هؤلاء لا طاقة لهم باتباع أرباب الأحوال؛ وإن تطوقوا ذلك زماناً فعمّا قريب ينقطعون[٣]، والمطلوب الدوام. ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: «خُذُوا مِن العملِ ما تطيقون، فإن اللَّهَ لَنْ يَمَلّ حتى تملوا»[٤] وقال: «أحَبُّ العملِ إلى اللَّهِ ما داومَ عليهِ صاحِبهُ وإن قل»[٥] وأمر[٦] بالقصد في العمل وأنه مبلِّغ، وقال: «إنّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ في الأمر كله»[٧] وكره العنف والتعمق والتكلف والتشديد[٨]

---

(١) أي: التي من شأنها أن تدخل النقص والخلل في أعماله، وذلك كدواعي الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك.

(٢) ليس خاصاً بالحالة الثانية، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفاؤه كان من ذوي الحالة الثانية أو الثالثة.

(٣) كما في حديث الترمذي الصحيح «إن لكل شيء شرة ولكل شرة فترة» والشرة النشاط والرغبة.

(٤) تقدم.

(٥) بقية الحديث السابق. أخرجه في «**التيسير**» عن الستة.

(٦) كما في حديث البخاري: «سدّدوا وقاربوا» الخ.

(٧) رواه البخاري في كتاب «**الأدب**».

(٨) كما في حديث أبي داود: «لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم» الخ.

خوفاً من الانقطاع وقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧] ورفع عنّا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا. فإذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلاً إلى مثل هذا الحال لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وهم كذلك، ولا أن يتخذهم غيرهم أئمة فيه اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع. فإذ ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ما ذكر من التفصيل. وهذا المقام قد عرفه أهله، وظهر لهم برهانه على أتم وجوهه.

وأما الاقتداء بأقواله: إذا استُفتيَ في المسائل فيحتمل تفصيلاً: وهو أنه لا يخلو إما أن يُستفتى في شيء هو فيه صاحب حال، أوْ لا. فإنَّ كان الأول جرى حكمه مجرى الاقتداء بأفعاله؛ فإن نُطْقَه في أحكام أحواله من جملة أعماله، والغالبُ فيه أنه يفتي بما يقتضيه حاله، لا بما يقتضيه حال السائل. وإن كان الثاني ساغ ذلك لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال؛ إذ ليس مأخوذاً فيه.

المسألة السابعة

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعاميّ بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه.

قال مالك بن أنس: ربما وردتْ عليّ المسألة تمنعُني من الطعام والشراب والنوم. فقيل له: يا أبا عبد الله! والله ما كلامُك عند الناس إلا نقرٌ في حجر، ما تقول شيئاً إلا تلقَّوْه منك. قال: فمن أحقُّ أن يكون هكذا إلا من كان هكذا. قال الراوي: فرأيتُ في النوم قائلاً يقول: مالِكٌ معصوم.

وقال: إني لأُفكِّرُ في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن.

وقال: ربما وردت عليّ المسألة فأفكر فيها لياليَ.

وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل: انصرفْ حتى انظر فيها. فينصرف ويردد فيها؛ فقيل له في ذلك، فبكى، وقال: إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم. وكان إذا جلس نكَّس رأسه وحرَّك شفتيه يذكر الله، ولم يلتفت يميناً ولا شمالاً. فإذا سئل عن مسألة تغيَّر لونه ـ وكان أحمر ـ فيصفر وينكِّسُ رأسه ويحرك شفتيه، ثم يقول: ما شاء الله، لا حول ولا قوة إلا بالله! فربما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة. وكان يقول: من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب.

وقال بعضهم: لكأنما مالِك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار.

وقال: ما شيءٌ أشدُّ عليّ من أن أُسأل عن مسألة من الحلال والحرام، لأن هذا هو القطع في حكم الله، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه. ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا، وإن عمر بن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت تَرِدُ عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي ﷺ وكانوا يجمعون أصحاب النبي ﷺ ويسألون، ثم حينئذٍ يُفتون فيها. وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا فبقدر ذلك يفتح لهم من العلم. قال:

ولم يكن من أمر الناس ولا مَن مضى من سلفنا الذين يُقْتدى بهم ومعوّل الإسلام عليهم أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقول أنا أكره كذا وأرى كذا. وأما (حلال) و(حرام) فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ﴾ [يونس: ٥٩] الآية، لأن الحلال ما حلَّله الله ورسوله، والحرام ما حرماه.

قال موسى بن داود. ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول: «لا أحسن» من مالِك؛ وربما سمعته يقول: ليس نُبتلى بهذا الأمر، ليس هذا ببلدنا. وكان يقول للرجل يسأله: اذهب حتى أنظر في أمرك. قال الراوي: فقلت إن الفقه من باله[1] وما رفعه الله إلا بالتقوى.

وسأل رجل مالكاً عن مسألة ـ وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب ـ فقال له: أخبر الذي أرسلك أنه لا علم لي بها. قال: ومن يعلمها؟ قال: مَن علَّمه الله. وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب، فقال: ما أدري ما ابتُلينا بهذه المسألة ببلدنا، ولا سمعنا أحداً من أشياخنا تكلَّم فيها، ولكن تعود. فلما كان من الغد جاء وقد حمل ثقله على بغله يقوده، فقال: مسألتي! فقال ما أدري ما هي؟ فقال الرجل: يا أبا عبد الله تركت خلفيَ من يقول ليس على وجه الأرض أعلَم منك، فقال مالك غير مستوحش: إذا رجعت فأخبرهم أني لا أُحسن. وسأله آخر فلم يجبه، فقال له أبا عبد الله أجبني! فقال: ويحك تريد أن تجعلني حجة بينك وبين الله فأحتاج أنا أولاً أن أنظر كيف خلاصي ثم أخلصك. وسئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها لا أدري. وسئل من العراق عن أربعين مسألة فما أجاب منها إلا في خمس. وقال: قال ابن عجلان: إذا أخطأ العالِم «لا أدري» أصيبت مقاتِله. ويروى هذا الكلام عن ابن عباس. وقال: سمعت ابن هرمز يقول: ينبغي أن يورّث العالِم جلساءَه قول «لا أدري» وكان يقول في أكثر ما يسأل عنه: لا أدري. قال عمر بن يزيد فقلت: لمالِك في ذلك، فقال: يرجع أهل الشام إلى شامهم، وأهل العراق إلى عراقهم، وأهل مصر إلى مصرهم، ثم لعلِّي أرجع عما أرجع أفتيهم به، قال: فأخبرت الليث بذلك، فبكى وقال: مالِكٌ والله أقوى من الليث. أو نحو هذا. وسئل مرة عن نيف وعشرين مسألة فما أجاب منها إلا في واحدة. وربما سئل عن مائة مسألة فيجيب منها في خمس أو عشر، ويقول في الباقي: لا أدري.

قال أبو مصعب قال لنا المغيرة: تعالَوْا نجمع كل ما بقي علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكاً. فمكثنا نجمع ذلك، وكتبناه في قنداق ووجّه به المغيرة إليه، وسأله الجواب، فأجابه في بعضه وكتب في الكثير منه: لا أدري. فقال المغيرة: يا قوم لا والله ما رفعَ اللَّهُ هذا الرجل إلا بالتقوى. من كان منكم يُسأل عن هذا فيرضى أن يقول لا أدري.

والروايات عنه في «لا أدري» و«لا أحسن» كثيرة؛ حتى قيل: لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالِك «لا أدري» لفعل قبل أن يجيب في مسألة وقيل له: إذا قلت أنت يا أبا

(١) أي: معروف عنده، ولكنه لورعه يريد التثبت. وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعه في أعين خلقه.

عبد الله لا أدري فمن يدري. قال: ويحك! أعرفتني؟ ومن أنا؟ وإيش منزلتي حتى أدري ما لا تدرون، ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر، وقال: هذا ابن عمر يقول: «لا أدري» فمن أنا؟ وإنما أهلك الناسَ العُجْبُ وطلب الرياسة.

وهذا يضمحل عن قليل. وقال مرة أخرى: قد ابتلي عمر بن الخطاب بهذه الأشياء فلم يجب فيها، وقال ابن الزبير لا أدري، وابن عمر لا أدري وسئل مالِك عن مسألة فقال: لا أدري. فقال له السائل. إنها مسألة خفيفة سهلة، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير. وكان السائل ذا قدر، فغضب مالِك وقال: مسألة خفيفة سهلة. ليس في العلم شيء خفيف. أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝﴾ [المزمل: ٥] فالعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة. قال بعضهم: ما سمعت قط أكثر قولاً من مالك: «لا حول ولا قوة إلا بالله» ولو نشاء أن ننصرف بألواحنا مملوءة بقوله: «لا أدري إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين» لفعلنا. وقال له ابن القاسم: ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر. فقال مالِك: ومن أين علموها؟ قال: منك، فقال مالك: ما أعلمها فكيف يعلمونها بي؟ وقال ابن وهب: قال مالك: سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ما حدَّثت بها قط ولا أحدِّث بها. قال الفروي: فقلت له: لِمَ؟ قال: ليس عليها العمل. وقال رجل لمالِك: إن الثوري حدثنا عنك في كذا. فقال: إني لأحدث في كذا، وكذا حديثاً ما أظهرتها بالمدينة. وقيل له: عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك. فقال: أنا أحدِّث الناس بكل ما سمعت؟ إني إذاً أحمق. وفي رواية: إني أريد أن أضلَّهم إذاً. ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أني ضُربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدِّث بها، وإن كنت أجزع الناس من السياط. ولما مات وجد في تركته حديث كثير جداً لم يحدِّث بشيء منه في حياته. وكان إذا قيل له «ليس هذا الحديث عند غيرك» تركه. وإن قيل له: «هذا ما يحتج به أهل البدع» تركه. وقيل له: إن فلاناً يحدِّث بغرائب. فقال: من الغريب نفر. وكان إذا شك في الحديث طرحه كله. وقال: إنما أنا بشر أخطىء وأصيب، فانظروا رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكل ما لم يوافق ذلك فاتركوه. وقال: ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلاً يتبع ويجعل سنَّة ويذهب به إلى الأمصار قال الله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ﴾ [الزمر: ١٧، ١٨] الآية، وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه: لا أدري! إنما هو الرأي، وأنا أخطىء وأرجع، وكل ما أقول يكتب. وقال أشهب: ورآني أكتب جوابه في مسألة فقال: لا تكتبها فإني لا أدري أثبتُ عليها أم لا. قال ابن وهب: سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل. قال: وسمعته عندما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول: حسبكم، من أكثر أخطأ. وكان يعيب كثرة ذلك. وقال: يتكلم كأنه جمل مغتلِم يقول هو كذا هو كذا يهدر في كل شيء. وسأله رجل عراقي عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ، أيأكله؟ فقال مالك: سل عما يكون، ودع ما لا يكون. وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه فقال له: لِمَ لا تجيبني يا أبا عبد الله؟ فقال لو سألت عما تنتفع به أجبتك. وقيل له: إن قريشاً تقول إنك لا تذكر في مجلسك آباءها وفضائلها، فقال: إنما نتكلم فيما نرجو بركته. قال ابن القاسم: كان مالِك لا يكاد يجيب، وكان أصحابه يحتالون أن يجيء رجل بالمسألة التي

يحبون أن يعلموها كأنها مسألة بلوى فيجيب فيها. وقال لابن وهب: اتق هذا الإكثار وهذا السمع الذي لا يستقيم أن يُحدَّث به. فقال: إنما أسمعه لأعرفه، لا لأحدِّث به. فقال له: ما يسمع إنسان شيئاً إلا يحدِّث به، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدثت بها، وأرجو أن لا أفعل ما عشت، ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت. قال أشهب: رأيت في النوم قائلاً يقول: لقد لزم مالِك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها وذلك قوله: «ما شاء الله لا قوة إلا بالله».

هذه جملة تدل الإنسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له، ويتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجح من المرجوح، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالِك وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها، ولكن لتتخذ قانوناً في سائر العلماء؛ فإنها موجودة في سائر هداة الإسلام، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض.

المسألة الثامنة

يسقط عن المستفتي[1] التكليف بالعمل عند فقد المفتي، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد: والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح ـ حسبما تبين في موضعه من الأصول ـ فالمقلّد عند فقد العلم بالعمل رأساً أحق وأولى.

والثاني: أن حقيقة هذه المسألة راجعة إلى العمل قبل تعلق الخطاب. والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف، إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به، وهذا غير عالم بالفرض، فلا ينتهض سببه على حال.

والثالث: أنه لو كان مكلفاً بالعمل لكان من تكليف ما لا يطاق، إذ هو مكلف بما لا يعلم، ولا سبيل له إلى الوصول إليه، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه، وهو عين المحال إما عقلاً وإما شرعاً والمسألة بيِّنة.

فصل

ويتصور في هذا العمل أمران:

أحدهما: فقد[2] العلم به أصلاً، فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألبتة.

والثاني: فقد العلم بوصفه دون أصله، كالعالِم بالطهارة أو الصلاة أو الزكاة على الجملة، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها، كالسهو وشبهه، فيطرأ عليه

---

(١) أي: من هو بصدد الاستفتاء، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من أهل الاجتهاد.

(٢) كمن يسمع أن التهجد مطلوب ولكن لا يدري ما هو؟ أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها من أي نوع من العبادات؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل المطلوب، لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفت هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة. وما يسقط عنه في الأول أصل العمل. وما يسقط عنه في الثاني الوصف الذي لم يتيسر له طريق معرفته.

فيها ما لا علم له بوجه العمل به. وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها. وكتب الفروع أخص[١] بها من هذا الموضع.

المسألة التاسعة

فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة[٢] الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين.

والدليل عليه أن وجود الأدلَّة بالنسبة إلى المقلِّدين وعدمها سواء، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً، فليس النظر في الأدلَّة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة، وقد قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] والمقلّد غير عالِم، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق. فهم إذاً القائمون له مقام الشارع؛ وأقوالهم قائمة مقام الشارع.

وأيضاً: فإنه إذا كان فقد المفتي يسقط التكليف، فذلك مساوٍ لعدم الدليل، إذ لا تكليف إلا بدليل، فإذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به، فكذلك إذا لم يوجد مفتٍ في العمل فهو غير مكلف به. فثبت أن قول المجتهد دليل العامي. والله أعلم.

ويتعلق بكتاب الاجتهاد نظران:

أحدهما: في تعارض الأدلة على المجتهد، وترجيح بعضها على بعض.

والآخر: في أحكام السؤال والجواب.

---

(١) فمنها يعلم ما رتب على هذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط، بعد حصوله العلم به.

(٢) أي: قائمة مقامها. فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة الخ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم، كما قال الآمدي في «**الأحكام**»، واستدل عليه بالنص والإجماع والمعقول. فالنص الآية التي استدل بها المؤلف. والإجماع السكوتي على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية فأما ألا يكون متعبداً بشيء أصلاً، وهو خلاف الإجماع، وإن كان متعبداً بشيء فأما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد، والأول ممتنع؛ لأن ذلك مما يفضي في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعايش، وتعطيل الحرف والصناعات، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل، ورفع التقليد رأساً، وهو منتهى الحرج والإضرار المطلوب رفعهما. فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض. هذا هو ما يريد المؤلف تقريره، وهو بعينه الذي يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتي والمقلد إذا لم يجد المفتي. فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها، وأنها كخطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام. ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك. وسبق للآمدي في تعريف التقليد ما صرح في بوجوب أخذ العامي بقول المفتي، حتى قال: إنه حجة ملزمة كالأخذ بالإجماع وبقول الرسول عليه السلام. وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته، وكذا كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة، فهذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة.

كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران

النظر الأول: في التعارض والترجيح

المسألة الأولى: لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد

فالنظر الأول
فيه مسائل

بعد أن نقدم مقدمة لا بد من ذكرها. وهي أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد[1] تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه، لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض. ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم. فإذا ثبت هذا فنقول:

المسألة الأولى

التعارض: إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق. وقد مر آنفاً في كتاب الاجتهاد من ذلك ـ في مسألة أن الشريعة على قول واحد ـ ما فيه كفاية. وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف. إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين. وهو صواب، فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض[2]، كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد، وأشباه ذلك[3].

لكنا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذي لا يمكن فيه الجمع،

---

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه.

(٢) ولا داعي إلى الترجيح. قالوا: من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها ألا يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول، فإن أمكن تعين المصير إليه. قال في «**المحصول**»: (العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما) وبه قال الفقهاء جميعاً ا هـ شوكاني في«**الإرشاد**».

(٣) ومثلوا له أيضاً بقوله عليه السلام .«ألا أخبركم بخير الشهود؟ فقيل: نعم. فقال: أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد» مع قوله: «ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد» فحملوا الأول: على ما فيه حق لله، والثاني: على ما فيه حق الآدمي، فكل عمل به في وجه، فلا تعارض ولا ترجيح. وسيأتي له كثير منه في المسألة الثالثة.

ونستجر من الضرب الممكن فيه الجمع أنواعاً مهمة. وبمجموع النظر في الضربين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هذا الباب ما عسر على كثير ممن زاول الاجتهاد. وبالله التوفيق.

فأما ما لا يمكن فيه الجمع، وهي:

المسألة الثانية

فإنه قد مرَّ في كتاب الاجتهاد أن محال الخلاف دائرة بين طرفي نفي وإثبات ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما؛ فإن الواسطة آخذة من الطرفين بسبب، هو متعلق الدليل الشرعي، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معاً: دليل النفي ودليل الإثبات، فتعارض عليها الدليلان، فاحتيج إلى الترجيح، وإلا فالتوقف وتصير من المتشابهات. ولما كان قد تبين في ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتج إلى مزيد.

إلا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض ما في معناها[1] كما في تعارض القولين على المقلِّد، لأن نسبتهما إليه نسبة الدليلين إلى المجتهد. ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة، كما إذا انتهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب، فيرى مثله في يد رجل ورع، فيدل صلاح ذي اليد على أنه حلال، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام، فيتعارضان. ومنه تعارض الأشباه الجارَّة إلى الأحكام المختلفة؛ كالعبد، فإنه آدمي فيجري مجرى الأحرار في الملك، ومال فيجري مجرى سائر الأموال في

---

(١) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، بأن يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر. فالتعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما، فيجيء الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج. أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولاً وآخراً ـ إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد ـ فإنها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون، إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة ما حاصله أن التشابه الراجع إلى المناط ليس راجعاً إلى الأدلة، فالنهي عن أكل الميتة واضح والأذن في أكل المذكية واضح، والاشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل ا هـ وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التي أشار إليها في صدر هذه المسألة وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلفي الحكم وفيها شبه من كل منهما وحيث كانت كل هذه الأنواع راجعة إلى اختلاف المناط في الواسطة وكان اختلاف المناط ليس من التعارض في الأدلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقي في الأدلة وبعضها شبيهاً به وفي معناه، فإن كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله: (كذلك يصح) الخ من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فغير صحيح كما عرفت، وإن كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها بل باعتبار المناط، وهو ما يشير إليه قوله: (تعارض ـ عليها ـ الدليلان) وقوله: (كما يصح تعارضهما ـ على ذلك الترتيب ـ) فهو صحيح. لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه كما يرشد إليه قوله بعد: (وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين) الخ وصنيعه هنا يوهم الخلاف ذلك وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله. وقد يجاب بأن هذه الأنواع وإن اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور إليه في النوع الأول حصول التعارض بين دليلي الطرفين، وفي باقي الأنواع حصل التعارض أولاً وبالذات بين علامتي الطرفين أو سببيهما الخ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الواسطة، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين، فلذلك جعله في معنى تعارض الدليلين لأنه يؤول إليه.

سلب الملك. ومنه تعارض الأسباب؛ كاختلاط الميتة بالذكية، والزوجة بالأجنبية إذ كل واحدة منهما تطرق إليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم. ومنه تعارض الشروط؛ كتعارض البيِّنتين إذ قلنا إن الشهادة شرط في إنفاذ الحكم، فإحداهما تقتضي إثبات أمر، والأخرى تقتضي نفيه. وكذلك ما جرى مجرى الأمور داخل في حكمها.

ووجه الترجيح في هذا الضرب: غير[١] منحصر؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر، ومجاري العادات تقضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث يحكم على كل جزئي بحكم جزئي واحد، بل لا بد من ضمائم تحتف، وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم المقرر، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات. وهذا أمر مشاهد معلوم، وإذا كان كذلك فوجوه[٢] الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض، فلا يمكن في هذا الحال الإحالة على نظر المجتهد فيه. وقد تقدم لهذا المعنى تقرير في أول[٣] كتاب الاجتهاد. وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد[٤] وأغلب أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة فيبني على[٥] إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته[٦] مسألة العبد في مذهب مالِك[٧] ومن خالفه، وأشباهها.

فصل

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام[٨] الأصوليين. وإذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعاً[٩] إلى الضرب الثاني، وأن الترجيح راجع إلى وجه من

---

(١) أي: بخلاف وجوه الترجيح في التعارض الواقع بين نفس الدليلين، فقد حصرها الأصوليون في الأنواع الأربعة التي أشرنا إليها، وأضافوا إليها ترجيح الأقيسة وما معها، فصارت ستة أنواع

(٢) هل وجوه الترجيح هي الجارية مجرى الأدلة المذكورة؟ أم أن العلامات والأشباه والأسباب المتعارضة هي الجارية هذا المجرى، فتحتاج إلى نظر المجتهدين فيها من أهل الذكر والخبرة في كل نوع منها؟ إلا أن يقال إنه يعني بوجوه الترجيح هذه الأسباب والعلامات الخ. ولا ينافيه قوله بعد: (أيهما أسعد أو أغلب) الخ.

(٣) في المسألة الأولى منه، حيث بسط الكلام في الاجتهاد في تحقيق المناط. وهذا يؤيد ما قررناه في المقام وأن الكلام كله مسوق في تحقيق المناط، لا في التعارض الذي فصله الأصوليون ولا في نوع منه، إنما هو نوع آخر شبيه به.

(٤) أي: أقوى وأنسب.

(٥) لعل الصواب (فيبني عليها إلحاقها). وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة.

(٦) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع؟ مع أنه في الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالاً جزئياً في كل منهما، فلم يلغ أحدهما ولم يعمل الآخر إعمالاً كلياً. فوضعه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب. وسيأتي له كلام في المسألة الثالثة.

(٧) فعنده أن يملك ملكاً غير تام، وعند غيره لا يملك رأساً. ولكل تفريعه.

(٨) أي: حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التي تقتضي اعتماد أحد الدليلين وإهمال الآخر، وهذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع. ولكن قد سبق لنا ذكر شيء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع بإعمال الدليلين.

(٩) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثاني الذي فيه إما الجمع أو الإبطال لأحدهما، فلا تبقى معارضة مطلقاً. فإن كان هذا مراده حقيقة يريد به القضاء على باب التعادل =

الجمع[١] وإبطال[٢] أحد المتعارضين، حسبما يذكر على أثر هذا بحول الله تعالى.

وأما ما يمكن فيه الجمع وهي:

المسألة الثالثة

فنقول: **لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور:**

إحداها: أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها؛ كالكذب المحرم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم المحرَّم مع القتل قصاصاً أو بالزنى فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذلك الكلي أو لا. وعلى كل تقدير فقد مرَّ في هذا الكتاب ما يقتبس منه الحكم[٣] تعارضاً وترجيحاً، وذلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة في التكرار.

والثانية: أن يقع في جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة، كتعارض حديثين[٤] أو قياسين أو علامتين[٥] على جزئية واحدة، وكثيراً ما يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن[٦] فيه الجمع. ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين: **إما الحكم على أحد الدليلين بالإهمال** فيبقى الآخر هو المعمل لا غير، وذلك لا يصح إلا مع فرض[٧] إبطاله بكونه منسوخاً، أو تطريق غلط أو وهم في السند أو في المتن إن كان خبر آحاد،

= والترجيح فإنه لم يصل إليه؛ وذلك لأن الصور التي ذكرها في المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة في التعارض فإن الأحكام لم تستوف في الصورة الثانية، فما بين الجزئيتين الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه في الإبطال بالطرق التي أشار إليها أو الإعمال الذي ذكره، بل هناك شيء كثير، بل أكثر ما ذكر في باب التعادل والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه، ولا إعمال الدليلين معاً. فبقي ما قالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثانية.

(١) الصواب (أو) ليتفق مع المسألة الثالثة.

(٢) هذا إنما يظهر فيما سيذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الأمر الأول منها فإنه هو الذي فيه إبطال أحد الدليلين إبطالاً حقيقياً. أما ما رجحوا فيه دليلاً على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج ـ مع اعترافهم بأنه لا يزال الدليل قابلاً لأن يكون صحيحاً غايته أنه وجد لمقابلة ما يقتضي الظن بأرجحيته ـ فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالاً حقيقياً. وتسمية ما ذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعاً بين الدليلين بعيد من جهة المعنى، وقد اعترف بذلك حيث يقول: (لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا) وعليه فإدخال هذا النوع في التعارض ثم دعوى أنه مما أمكن فيه الجمع لا محصل له.

(٣) ومحصله إعمال الدليلين، كما سبق في مسألة شرب العسل لصاحب الصفراء في كتاب الأدلة.

(٤) وانظر لِمَ لَمْ يذكر تعارض آيتين؟ ولعله لا يقول بتعارضهما لأنهما قطعيتان، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية، وللحديثين المتواترين حكم الآيتين، وقد أطلق في الحديثين. وقد عرفت أن الكلام في التعارض صورة فقط لا في التعارض الحقيقي، لأنه لا يقع في الشريعة مطلقاً. فلا فرق بين القطعي وغيره.

(٥) أي: كما صنع هو في تعارض العلامتين. وقد توسع هنا في العلامة فجعلها شاملة للسببين والشبهين، إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط.

(٦) أي: مع أن هذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذلك، كما يذكره في الأمر الثاني.

(٧) كلامه ـ كما عرفت ـ قاصر على ما يتأتى فيه القدح في اعتبار الدليل، ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين =

أو كونه مظنوناً يعارض مقطوعاً به[١] إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل. وإذا فرض أحد هذه الأشياء لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا، وقد سلموا أن أحدهما منسوخاً لا يعد معارضاً، فكذلك ما في معناه[٢] فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل. **والأمر الثاني الحكم عليهما معاً بالأعمال**[٣] ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد، لأنه محال مع فرض أعمالهما فيه فإنما يتواردان من وجهين، وإذ ذاك يرتفع التعارض ألبتة إلا أن هذا الإعمال «**تارة**» يرد على محل التعارض، كما في مسألة العبد في رأي مالِك، فإنه أعمل حكم الملك له من وجه، وأهمل ذلك من وجه. «**وتارة**» يخص[٤] أحد الدليلين فلا يتواردان على محل التعارض معاً، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة إليه لمعنى اقتضى ذلك. ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام[٥].

والصورة الثالثة: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل[٦] إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة، كالمكلف لا يجد ماء ولا متيمماً. فهو بين أن يترك مقتضى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] لمقتضى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ [المائدة: ٦] إلى آخرها، أو يعكس، فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات على قول[٧] من قال بذلك. أو معارضة ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] لقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤] بالنسبة إلى من التبست عليه القبلة. فالأصل أن الجزئي راجع في

= المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل، مع أن هذا النوع هو الذي عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم.

(١) هذا على رأي. والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقي، بل التعارض في الشرعيات صوري فقط، وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته الخ، ولا يعد كون السنة مظنونة المتن قدحاً فيها في مقابلة قطعي الكتاب الظني الدلالة. إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظني.

(٢) أي: من تطريق الغلط والوهم الخ، ما أشار إليه.

(٣) راجع كتب الأصول، ففيها من هذا النوع كثير من الأمثلة.

(٤) أي: فيعمل الدليلين لكن يخص كل واحد منهما ببعض الجزئيات، بضم قيود أو رفع بعضها، كما تقدم في تحقيق المناط الخاص، وكما تقدم لنا في حديث: «خير الشهود» حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الآدمي. وسيأتي له تمثيله بالميل في التيمم.

(٥) قال هناك: إن فرض الجهاد كفاية يجب أن يخص بمن فيه غناء ونجدة، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الأمة. وكذا مثل الولاية العامة، الخ ما قال. فهذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾ [البقرة: ٢٨٦] إذا تسلط الدليلان على محل واحد.

(٦) احتاج له لأن المراد بالجزئي النوعي. وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى وحقق بقوله: (ولا ترجعان) مخالفتها للصورة الثانية.

(٧) أما إذا قلنا: إنها من المكملات لنفس الصلاة فيقال فيها ما سيقال في القبلة. والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة، فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فيها.

الترجيح إلى أصله الكلي، فإن رجح الكلي فكذلك[١] جزئية، أو لم يرجح فجزئية مثله، لأن الجزئي معتبر بكلية، وقد ثبت ترجيحه، فكذلك يترجح جزئيه. وأيضاً فقد تقدم أن الجزئي خادم لكلية، وليس الكلي بموجود في الخارج إلا في الجزئي، فهو الحامل[٢] له، حتى إذا انخرم فقد ينخرم الكلي، فهذا إذاً متضمن له: فلو رجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كلية للزم ترجيح ذلك الغير على الكلي، وقد فرضنا أن الكلي المفروض هو المقدَّم على الآخر، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك. وقد انجر في هذه الصورة حكم الكليات[٣] الشاملة لهذه الجزئيات، فلا حاجة إلى الكلام فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحمد لله.

والصورة الرابعة[٤]: أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد. وهذا في ظاهره شنيع، ولكنه في التحصيل صحيح.

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مرَّ أنها قطعية لا مدخل فيها للظن، وتعارض القطعيات محال.

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تعارضاً في الحقيقة. وكذلك الجزئيان[٥] إذا دخلا تحت كلي واحد وكان موضوعهما واحداً إلا أن له اعتبارين.

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة، وقد مرَّ منها[٦] ومن الأمثلةِ الميلُ ونحوه في تحديد طلب الماء للطهور، فقد يكون فيه مشقة بالنسبة إلى شخص فيباح له التيمم، ولا يشق بالنسبة إلى آخر فيمنع من التيمم، فقد تعارض على الميل دليلان لكن بالنسبة إلى شخصين. وهكذا ركوب البحر يمنع

---

(١) أي: فيصلي بلا وضوء ولا تيمم، كما هو بعض الأقوال في مذهب مالك. وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط؟ إلا أن يقال إنه شرط خارج عنها، فهو مكمل، والمكمل إذا عاد بسببه إهمال المكمل ألغي.

(٢) أي: الذي يتحقق فيه كالعرض مع المعروض.

(٣) أي: أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزئيتين، إلا أنه انجر معه الكلام في تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد. وحكمه قد علم من بيان حكم الجزئين الداخلين في هذين الكليين، فيرجح كلي الضروريات على كلي الحاجيات مثلاً، وهكذا.

(٤) بقي أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وجهي، كما في حديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» مع حديث «قراءة الإمام قراءة المأموم». فالأول: يقتضي أن الفاتحة واجبة على المأموم، والثاني: يقتضي أن المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها، فعموم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه وكذا ما بين حديث: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» وحديث النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، ولا يخفى أنهما جزئيتان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة، وقد أعملوا كلاً من الدليلين على خلاف في طريق الإعمال. ويمكن إدخال ذلك في الصورة الثانية في الأمر الثاني. أما مالك فقد التمس إزالة المعارضة في مسألة الفاتحة من خارج عنهما، وهو حديث جابر قال ﷺ: «من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام» وعلى كل حال فقد أعملهما معاً.

(٥) أعاده ومثل له مع دخوله في الأمر الثاني من الصورة الثانية ليرتب عليه بيان الكليين إذا تعارضا وكان لهما اعتباران، لأنهما مثلهما في ذلك، كما قال: (وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار) الخ.

(٦) أي: كما في المسائل التي أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد في تحقيق المناط الخاص وما ذكر معه.

منه بعض ويباح لبعض، والزمان واحد، لكن بالنسبة إلى ظن السلامة والغرق، وأشباه ذلك.

وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالاً عاماً يقاس عليه ما سواه إن شاء الله.

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين[١] «**وصف**» يقتضي ذمها وعدم الالتفات إليها وترك اعتبارها. «**ووصف**» يقتضي مدحها والالتفات إليها وأخذ ما فيها بيد القبول، على أنه شيء عظيم مهدى من ملك عظيم.

فالأول: له وجهان:

أحدهما: أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ﴾ [الحديد: ٢٠] الآية[٢] فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذي لا يوجد في شيء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التي لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها. وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] فحصر فائدتها في الغرور المذموم العاقبة. وقوله تعالى: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [آل عمران: ١٤٠]. وقال: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦] إلى غير ذلك من الآيات. وكذلك الأحاديث في هذا المعنى، كقوله: «لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة ماء»[٣] وهي كثيرة جداً. وعلى هذا المنوال نسج الزهاد ما نقل عنهم[٤] من ذم الدنيا وأنها لا شيء.

والثاني: أنها كالظل الزائل والحُلم المنقطع. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٢٤] - إلى قوله: ﴿كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾

---

(١) وإنما كان هذان الوصفان كليين لأنهما في معنى: (كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم) (وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع) وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقية لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضاً فإن ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحاً في الوصفين المذكورين، ولكنه يفهم منه ذلك ولذا قال: (يقتضي) ووسط الوجهين المذكورين في كل منهما كمقدمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين. وسيأتي له بعد تمام البيان أن يقول: (فالوصفان إذا متضادان).

(٢) أي: إلى قوله والأولاد. وأما قوله: ﴿**كمثل غيث**﴾ [الحديد: ٢٠] الخ فظاهر دخوله في الوجه الثاني.

(٣) أخرجه الترمذي وصححه.

(٤) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام: (**الأول**): ما يصحبك منها إلى الأخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت، وهو العلم بالله والعمل أي: العبادة الخالصة. فهذه هي الدنيا الممدوحة (**والثاني**): المقابل له على الطرف الأقصى وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له في الآخرة، كالتلذذ بالمعاصي والتنعم بالمباحات الزائدة عن الحاجة، حتى يعد داخلاً في جملة الرفاهية والرعونات، كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث والخدم من الغلمان والجواري والمواشي والقصور ورفيع الثياب وما إلى ذلك، فحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة (**والقسم الثالث**): متوسط بين الطرفين وهو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة، كقدر القوت من الطعام وما يحتاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للإنسان في بقائه وصحته التي يتوصل بها إلى العلم والعمل.

[يونس: ٢٤] وقوله: ﴿إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ﴾(١) [غافر: ٣٩] وقوله: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿١٩٦﴾ مَتَٰعٌ قَلِيلٌ﴾ [آل عمران: ١٩٦ ـ ١٩٧] الآية، وقوله: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ﴾ [الكهف: ٤٥] وغير ذلك من الآيات المفهم معنى الانقطاع والزوال، وبذلك تصير كأن لم تكن. والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة، كقوله عليه الصلاة والسلام: «ما لي وللدُّنيا؟! ما أنا في الدُّنيا إلا كراكبٍ تحتَ شجرةٍ ثم راحَ وتركها»(٢) وهو حادي الزهاد إلى الدار الباقية.

وأما الثاني: من الوصفين فله وجهان أيضاً:

أحدهما: ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى، وعلى الدار الآخرة؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾﴾ إلى ﴿كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ [ق: ٦ ـ ١١] وقوله: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا﴾ [النمل: ٦١] الآية، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [الحج: ٥] الآية، وقوله: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [المؤمنون: ٨٤، ٨٥] إلى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد وبراهين على التوحيد.

والثاني: أنها منن ونعمٌ امتنّ الله بها على عباده، وتعرف إليهم بها في أثناء ذلك، واعتبرها ودعا إليها بنصبها لهم(٣) وبثها فيهم، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ ـ إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾(٤) [إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤] وقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [البقرة: ٢٢] الآية! وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ﴾ [النحل: ١٠] إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨] وفيها: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا﴾ [النحل: ٨١] الآية! وفي أول السورة: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾﴾ [النحل: ٥] ـ ثم قال: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾﴾ [النحل: ٦] ـ ثم قال: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨] فامتن تعالى ههنا وعرَّف بنعم من جملتها الجمال والزينة، وهو الذي ذم بها الدنيا في قوله: ﴿أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾ [الحديد: ٢٠] إلى غير ذلك، بل حين عرّف بنعيم الآخرة امتنّ بأمثاله في الدنيا؛ كقوله: ﴿فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الواقعة: ٢٨ ـ ٣٠] وهو قوله: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا﴾ [النحل: ٨١] وقال: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥]، وقال: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾[النحل: ٧٢]. وهو

---

(١) في سورة غافر.

(٢) عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: دخلت على رسول الله ﷺ وقد نام على رمال حصير وقد أثر في جنبه، فقلت يا رسول الله لو اتخذنا لك وطاء تجعله بينك وبين الحصير يقيك منه؟! فقال: «ما لي وللدنيا؟ ما أنا والدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها» أخرجه الترمذي وصححه.

(٣) أي: وبمثل قوله تعالى: ﴿كلوا من رزق ربكم﴾ [سبأ: ١٥].

(٤) في سورة إبراهيم.

كثير، حتى إنه قال في الجنة: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ﴾ [محمد: ١٥] إلى آخر أنواع الأنهار الأربعة، وقال: ﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ - إلى أن قال: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ - إلى قوله: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٥-٦٩] وهو كثير أيضاً. فأنزل الأحكام، وشرع الحلال والحرام، تخليصاً لهذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدرات الدنيويات والأخرويات. وقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧] يعني في الدنيا[1] ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم﴾ [النحل: ٩٧] يعني في الآخرة. وقال حين امتن بالنعم. ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩٩] ﴿كُلُواْ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُواْ لَهُۥ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: ١٥] وقال في بعضها: ﴿وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النحل: ١٤] فعدّ طلب الدنيا فضلاً، كما عدّ حب الإيمان وبغض الكفر فضلاً.

والدلائل أكثر من الاستقصاء.

فاقتضى الوصف الأول المضادة للثاني؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثاني، وهو ظاهر، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضادٌّ لكونها نعماً وفضلاً. والوجه الثاني من الوصف الأول مضاد للأول من الوصف الثاني، لأن كونها زائلة وظلاً يتقلص عما قريب مضادٌّ لكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال، وعلى أن الآخرة حق. فهي مرآة يرى فيها الحق في كل ما هو حق، وهذا لا تنفصل الدنيا فيه من الآخرة، بل هو في الدنيا لا يفني، لأنها إذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذي تعطيه، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه، وهو لا يفنى وإن فني منها ما يظهر للحس، وذلك المعنى ينتقل إلى[2] الآخرة فتكون هنالك نعيماً. فالحاصل أن ما بُث فيها من النعم التي وضعت[3] عنواناً عليه - كجعل اللفظ دليلاً على المعنى - باقٍ وإن فني العنوان. وذلك ضدٌّ كونها منقضية بإطلاق. فالوصفان إذاً متضادان. والشريعة منزهة عن التضاد، مبرأة عن الاختلاف، فلزم من ذلك أن[4] توارد الوصفين على جهتين مختلفتين، أو حالتين متنافيتين، بيانه أن لها نظرين:

أحدهما: نظرٌ مجردٌ من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً للحق، ومستحقاً لشكر الواضع لها، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشاً ومقتنصاً للذات، ومآلاً للشهوات، انتظاماً في سلك البهائم، فظاهر أنها من هذه الجهة قشرٌ بلا لُب، ولعب بلا جِد، وباطلٌ بلا حق، لأن صاحب هذا النظر لم ينَل منها إلا مأكولاً ومشروباً، وملبوساً ومنكوحاً ومركوباً، من غير زائد،

---

(١) هو رأي بعض المفسرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة فإنه لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع، وذلك مشاهد معروف، وقيل حياة طيبة يعني في الجنة، لأنها حياة بلا موت، وغنى بلا فقر، وصحة بلا سقم وملك بلا هلك، وسعادة بلا شقاوة.

(٢) كما سبق آنفاً في كلام الغزالي في القسم الأول.

(٣) أي: هذه النعم وضعت عنواناً على العلم الذي تعطيه، وهو العقائد المتعلقة بوحدانية الله وصفاته العلي وتمجيده وتقديسه.

(٤) أي: فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدليلين على حال واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر.

ثم يزول عن قريب، فلا يبقى منه شيء. فذلك كأضغاث الأحلام. فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حقٌّ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به، ولذلك صارت أعمالهم ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ [النور: ٣٩] وفي الآية الأخرى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفرقان: ٢٣].

والثاني: نظرٌ غير مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا، فظاهر أنها ملأى من المعارف والحكم، مبثوث فيها من كل شيء خطير مما لا يقدر على تأدية شكر بعضه. فإذا نظر إليها العاقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها، فانتدَبَ إلى ذلك حسب قدرته وتهيئته، وصار ذلك القشرُ محشوًّا لُبًّا، بل صار القشر نفسه لباً؛ لأن الجميع نعمٌ طالبة للعبد أن ينالها فيشكر الله بها وعليها، والبرهانُ[1] مشتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل، فلا دِقَّ ولا جِلَّ في هذه الوجوه إلا والعقلُ عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحكم والنعم. ومن ههنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جِدٌّ وأنها حقٌّ؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩] ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الروم: ٨] إلى غير ذلك. ولأجل هذا صارت أعمال أهل النظر[2] معتبرةً مُثبتة، حتى قيل: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[3] [التين: ٦] ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾[4] [النحل: ٩٧].

فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة؛ وليست بمذمومة من جهة النظر الثاني، بل هي محمودة. فذمها بإطلاق لا يستقيم، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم. والأخذ لها من الجهة الأولى مذموم، يسمى أخذه رغبة في الدنيا وحباً في العاجلة؛ وضده هو الزهد فيها، وهو تركها من تلك الجهة، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب. والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم، ولا يسمى أخذه رغبة فيها، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محمود، بل يسمى سفهاً وكسلاً وتبذيراً. ومن هنا وجب الحجر على صاحب هذه الحالة[5] شرعاً، ولأجله كان الصحابة طالبين لها، مشتغلين بها، عاملين فيها؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها، وعلى اتخاذها مركباً للآخرة، وهم كانوا أزهد الناس فيها، وأورع الناس في كسبها. فربما سَمع أخبارَهم في طلبها مَن يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى، لجهله بهذا الاعتبار، وحاش

---

(١) تشبيه للتقريب. (٢) لعل الأصل (أهل هذا النظر).

(٣) أي: غير مقطوع كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية، ويظهر أن غرضه أن أجرهم في الآخرة غير مقطوع عن عملهم في الدنيا بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام في سياق الاستدلال.

(٤) إذا اقتصر على ما ذكره في الآية وكان المراد الحياة في الدنيا كما سبق له في معناها فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها بالآخرة وإن كان المراد الحياة في الآخرة كما هو رأي بعض المفسرين صح وعلى الأول كان المناسب إثبات بقية الآية: ﴿ولنجزينهم﴾ [النحل: ٩٧] الخ.

(٥) أي: حالة التبذير بوضعها في غير موضعها.

لله من ذلك، إنما طلبوها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضاً من جملة عباداتهم رضي الله عنهم، وألحقنا بهم، وحشرنا معهم، ووفقنا لما وفقهم له بمنِّه وكرمه.

فتأمَّل هذا الفصل؛ فإن فيه رفعَ شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها. وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه، كما يفهمون طلبها على غير وجهه، فيمدحون ما لا يمدح شرعاً، ويذمون ما لا يذم شرعاً. وفيه أيضاً من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق، ولا الغنى أفضل بإطلاق، بل الأمر في ذلك يتفصل؛ فإن الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة إلى صاحبه مذموماً، وكان الفقر أفضل منه. وإن أمال إلى إيثار الآجلة فإنفاقه[1] في وجهه، والاستعانة به على التزود للمعاد، فهو أفضل من الفقر. والله الموفق بفضله.

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء[2] الكتاب؛ فلذلك اختصر القول فيه. وأيضاً: فإن ثَمَّ أحكاماً أخر تتعلق به، قلما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفروع، فلم نتعرض لها؛ لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان. وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد، لمن تشوَّف إلى ضوابط التعارض والترجيح.

النظر الثاني
في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل
وقد صنَّف الناس فيه من متقدم ومتأخر
والذي يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل

المسألة الأولى

إن السؤال إما أن يقع من عالِم أو غير عالِم. وأعني بالعالِم المجتهد؛ وغير العالِم المقلِّد. وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسؤول عالِماً أو غير عالِم. فهذه أربعة أقسام.

الأول: سؤال العالِم وذلك في المشروع[3] يقع على وجوه؛ كتحقيق ما حصل، أو رفع إشكال عنّ له، وتذكر ما خشي عليه النسيان، أو تنبيه المسؤول على خطأ يورده مورد

---

(١) لعله (بإنفاقه).

(٢) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الإحالة على ما سبق خمس مرات، يعين في كل منها الموضوع المحال عليه مما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصدد بيانها.

(٣) أي: وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلاً مما يجب عليه أن يرجع فيه إلى اجتهاد نفسه. بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر والوجوه الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع.

الاستفادة، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم[١].

والثاني: سؤال المتعلِّم لمثله. وذلك أيضاً يكون على وجوه؛ كمذاكرته له بما سمع، أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسؤول، أو تمرُّنه معه في المسائل قبل لقاء العالِم، أو التهدي بعقله إلى فهم ما ألقاه العالِم.

والثالث: سؤال العالِم للمتعلِّم. وهو على وجوه كذلك، كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه، أو اختبار عقله أين بلغ؟ والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل، أو تنبيهه[٢] على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم.

والرابع: وهو الأصل الأول، **سؤال المتعلِّم للعالِم.** وهو يرجع إلى طلب علم[٣] ما لم يعلَم.

فأما الأول والثاني والثالث: فالجواب عنه مستحق[٤] إن عُلِم، ما لم يمنع من ذلك عارض[٥] معتبر شرعاً، وإلا فالاعتراف بالعجز.

وأما **الرابع:** فليس الجواب بمستحق بإطلاق، بل فيه تفصيل. فيلزم الجواب إذا كان عالِماً بما سئل عنه متعيناً[٦] عليه في نازلة واقعة[٧] أو في أمر فيه نص[٨] شرعي بالنسبة إلى المتعلِّم، لا مطلقاً، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب، ولا يؤدي السؤال إلى تعمُّق ولا تكلُّف، وهو مما يبني عليه عمل شرعي، وأشباه ذلك. وقد لا يلزم الجواب في مواضع، كما إذا لم يتعين عليه. أو المسألة اجتهادية[٩] لا نص فيها للشارع. وقد لا يجوز، كما إذا لم يحتمل[١٠] عقله الجواب. أو كان فيه تعمق، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس

---

(١) أي: مما لم يكن عن اجتهاد، بل كتلقي حديث أو بحث في رواية وما أشبه ذلك.

(٢) وهذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى بالبيداجوجيا، وهو بناء المعلم تعليم تلميذه شيئاً جديداً على ما تعلمه قبل، فقد كان نتيجة لمقدمات، ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة، وهكذا.

(٣) ويشترك معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثاني.

(٤) عبَّر بذلك دون مطلوب شرعاً، لأنه قد لا يكون كذلك، كما يعلم من مراجعة التفاصيل التي ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة. أما قوله في الرابع: (فليس بمستحق) فإنه أراد به لازماً شرعاً، كما يقتضيه قوله: (فيلزم الجواب) الخ.

(٥) أي: كما أشار إليه بعد بقوله: (وقد لا يجوز) وكما يأتي تفصيله في الفصل الآتي.

(٦) قالوا إن للمفتي رد الفتوى إذا كان في البلد غيره أهلاً لها شرعاً، خلافاً للحليمي.

(٧) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة. كذا قال البيهقي، ثم روي عن معاذ: (أيها الناس لا تعجلوا بالبلاء قبل وقوعه).

(٨) أي: وإن لم يقع بالفعل.

(٩) ينظر: هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل؟ كما كان مالك يفعل، وهو المنقول عن أبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما. فيحمل عليه كلامه بأن الذي لا يلزمه إنما جواب المسألة: لأنه قد لا يصل إليه اجتهاده.

(١٠) قال ابن عقيل: في هذا تحرم الإجابة، ولعله المراد بقول ابن الجوزي: لا ينبغي ا هـ شرح «التحرير». وسيأتي أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهي، وبعضها يخف، والإجابة بحسبه: كما يأتي أيضاً أن السؤال المتضمن للاعتراض =

الأغاليط وفيه نوع اعتراض ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية.

المسألة الثانية

الإكثار من الأسئلة مذموم.

والدليل عليه: النقل المستفيض من الكتاب والسنَّة وكلام السلف الصالح. من ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ[١] إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ﴾ [المائدة: ١٠١] الآية، وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] الآية، فقال رجل: يا رسول الله أكلّ عام؟ فأعرض، ثم قال: يا رسول الله أكلّ عام؟ ثلاثاً، وفي كل ذلك يعرض. وقال في الرابعة: «والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم. فذروني ما تركتكم»[٢] وفي مثل هذا[٣] نزلت: ﴿لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ﴾ [المائدة: ١٠١] الآية، وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل[٤] فيه حكم، وقال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»[٥].

وقال ابن عباس: ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ، ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة[٦] مسألة حتى قُبض ﷺ، كلهن في القرآن: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ [البقرة: ٢٢٠] ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ﴾ [البقرة: ٢١٧] ما كانوا يسألون إلا

= ومعارضة الكتاب والسنة بالرأي مستقل بسببية النهي بقطع النظر عن كونه من الأغاليط. وعليه فقوله: (وفيه نوع اعتراض) ليس قيداً لما قبله فحقه (أو) كالسببين قبله.

(١) والمراد بالأشياء ما لا خير لهم فيه من التكاليف الشاقة عليهم، والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها. وكل يسوء، أما الثاني: فظاهر، وأما الأول: فلأن السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سبباً في التكليف عقوبة، لخروجهم عن الأدب، وتركهم ما يليق بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات، كما يشير إليه حديث الحج، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة في هذه الشريعة السمحة، وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعي، لأنه إنما يظهر ذلك في مدة الوحي، والمدعي أوسع من هذا.

(٢) أخرجه مسلم. والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به أحمد والدارقطني في حديث صحيح.

(٣) قيل: نزلت لهذا السبب نفسه، وهو السؤال عن فرضية الحج في كل عام. وقالوا: إنه الأقرب. وقيل: نزلت حيثما ألحفوا في السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال: «من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل» إلى آخر الحديث الآتي. ولذلك قال: (وفي مثله) أي: وهو الإلحاف في السؤال سواء أكان في خصوص مادة الحديث السابق أم في غيرها.

(٤) هذا أيضاً مما يقتضي تقييد ذم كثرة السؤال. ومثله ما يأتي عن الربيع. وسيأتي قيد آخر في كلام ابن عمر. ولذلك عقد الفصل بعد، وبه تتبين القيود التي يلزم أن تراعى في أصل المسألة.

(٥) ذكره النووي في «الأربعين» عن الدارقطني ببعض اختلاف.

(٦) ينظر في توجيه العدد مع أن المتتبع لأسئلتهم يجد ما فوق المئات. وتوجيهه بأن المراد أن ما ذكر في القرآن هذا العدد فقط لا يفيد المؤلف في غرضه.

عما ينفعهم. يعني أن هذا كان الغالب[١] عليهم. وفي الحديث: «إنَّ أعظمَ المُسلِمِين في المُسلِمينَ جُرْماً مَن سأل عن شَيْءٍ لم يُحَرَّم عليه فحُرِّم عليهم مِن أجْلِ مَسْأَلتِهِ»[٢] وقال: «ذَرُوني ما تَرَكْتُكم؛ فإنما هَلَكَ مَنْ قَبْلَكم بكثرةِ سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم»[٣] وقام يوماً[٤] وهو يُعرف في وجهه الغضب، فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظاماً، ثم قال: «مَن أحَبَّ أن يَسأل عَن شيءٍ فليَسألْ عنه! فوالله لا تَسْألوني عن شيءٍ إلاَّ أخْبَرتكم به ما دُمت في مَقامي هذا» قال: فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك، وأكثر رسولُ الله ﷺ أن يقول: «سلوني»! فقام عبدُ الله بنُ حذافة السهمي فقال: مَن أبي؟ فقال: «أبوك حُذَافَة» فلمّا أكثر أن يقول «سلوني» بَرَك عمرُ بن الخطاب على ركبتيه فقال: يا رسول الله رَضينا بالله رَبًّا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً قال: فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك وقال أولاً: «والذي نفسي بيده لقد عرضت علَّي الجنة والنار آنفاً في عُرض هذا الحائط وأنا أصلي فلم أر كاليوم في الخير والشر» وظاهر هذا المساق يقتضي أنه إنما قال: «سلوني» في معرض الغضب، تنكيلاً بهم في السؤال حتى يروا عاقبة ذلك ولأجل ذلك[٥] ورد في الآية قوله: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

ومثل ذلك قصة أصحاب البقرة، فقد روي عن ابن عباس أنه قال: «لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شدَّدوا فشدَّد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون» وقال الربيع بن خيثم: «يا عبد الله ما علمك الله في كتابه من علم فأحمد الله وما استأثر عليك به من علم فكِله إلى عالِمه ولا تتكلَّف، فإن الله يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿قُلْ مَآ أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴿٨٦﴾﴾ [ص: ٨٦] الخ» وعن ابن عمر قال: لا تسألوا عما لم يكن، فإني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن. وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام: «نهى عن الأغلوطات[٦]» فسَّره الأوزاعي فقال يعني صعاب المسائل. وذكرت المسائل عند معاوية فقال: أما تعلمون أن رسول الله ﷺ نهى عن عضل المسائل وعن عبدة بن أبي لبابة قال: وددت أن حظي من أهل هذا الزمان أن لا أسألهم عن شيء ولا يسألوني يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدراهم بالدراهم. وورد في الحديث: «إياكم وكثرة السؤال»[٧] وسئل مالك عن حديث «نهاكم عن قيل وقال، وكثرة السؤال»[٨] قال: أما كثرة السؤال فلا أدري أهو ما أنتم فيه مما أنهاكم عنه من كثرة المسائل، فقد كره رسول الله ﷺ المسائل وعابها، وقال الله تعالى: ﴿لَا تَسْئَلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] فلا أدري أهو هذا أم السؤال في الاستعطاء؟ وعن عمر بن

(١) فلا ينافي سؤال بعضهم (ما بال الهلال؟) الخ وسؤال حذافة (من أبي؟).

(٢) تقدم. (٣) تقدم.

(٤) رواه الشيخان.

(٥) أي: بناء على أن الآية نزلت في تلك القصة.

(٦) رواه أحمد وأبو داود عن معاوية. وإسناده حسن.

(٧) روى البخاري: «إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنع وهات، وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال، وإضاعة المال».

(٨) رواه الشيخان.

الخطاب أنه قال على المنبر: أحرج بالله على كل امرىء سأل عن شيء لم يكن[١] فإن الله بيَّن ما هو كائن. وقال ابن وهب: قال لي مالِك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل: يا عبد الله ما علِمته فقل به ودل عليه وما لم تعلم فاسكت عنه وإياك أن تتقلَّد للناس قلادة سوء وقال الأوزاعي: إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقى على لسانه الأغاليط وعن الحسن قال: إن شرار عباد الله الذين يجيئون بشرار المسائل يعنتون بها عباد الله وقال الشعبي: والله لقد بغض هؤلاء القوم إليَّ المسجد حتى لهو أبغض إلي من كناسة داري، قلت: من هم يا أبا عمر؟ قال: الأرأيتيون وقال: ما كلمة أبغض إلي من «أرأيت» وقال أيضاً: لداود ألا احفظ عني ثلاثاً إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك[٢] أرأيت، فإن الله قال في كتابه: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣] حتى فرغ من الآية، والثانية: إذا سُئلت عن مسألة فلا تقِسْ[٣] شيئاً بشيء، فربما حرّمت حلالاً أو حللت حراماً والثالثة: إذا سئلت عما لا تعلم فقل لا أعلم وأنا شريكك وقال يحيى بن أيوب: بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون إذا أراد الله أن لا يُعلم عبده أشغله بالأغاليط والآثار كثيرة.

والحاصل: أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم. وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ قد وعظوا في كثرة السؤال حتى امتنعوا منه. وكانوا يحبُّون أن يجيء الأعراب فيسألون حتى يسمعوا كلامه ويحفظوا منه العلم. ألا ترى ما في الصحيح عن أنس قال: نُهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء. فكان يُعجبنا أن يجيءَ الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع. ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل فجلس إلى النبي ﷺ. فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأمارتها. ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال: «أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا»[٤] وهكذا كان مالِك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيراً وكان أصحابه يهابون ذلك. قال أسد بن الفرات ـ وقد قَدِم على مالك ـ وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة، فإذا أجاب يقولون: قل له فإن كان كذا، فأقول له، فضاق عليَّ يوماً فقال لي: هذه سليسلة بنت سليسلة إن أردت هذا فعليك بالعراق، وإنما كان مالِك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لإيغالهم في المسائل وكثرة

---

(١) يريد الافتراضات الصرفة أما ما يقع في العادة فإن الشريعة تكفلت به لا ينقصها منه شيء، وهذا معنى قوله: «فإن الله قد بيَّن ما هو كائن».

(٢) أي: فلا تعقب جوابك بتأييده ببحث عقلي وتأييد نظري، حتى لا تكون متبعاً للهوى. هذا ما يفيده الاستدلال بالآية ويشير إليه قوله بعد: (ومتابعة المسائل) الخ وإن كان كلامه الآتي عاماً في السائل والمجيب. ثم هل هذا يستقيم في أيامنا هذه؟ أم أن المصلحة تقتضي التأييد بالعقليات؟ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع في الحكم؛ ألا ترى أنه ﷺ كان يقولها في هذه المواطن، كقوله: «أرأيت لو كان على أبيك دين؟»، وسيأتي في الفصل بعده ما يؤيده. حيث قيد في النوع الخامس في الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون في أمر تعبدي أو يكون في السائل غير أهل لذلك.

(٣) إذا لم يكن الشعبي ممن يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه.

(٤) «هذا جبريل أراد أن تعلموا» وهو ختام الحديث الطويل الذي سأل فيه جبريل رسول الله ﷺ عن الإسلام والإيمان رواه مسلم.

تفريعهم في الرأي. وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، فقالت لها: أحرورية أنت؟ إنكاراً عليها السؤال عن مثل هذا. وقضى النبي ﷺ في الجنين بغرَّة فقال الذي قضى عليه: كيف أغرم ما لا شرب ولا أكل، ولا شهق ولا استهل، ومثل ذلك بطل؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما هذا من إخوان الكهان»[(١)] وقال[(٢)] ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ فقال سعيد: أعراقي أنت؟ فقلت بل عالِم متثبت، أو جاهل متعلِّم فقال: هي السنَّة يا ابن أخي. وهذا كافٍ في كراهية كثرة السؤال في الجملة.

فصل

ويتبين من هذا أن لكراهية السؤال مواضع. نذكر منها عشرة مواضع:

أحدها: السؤال عما لا ينفع في الدين. كسؤال عبد الله بن حذافة: مَن أبي؟ وروي في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل ما بال الهلال يبدُو رقيقاً كالخيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدراً، ثم ينقص إلى أن يصير كما كان؟ فأنزل الله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ﴾ [البقرة: ١٨٩] الآية فإنما أجيب[(٣)] بما فيه من منافع الدين.

والثاني: أن يسأل بعد ما بلغ من العلم حاجته، كما سأل الرجل عن الحج أكل عام؟ مع أن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] قاضٍ بظاهره أنه للأبد، لإطلاقه. ومثله سؤال بني إسرائيل بعد قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧].

والثالث: السؤال من غير احتياج إليه في الوقت، وكأن هذا ـ والله أعلم ـ خاص[(٤)] بما لم ينزل فيه حكم، وعليه يدل قوله: «ذروني ما تركتكم»[(٥)] وقوله: «وسكت عن أشياءَ رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»[(٦)].

والرابع[(٧)]: أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها. كما جاء في النهي عن الأغلوطات.

والخامس: أن يسأل عن علَّة الحكم وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها معنى، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة.

والسادس: أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق[(٨)] وعلى ذلك يدل قوله تعالى: ﴿قُلْ

---

(١) رواه مسلم.

(٢) من نوع أسئلة الاعتراض، مع التنكيت في شدة المصيبة ونقصان العقل بالتورية. وسيشير إليه بعد.

(٣) راجع «**روح المعاني**» في تفسير الآية يتضح المقام.

(٤) هذا متعين. وإلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت ولا يقول بهذا أحد.

(٥) تقدم.

(٦) تقدم.

(٧) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث، فالاغلوطات لا تنفع في الدين، وأيضاً لا حاجة لها في العلم.

(٨) أي: التعمق في الدين، كما في السؤال عن ورود السباع الحوض، وكما سيأتي في الاعتراض على الظواهر بتحميلها ما يبعد عنها.

﴿مَآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ أَجۡرٖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُتَكَلِّفِينَ ٨٦﴾ [صَ: ٨٦] ولما سأل الرجل:[١] يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع؟ قال عمر بن الخطاب: يا صاحب الحوض لا تخبرنا فإنا نرد على السباع وترد علينا. الحديث.

والسابع: أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأي ولذلك قال سعيد: أعراقي أنت؟ وقيل لمالك بن أنس: الرجل يكون عالِماً بالسنَّة أيجادل عنها؟ قال: لا[٢] ولكن يخبر بالسنَّة فإن قبلت منه وإلا سكت.

والثامن: السؤال عن المتشابهات، وعلى ذلك يدل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ﴾ [آل عمران: ٧] الآية، وعن عمر بن عبد العزيز. من جعل دينه عرضاً[٣] للخصومات أسرع التنقل. ومن ذلك: سؤال من سأل مالِكاً عن الاستواء، فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة.

والتاسع: السؤال عما شجر بين السلف الصالح، وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال: تلك دماءٌ كفّ الله عنها يدي. فلا أحب أن يلطّخ بها لساني.

والعاشر: سؤال التعنُّت[٤] والإفحام وطلب الغلبة في الخصام. وفي القرآن في ذم نحو هـــذا ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ٢٠٤﴾ [البقرة: ٢٠٤] وقال: ﴿بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨] وفي الحديث: «أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم»[٥].

هذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فيها، يقاس عليها ما سواها. وليس النهي فيها واحداً بل فيها ما تشتد كراهيته، ومنها: ما يخف، ومنها: ما يحرم، ومنها: ما يكون محل اجتهاد. وعلى جملة[٦] منها يقع النهي عن الجدال في الدين كما جاء «إن المِراءَ في القرآن كُفرٌ»[٧] وقال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ﴾ [الأنعام: ٦٨] الآية، وأشباه ذلك من الآي أو الأحاديث. فالسؤال في مثل ذلك منهي عنه، والجواب بحسبه.

المسألة الثالثة

ترك الاعتراض على الكبراء محمود، كان المعتَرض فيه مما يفهم أو لا يفهم.

والدليل على ذلك أمور:

---

(١) وهو عمرو بن العاص كان في ركب فيه عمر. والحديث أخرجه مالك. راجع «**التيسير**» في كتاب الطهارة.

(٢) فيه النظر السابق، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذي لا بد فيه من المجادلة لتأييد الحق، وإلا لم يسمع من كثير من الناس وفي «**أعلام الموقعين**». عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى قال ابن تيمية بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل.

(٣) لعل الأصل (غرضاً) من الغين المعجمة، أي: هدفاً ومرمى، أما بالعين فالذي يوافق المعنى (عرضة) بالتاء وضم العين.

(٤) أي: يسأل ليعنت المسؤول ويقهره، لا ليعلم يعني: وإن لم تكن المسألة من الأغلوطات، وبذلك يغاير الرابع.

(٥) رواه الشيخان والترمذي والنسائي وأحمد عن عائشة.

(٦) يقع على خمسة منها. (٧) تقدم.

أحدها: ما جاء في القرآن الكريم، كقصة موسى مع الخضر، واشتراطه عليه أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكراً، فكان ما قصه الله تعالى من قوله: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: ٧٨] وقول[١] محمد عليه الصلاة والسلام: «يَرحَم الله موسى لو صَبَرَ حتى يَقُصَّ علينا من أخبارهما»[٢] وإن كان إنما تكلَّم بلسان العلم، فإن الخروج عن الشرط يوجب[٣] الخروج عن المشروط. وروي في الأخبار أن الملائكة لما قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠] الآية، فردَّ الله عليهم بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [المائدة: ٣٠] أرسل الله عليهم ناراً فأحرقتهم وجاء في أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين، لاعتراضه على الحكيم الخبير: وهو دليل في مسألتنا وقصة[٤] أصحاب البقرة من هذا القبيل أيضاً حتى تعنَّتوا في السؤال فشدَّد الله عليهم.

والثاني: ما جاء في الأخبار، كحديث: «تعالوا أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده»[٥] فاعترض في ذلك بعض[٦] الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب[٧] لهم شيئاً. وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوضته[٨] ومنعت الماء من السيلان فقال عليه الصلاة والسلام: «لو تركته لكانت زمزم عيناً مَعيناً»[٩] وفي الحديث أنه طُبخ لرسول الله ﷺ قِدر فيها لحم فقال: «ناولني ذراعاً!» قال الراوي: فناولته ذراعاً، فقال: «ناولني ذراعاً» فناولته ذراعاً، فقال: «ناولني ذراعاً»! فقلت: يا رسول الله كم للشاة من ذراع؟ فقال: «والذي نفسي بيده لو سكتَّ لأعطيت ذراعاً ما دعوت»[١٠] وحديث علي قال: دخل عليّ رسول الله ﷺ وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة، قال: فجلست وأنا أعرك عيني وأقول إنّا والله ما نصلي إلا ما كتب لنا، إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثها بعثها فولى رسول الله ﷺ وهو يقول: «وكان

---

(١) أي: فالاعتراض كان سبباً للحرمان من التوسع في العلم الخاص.

(٢) أخرجه في «التيسير» عن الشيخين والترمذي بلفظ: «رحم الله موسى لوددت أنه كان صبر حتى يقص علينا من أخبارهما».

(٣) وقد يقال: حينئذ إن ذلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض.

(٤) أي: قولهم: ﴿أتتخذنا هزوا﴾ [البقرة: ٦٧] فإنه استبعاد لما قاله وإنكار أي أين ما سألنا عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقرة، فهو اعتراض على الكبراء.

(٥) رواه في «التيسير» عن الشيخين بلفظ: (هلموا أكتب لكم) الخ.

(٦) هو عمر رضي الله عنه، حيث قال: «إن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، إلى آخر الحديث».

(٧) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذي كان يفيدهم، لا سيما على القول بأنه كان في شأن الخلافة.

(٨) أخرجه في «التيسير» مع القصة بطولها عن البخاري.

(٩) يظهر أن هذا حرص لا اعتراض، ولا يخفى شؤم الحرص في غير أمور الأخرة.

(١٠) الحديث في متن«المواهب» في بيان مأكله ومشربه ﷺ. وهو بروايتين: (الأولى): رواها أحمد عن أبي رافع (والثانية): رواها الدارمي والترمذي عن أبي عبيدة وهي أقرب إلى رواية المؤلف ـ وقد قال الزرقاني في شرحه على «المواهب» إنهما قصتان.

الإنسان أكثر شيء جدلاً»[١] وحديث: «يا أيها الناس اتهموا[٢] الرأي فإنا كنَّا يوم أبي جندل ولو نستطيع[٣] أن نردّ أمر رسول الله ﷺ لرددناه»[٤] ولما وفد على رسول الله ﷺ حزن جدُّ سعيد بن المسيب فقال له: ما اسمك؟ قال: حزن. قال: بل أنت سهل. قال: لا أغيِّر اسماً سمَّاني به أبي. قال: سعيد فما زالت الحزونة حتى اليوم[٥]. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

والثالث: ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاضٍ بامتناع الفائدة مبعد بين الشيخ والتلميذ، ولا سيما عند الصوفية، فإنه عندهم الداء الأكبر حتى زعم القشيري عنهم: أن التوبة منه لا تقبل والزلَّة لا تقال. ومن ذلك حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي إذ كان صائماً، فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي: كل معنا يا فتى. فقال: أنا صائم. فقال أبو تراب: كُلْ ولك أجر شهر فأبى، فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنَة. فأبى. فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله. فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده. وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله: هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا فعليك بالعراق! فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه[٦] في جوابه ومثله أيضاً كثير لمن بحث عنه.

فالذي تلخص من هذا أن العالِم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سُئل عن نازلة فأجاب، أو عُرِضت له حالةٌ يبعدُ العهد بمثلها، أو لا تقعُ من فهم السامع موقعَها أن لا يُواجَه بالاعتراض والنقد، فإن عرَضَ إشكالٌ فالتوقف أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة

الاعتراض على الظواهر غير مسموع.

والدليل عليه: أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع، ولسان العرب يعدم فيه النص[٧] أو يندر، إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصاً إذا سلم عن احتمالات عشرة[٨]، وهذا

---

(١) رواه النسائي ومسلم ورواه البخاري مختصراً ولم ترد كلمة (فجلست وأنا أعرك عيني) إلا في رواية النسائي واتفقوا على رواية ضرب الفخذ.

(٢) أي: فلا تجعلوه في مقابلة الشريعة فتعترضوها به.

(٣) أي: وقد ظهر خطؤنا وتعين المصلحة فيما أنفذه رسول الله ﷺ في رده إلى الكفار تنفيذاً للشرط.

(٤) رواه البخاري باختلاف في بعض الألفاظ.

(٥) أخرجه البخاري وأبو داود.

(٦) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط فيقول: (فإن كان كذا..) بإيعاز أصحاب مالك لتهيبهم سؤاله بأنفسهم.

(٧) يطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً ومنه قوله هنا: (دليل منصوص) ويطلق على ما لا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعياً في دلالته على معناه، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضاً على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص.

(٨) تقدمت في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد.

نادر أو معدوم. فإذا ورد دليل منصوصٌ وهو بلسان العرب، فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمالاتٌ لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين، فلم يبق إلا الظاهر والمجمل، فالمجمل الشأن فيه طلب المُبيِّن أو التوقف فالظاهر هو المعتمد إذاً. فلا يصح الاعتراض عليه، لأنه من التعمق والتكلف.

وأيضاً: فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد، لورود الاحتمالات وإن ضعفت، والاعتراض المسموع مثله يُضعف الدليل، فيؤدي إلى القول بضعف جميع[1] أدلة الشرع أو أكثرها، وليس كذلك باتفاق.

ووجهٌ ثالث: لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يكن لإنزال الكتب ولا لإرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات، إذ ليست في الأكثر نصوصاً لا تحتمل غير ما قصد بها، لكن ذلك باطل بالإجماع والمعقول، فما يلزم عنه كذلك.

ووجهٌ رابع[2]: وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدّى إلى انخرام العادات والثقة بها، وفتح بابَ السفسطةِ وجحدِ العلوم. ويبين هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي في كتابه: «**المنقذ من الضلال**» بل ما ذكره السوفسطائية في جَحدِ العلوم منه يتبين لك أن منشأها تطريقُ الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية، فما بالك بالأمور الوضعية؟ ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدّد على أصحاب البقرة إذا تعمَّقوا في السؤال عما لم يكن لهم إليه حاجة مع ظهور المعنى. وكذلك ما جاء في الحديث في قوله: «أحجُّنا هذا لعامِنا أو للأبد»[3] وأشباه ذلك. بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم، ألاَ ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل، فذُمّوا بذلك وأمر النبي[4] عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم.

ووجهٌ خامس: وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات[5] المتفق عليها، كقوله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾﴾ إلى قوله:

---

(١) أي: حيث قلنا بعدم النص، ومعلوم أن الإجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي بقي من الأقسام كما سبق له وقوله (أو أكثرها) أي: حيث قلنا بوجود قليل من النصوص.

(٢) الأوجه الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالترقي عليها، وكأنه يقول: بل إذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة بطلت العلوم الأخرى المرتبة على العادات، أي الاسباب والمسببات العادية المبثوثة في الكون فالتجريبيات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات، فإذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية، أي: فقبول الاحتمالات مطلقاً يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية، فهو باطل.

(٣) «ألعامنا هذا أم للأبد؟» جزء من حديث طويل رواه مسلم في صفة حجة النبي ﷺ.

(٤) أي: بقوله في الحديث المشهور: «فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم».

(٥) أي: فمع كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول: (وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول) هي متفق عليها بين المتناظرين وهذا الثاني هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظاهر في هذه التراكيب.

﴿فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩] فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله على العموم، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية لله في الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء، وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾﴾ [العنكبوت: ٦١] يعني كيف يُصرفون عن الإقرار بأن الرب هو الله، بعد ما أقروا[1]، فيدعون لله شريكاً، وقال تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ﴾ ـ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: ٥، ٦] وأشباه ذلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول. ولو لم يكن عند العرب الظاهرُ حجةً غير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم، لكن الأمر على خلاف ذلك. فدلَّ على أنه ليس مما يعترض عليه.

وإلى هذا[2] فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات، حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يعتمد لا قرآنياً ولا سُنيّاً، بل أنجر هذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية، فاطَّرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنَّية، لبناء كثير منها على أمور عادية، كقوله: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ﴾ [الروم: ٢٨] الآية، وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥] وأشباه ذلك، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهة ولا قريبة من البديهة، هرباً من احتمال يتطرق في العقل للأمور العادية، فدخلوا في أشد مما منه فروا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولاً بالشريعة، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالاً. وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود. وقد مرَّ فيما تقدم أن مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرق العقل إليها احتمالاً فكذلك العبارات، لأنها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها. ومرّ أيضاً بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات. وهي خاصة[3] هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله. فإذاً لا يصح في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه

(١) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل شيء، المالك المتصرف في السموات والأرض، ولكنهم مع هذا يألهون معه شيئاً من مخلوقاته نجوماً أو حجارة أو غيرها يعبدونها فكان الرد عليهم موجهاً إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده وأنهم يكونون مجانين إذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل ختام الآيات الذي هو كالنتيجة قوله: ﴿لا إله إلا هو﴾ [البقرة: ٢٥٥] فجعل المعنى بالحصر ومحط الرد عليهم هو نفي الشريك في الألوهية والعبادة فقوله: «فيدعون لله شريكاً» أي: في استحقاق العبادة.

(٢) أي: يضم إلى هذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد.

(٣) تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما، والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعد قاطعاً في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوي، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفاً لأنه لا يستند إلى دليل خاص كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثقة ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود، اللهم إلا في النادر. رحمه الله رحمة واسعة.

الاحتمالات المرجوحة، إلا أن يدل دليل على الخروج[١] عنها، فيكون ذلك داخلاً في باب التعارض والترجيح، أو في باب البيان. والله المستعان.

المسألة الخامسة

الناظر في المسائل الشرعية: إما ناظر في قواعدها الأصلية، أو في جزئياتها الفرعية وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر. فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه. إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات[٢]، ضرورية كانت أو نظرية، عقلية أو سمعية. وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه: فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم في حقه أيضاً، ولا يفتقر إلى مناظرة؛ لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئي، وهو ثانٍ عن نظره في الكلي الذي ينبني عليه، وإما نظر في كلي ابتداءً، والنظر في الكليات ثانٍ عن الاستقراء، وهو محتاج إلى تأمُّل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك. وهكذا إن كان عقلياً، ففرض المناظرة هنا لا يفيد؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده، فلا يحتاج إلى غيره فيها؛ وبعد الوصول هو على بيِّنة من مطلبه في نفسه، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة. وأيضاً فالمجتهد أمين على نفسه، فإذا كان مقبول القول قبله المقلِّد، ووكله المجتهد الآخر إلى أمانته؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول، فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة إلى مناظرة.

وهنا أمثلة كثيرة؛ كمشاورة[٣] رسول الله ﷺ السَّعْدَيْنِ[٤] في مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة، فلما تبين له من أمرهما عزيمة المصابرة والقتال لم يبغ به بدلاً ولم يستشر غيرهما. وهكذا مشاورته[٥] وعرضه الأمر في شأن عائشة، فلما أنزل الله الحكم لم يُلق على أحد بعد وضوح القضية. ولما مَنعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فكلمه[٦] عمر في ذلك، فلم

---

(١) فتكون حينئذ هي المؤول بعينه.

(٢) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التي تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية فكيف يتأتى الخلاف بين الأصوليين في تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها. وهذا لا ينافي أن غيره يقطع ويجزم بما يخالفها، حسبما أدت إليه الأدلة التي ارتضاها، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها إلا إذا جزم بها بخلاف الفروع فإنها يكفي فيها الظن القوي هذا هو حكم الله فيها.

(٣) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثاني في مصلحة عامة للمسلمين، وليست خاصة بالمجتهد ﷺ في قتال الأحزاب، ولا بأبي بكر في مثاليه: إلا أن المجتهد في الموضوعين لما كان هو المسؤول عن الأمر وتنفيذه عد كأنه يجتهد لنفسه. وعليه فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه.

(٤) سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة وفي رواية لما سألوه أن يناصفهم تمر المدينة قال «حتى استأمر السعود: هذين، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة، وسعد ابن مسعود» فقالوا: لا والله ما أعطينا في أنفسنا الدنية في الجاهلية فكيف وقد جاء الله بالإسلام وأعزنا بك، ما لهم عندنا إلا السيف. وقد تقدم.

(٥) فقد دعا علياً وأسامة بن زيد، فأما أسامة فقال. أهلك ولا نعلم إلا خيراً. وأما علي فقال لم يضيق الله عليك، والنساء سواها كثير، وسل الجارية تصدقك. وسأل بريرة أيضاً. أما كلمات سيدنا علي فكانت مخبأة للإسلام بعد، فكان بسببها ما كان. وقد أخرج في «التيسير» حديث الإفك بطوله عن الخمسة إلا أبا داود.

(٦) حيث قال، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» الحديث =

يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال؛ إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه. وسألوه[١] في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى، لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله ﷺ.

وإذا تقرر وجود هذا في الشريعة وأهلها[٢] ولم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة ولا إلى مراجعة، إلا من باب الاحتياط. وإذا فرض محتاطاً فذلك إنما يقع إذا بنى عليه بعض التردد فيما هو ناظر فيه. وعند ذلك يلزمه أحد أمرين: «إما السكوت» اقتصاراً على بحث نفسه إلى التبين؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق. «وإما الاستعانة» بمن يثق به، وهو المناظر المستعين. فلا يخلو أن يكون موافقاً له في الكليات التي يرجع إليها ما تناظرا فيه، أوْ لا.

فإن كان موافقاً له: صح إسناده إليه واستعانته به، لأنه إنما يبقى له تحقيق[٣] مناط المسألة المناظر فيها، والأمر سهل فيها. فإن اتفقا فحسن، وإلا فلا حرج، لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمر ظني مجتهد فيه، ولا مفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبيَّن في موضعه.

وأمثلة هذا الأصل كثيرة، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله ﷺ في المسائل المشكلة عليهم، كما في سؤالهم عند نزول قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وعند نزول قوله: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية، وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥] الآية، حتى نزل: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥] وسؤال عائشة عند قوله عليه الصلاة والسلام: «من نوقش الحساب عذِّب»[٤] واستشكالها مع الحديث قول الله تعالى: : ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ[٥] حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]وأشباه ذلك.

وإنما قلنا إن هذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستعين، لأنهم إنما سألوا بعد ما نظروا في الأدلة، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر بخلاف السائل عن الحكم ابتداء فإن هذا من قبيل المتعلمين، فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم. ولا عليك من إطلاق[٦] لفظ «المناظر»، فإنه مجرد اصطلاح لا ينبني عليه حكم. كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا

= فقال والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال. فإن قلت: أفلا يعد ما وقع من عمر والصحابة في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر. فالجواب: أن هذا داخل في مناظرة المستعين الآتية وكلامنا الآن في المجتهد الذي وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته.

(١) أي: بلسان عمر فشدد النكير عليهم، كما في كتب السير. وفي «**السيرة الحلبية**» توسع وبسط في الموضوع.

(٢) أي: الصحابة العارفين بها والمجتهدين في أحكامها. وقوله (لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة) أي في إثبات المسألة، أو معناه لم يحتج في مثله أي: في الجزئيات التي من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله (ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط).

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية، من كتاب وسنة أو قياس الخ.

(٤) تقدم.

(٥) حتى قال لها: «ذلك العرض».

(٦) الذي قد تظهر منافاته لإدخال هذا الجنس في قسم المناظر المستعين، لأن الصحابة لا يعدون مناظرين للنبي ﷺ إذا روعي معنى المناظرة اصطلاحاً، يعني لأن هذا اصطلاح آخر.

أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد، حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق[١]، كما جاء في شأن محاجة إبراهيم عليه السلام قومه بالكوكب والقمر والشمس، فإنه فرض نفسه بحضرتهم مسترشداً، حتى يبين لهم من نفسه البرهان أنها ليست بآلهة. وكذلك قوله في الآية الأخرى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ۝ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ۝﴾ [الشعراء: ٧٠، ٧١] فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود، بقوله: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ۝﴾ [الشعراء: ٧٢، ٧٣] فحادوا عن الجواب إلى الإقرار بمجرد الاتباع للآباء. ومثله قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣] الآية، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الروم: ٤٠] وقوله: ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ﴾ [يونس: ٣٥] الآية، وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٩٥] إلى آخرها، فهذا الآي وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم، إذ كان مجيئاً بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته، فكان أبلغ[٢] في المقصود من المواجهة بالتبكيت ولما اخترموا من التشريعات أموراً كثيرة أدهاها الشرك طولبوا[٣] بالدليل كقوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٢٤] ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ۝﴾ [يونس: ٥٩] ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٧] الآية، وهو من جملة المجادلة بالتي هي أحسن.

وإن كان المناظر مخالفاً له في الكليات التي ينبني عليها النظر في المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته، إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبني على كلي، وإذا خالف في الكلي ففي الجزئي المبني عليه أولى، فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق[٤] عليه فالاستعانة مفقودة.

ومثاله في الفقهيات: مسألة الربا في غير المنصوص عليه، كالأرز، والدخن والذرة والحلبة وأشباه ذلك. فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهريّ النافي للقياس لأنه بانٍ على نفي القياس جملة. وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين، إذ هو مخالف في الأصل الذي يرجعان إليه. وكذلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكي إذا استعان بالشافعي أو الحنفي وإن قالوا بصحة القياس، لبنائهما المسألة على خلاف[٥] ما ينبني

---

(١) لأنه يأخذ من مناظره الموافقة على مقدمات الدليل أولاً فأولاً، حتى لا يبقى إلا الاعتراف بالنتيجة.

(٢) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل، وتثير فيه حمية العناد. وقد استعمل القرآن الطريقتين في مقامين.

(٣) الفرق بين هذا النوع وما قبله في محاجة إبراهيم وما بعدها، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذي يقوم حجة على الخصم. أما هذه فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالاً على دعواهم. يعني وهم عاجزون عنه. فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها.

(٤) أي: فتضيع فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق.

(٥) القياس يتوقف على العلة فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة في مثل هذا الموضوع، أما إذا اختلف فيها كما هنا =

عليه المالكي وهذا القسم شائع في سائر الأبواب، فإن المنكر للإجماع لا يمكن الاستعانة به في مسألة تنبني على صحة الإجماع، والمنكر لإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به في مسألة تنبني عليه من حيث هو منكر، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للإباحة أو بالوقف لا يمكن الاستعانة بهم لمن كان قائلاً بأنها للوجوب ألبتة.

فإن فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة، كما إذا كان مساعداً حقيقة وهذا لا يخفى.

فصل

وإذا فرض المناظر مستقلاً بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها، ولكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته، فقد تكفل العلماء بهذه الوظيفة[1] غير أن فيها أصلاً يرجع إليه، وقد مرَّ التنبيه عليه في أول كتاب الأدلة[2] وهنا تمامه بحول الله وهي:

المسألة السادسة

فنقول لما انبنى الدليل على مقدمتين: **إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه**، ومرّ أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء. وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: «هذا مسكر، وكل[3] خمر أو وكل مسكر حرام» فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً، وإذا خالف فيها فلا نكير[4] على الجملة، لأنها محل الاختلاف. وقد يخالف في أن كل مسكر خمر، فإن الخمر إنما يطلق على النيء من عصير العنب، فلا يكون[5] هذا المشار إليه خمراً وإن أسكر. وإذ ذاك لا يسلم أن كل مسكر خمر، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام، فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دلَّ عليه. وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل. فإذاً

= فلا يتأتى الاتفاق في نتيجة القياس. فالمالكية يقولون: إن العلة في ربا النسيئة مجرد الطعم لا على وجه التداوي، فيدخل فيه الخضر والفواكه والبقول فيمنع فيها النسيئة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو جافة. وربا الفضل علته الاقتيات والادخار، أي: مجموع الأمرين، فالطعام الربوي ما يقتات ويدخر. فهذا يمنع فيه الفضل في الجنس الواحد، والنسيئة مطلقاً، ومنه الأرز والدخن والذرة، ويلحق به المصلح. والشافعية يقولون: كل مطعوم ولو خضراً أو دواء أو مصلحاً يدخله ربا الفضل وربا النسيئة والحنفية يقولون العلة الاتفاق في الجنس والتقدير بالكيل والوزن، كما ذكره في «**البحر**».

(١) وقد توسعوا في ذلك وأطالوا في باب القياس الأصولي واعتراضاته، كما دون أهل المنطق فناً خاصاً في طرق الاعتراض على الحدود والأقيسة.

(٢) في المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا.

(٣) لعله سقط هنا كلمة (مسكر) كما يدل عليه لاحق الكلام.

(٤) أي: فلا بدع في ذلك ولا ضرر في طريق المناظرة.

(٥) أي: فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب.

صارت منازعاً فيها. فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الآخرى، بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع. وهو خلاف ما تأصل.

والجواب: أن ما تقدم صحيح، وهذا الإشكال غير وارد. وبيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا. فإن لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال. وقد مرّ هذا. وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متنازعاً فيه، فليس عنده بدليل، فصار الإتيان به عبثاً لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصوداً ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يطاق. فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصمُ السائلُ معرفةَ الخصم المستدل. وعلى ذلك دلّ قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] الآية، لأن الكتاب والسنَّة لا خلاف فيهما عند أهل الإسلام، وهما الدليل والأصل المرجوع إليه في مسائل التنازع، وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار، فإن الله تعالى قال: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٨٤﴾﴾ إلى قوله: ﴿قُلۡ فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤ - ٨٩] فقررهم بما به أقروا، واحتج بما عرفوا، حتى قيل لهم: ﴿فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٩] أي: فكيف تخدعون عن الحق بعد ما أقررتم به، فادعيتم مع الله إلهاً غيره، وقال تعالى: ﴿إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢] وهذا من المعروف عندهم، إذ كانوا يَنحِتون بأيديهم ما يعبدون. وفي موضع آخر: ﴿أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥] وقال تعالى: ﴿قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] فوجد الخصم مدفعاً، فانتقل إلى ما لا يمكنه فيه المدفع بالمجاز ولا بالحقيقة. وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه. وقال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ﴾ [آل عمران: ٥٩] الآية، فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه، وهو آدم. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ﴾ [آل عمران: ٦٥] وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودي أو نصراني. وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن؛ فلا يؤتى فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى. وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ﴾ [الأنعام: ٩١] قال تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١] الآية. فحصل إفحامه بما هو به عالم. وتأمّل حديث[1] صلح الحديبية ففيه إشارة إلى هذا المعنى. فإنه لما أمر علياً أن يكتب «بسم الله الرحمٰن الرحيم» قالوا: ما نعرف «بسم الله الرحمٰن الرحيم» ولكن اكتب ما نعرف: «باسمك اللهم» فقال: اكتب «من محمد رسول الله» قالوا لو علِمنا أنك رسول الله لاتبعناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فعذرهم رسول الله ﷺ، وإن كان هذا من حَميَّة الجاهلية، وكتب على ما قالوا، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا النَّصَفة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا.

وإذا ثبت هذا فالأصل المرجوع إليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى وهو ما تقرر في

---

(١) أخرجه في «التيسير» بطوله عن البخاري وأبي داود.

المقدمة الحاكمة، فلزم أن تكون مسلّمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة في المسألة، لأنها إن لم تكن مسلمة لم يفد الإتيان بها، وليس فائدة التحاكم إلى الدليل إلا قطع النزاع ورفع الشغب. وإذا كان كذلك فقول القائل «هذا مسكر وكل مسكر خمر» إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر، وهي التي لا يقع النزاع إلا فيها، فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما فإذا بين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً إن كان مسلماً أيضاً عند الخصم، كما جاء في النص «أن كل خمر حرام» وإن نازع في أن كل خمر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها. وفي كل مرتبة من هذه المراتب لا بد من مخالفة الدعوى للدعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى، فإن سؤال السائل. هل كل خمر حرام؟ مخالف لسؤاله إذا سأل: هل كل مسكر خمر؟ وهكذا سائر مراتب الكلام في هذا النمط. فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى بالدليل على حكم المناط منازعاً فيه، ولا مظنة للنزاع فيه. إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى لأنا إن فعلنا ذلك لم تتخلص لنا مسألة، وبطلت فائدة المناظرة.

فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس وغير ذلك وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح. لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي. إلا أن المتحري فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر، لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمّية، ومراعاةُ علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك. فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح.

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ مسكر خمر، وكلُّ خمرٍ حرَامٌ»[١] قال: فنتيجة هاتين المقدمتين أن كل مُسكر حرامٌ. قال: وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول: إن أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين، فقوله: «كل مسكر خمر» مقدِّمة لا تنتج بانفرادها شيئاً. وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي ههنا[٢] وفي موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمر في سائر أقيستها. ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه

(١) رواه مسلم والدارقطني.

(٢) أي: في نظم هذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادفة.

الجهة. وذلك أنا لو عللنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضلَ في البُرّ بأنه مطعوم كما قال الشافعي لم نقدر أن نعرف هذه العلة إلا ببحث[١] وتقسيم، فإذا عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذٍ: كلُّ سفرجلٍ مطعوم وكل مطعوم ربوي. فتكون النتيجة السفرجل ربوي، قال: ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة، لأنه إنما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه، فجاء بها على هذه الصيغة. قال ولو جاء بها على أي صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها. قال وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنّف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق.

هذا ما قاله الماوردي. وهو صحيح في الجملة. وفيه من[٢] التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية. وفيه[٣] أيضاً إشارة إلى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقاً عليها مسلمة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلاً. ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام: «وكلُّ خمرٍ حرام» مسلَّماً لأنه نص النبي ﷺ، لم يعترض فيه المخالف، بل قابله بالتسليم؛ واعترَض القاعدة بعدم[٤] الاطّراد. وذلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقي؛ لا أنه قصد قصد المنطقيين. وهكذا يقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] لأن «لو» لما سيقع[٥] لوقوع غيره، فلا استثناء لها[٦] في كلام العرب قصداً. وهو معنى تفسير سيبويه. ونظيرها[٧] «إنْ» لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول في التسبب، والاستثناءُ لا تعلق له بها في صريح كلام العرب. فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية.

وإلى هذا المعنى ـ والله أعلم ـ أشار الباجي في «**أحكام الفصول**»، حين ردّ على الفلاسفة

---

(١) أي: عن الصفات اللاحقة للبر، وتقسيم لها بين ما يصلح علة وإمارة شرعة على حرمة التفاضل وما لا يصلح. وهذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم وبعد معرفتها بهذا الطريق يستوي أن تجعلها حداً أوسط ونصوغ الدليل على طريقة أهل المنطق، وألا نجعلها كذلك فنعبر بأي عبارة، فنقول مثلاً: السفرجل ربوي لأنه من المطعومات. والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصولين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود، والرد المشار إليه ممكن كما بسطوه في شرح قول ابن الحاجب: (ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان) فقالوا: إن هذا ظاهر الاصطلاح المنطقي، أما على الأصولي الذي يقول: إن الدليل هو المفرد كالعالم مثلاً فإنما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل، ويكون معنى الاستلزام حينئذٍ المناسبة المصححة للانتقال.

(٢) أي: حيث قال: (فالشافعي) الخ.

(٣) أي: حيث قال: (ولكن هذا لا يفيد الشافعي شيئاً).

(٤) أي: القائلة: لا تصح النتيجة الخ.

(٥) عبارة سيبويه: (لما كان سيقع لوقوع غيره).

(٦) أي: فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالي حتى يرفع المقدم، ولا لعين المقدم ليثبت التالي.

(٧) أما المناطقة ففرقوا بينهما بأن استعمال: «لو» لما يستثنى فيه نقيض التالي لأنها وضعت لتعليق العدم بالعدم. واستعمال: «إن» لما يستثنى فيه عين المقدم لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والله أعلم.

في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج. وهو كلام مشكل الظاهر، إلا إذا طولع به هذا الموضع فربما استقام في النظر.

وقد تمّ ـ والحمدُ لله ـ الغرضُ المقصود، وحصل بفضل الله إنجازُ ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسعْ إيرادُها، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها. وقلَّ على كثرة التعطشِ إليها وُرَّادُها. فخشيتُ أن لا يَرِدُوا مَواردَها، وأن لا يَنظموا في سِلك التحقيق شوارِدَها، فَثنيتُ من جِماح بيانها العِنانَ، وأرحتُ مِن رسمِها القلَم والبَنان. على أن في أثناء الكتاب رُموزاً مُشيرة، وأشعةً توضح مِن شمسها المنيرة. فمن تَهدَّى إليها رجَا بحول الله الوصولَ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على «**المحصول**»، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السلف، ويَقِفُه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف.

فنسأل الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقه. وأن يعاملنا بفضله ورفقه، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير. والحمد الله وكفى، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى.

فهرس المحتويات

القسم الثاني: كتاب الأحكام

القسم الرابع: كتاب الأدلة الشرعية

القسم الخامس: كتاب الاجتهاد

كتاب لواحق الاجتهاد